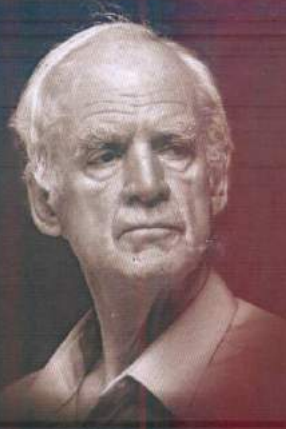
Edición Declarada de Interés Cultural

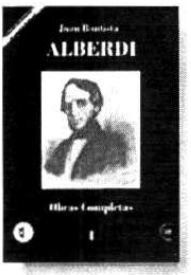
Enrique Dussel



Ricoeur, Rorty, Taylor y Vattimo ante la Filosofía y la Ética de la Liberación

Biblioteca Testimonial Del Bicentenario

Dirección: Eugenio Gómez de Mier

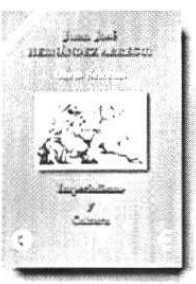


Juan Bautista **Alberdi**

41 volúmenes

Obras Completas (esta edición facsimilar se realizó sobre la original oficial de 1886, publicación que no se ha vuelto a reproducir desde esa fecha)

Escritos Póstumos - Cartas



Juan José Hernández Arregui

5 volúmenes

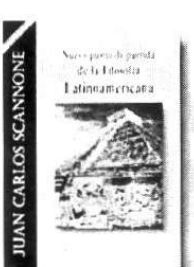
I - Imperialismo y Cultura
II - La formación de la conciencia nacional (2 tomos)
III- ¿Qué es el ser nacional?
IV- Nacionalismo y liberación

Manuel **Ugarte**

6 volúmenes

Escritos Políticos

I - El Arte y la Democracia
II - El Porvenir de la América Latina
III - Mi Campaña Hispanoamericana
IV - La Patria Grande
V - El Destino de un Continente
VI - La Reconstrucción de Hispanoamérica



Juan Carlos **Scannone**

I- Teología de la liberación y praxis popular

II- Teología de la Liberación y Doctrina Social de la Iglesia

III- Evangelización, cultura y teología

IV- Nuevo punto de partida en la Filosofía Latinoamericana

V- Ética y economía

VI- Lo Político en América Latina

Obras Selectas 20

Enrique DUSSEL

Ricoeur, Rorty, Taylor y Vattimo ante la Filosofía y la Ética de la Liberación

Esta Edición ha sido auspiciada y declarada de interés cultural por la SECRETARÍA DE CULTURA DE LA NACIÓN (R.S.C. Nº 3151/11)

Ilustración de Tapa

Fotos de Paul Ricoeur, Richard Rorty, Charles Taylor y Gianni Vattimo

Enrique
DUSSEL

Ricoeur, Rorty, Taylor y Vattimo ante la Filosofía y la Ética de la Liberación

EDITORIAL DOCENCIA
BUENOS AIRES - ARGENTINA

Dussel, Enrique
Ricoeur, Rorty, Taylor y Vattimo ante la Filosofía y la Ética de la Liberación - Obras Selectas XX- 1ª ed. - Buenos Aires : Docencia, 2014.
236 p. ; 20x14 cm.

ISBN 978-987-506-445-5

1. Filosofía. 2. Estudios Literarios. I. Título.
CDD 190

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Reservados todos los derechos
Copyright© 2014 By Editorial Docencia

Agüero 2260 (1425) Buenos Aires Tel.: 4805-8333 / 8434
Web: http://www.hernandarias.edu.ar

Índice

Presentación. 9

I. **Hacia un diálogo filosófico Norte-Sur.** ***Algunos temas de discusión entre la ética del discurso y la filosofía de la liberación***. 11

1. Estado de la cuestión, 11; 2. Hacia el origen del «mito de la modernidad», 14; 3. Exterioridad-Totalidad, Lebenswelt-System, *19; 4. Comunidad de comunicación y «Comunidad de vida», 21.*

II. **Hermenéutica y Liberación.** ***De la «fenomenología hermenéutica» a una «filosofía de la liberación» (Diálogo con Ricoeur)***. 29

1. Siguiendo paso a paso el proyecto filosófico de Ricoeur, 29; 2. Hacia una simbólica latinoamericana (hasta 1969), 35; 3. El origen de la filosofía de la liberación (1969-1976), 39; 4. De la «pragmática» hermenéutica a la «económica», 46; 5. Una filosofía de la «pobreza en tiempos del cólera», 53.

III. **Respuesta de Paul Ricoeur:** ***Filosofía y Liberación***. 63

IV. **Una conversación con Richard Rorty**. 73

1. Las «situaciones originarias» distintas, 73; 2. El proyecto filosófico de Rorty, 78; 3. El pragmatismo de Rorty y la filosofía de la liberación, 90; Bibliografía usada de Richard Rorty (1932-), 103.

V. **Proyecto ético filosófico de Charles Taylor**. 105

1. El proyecto de reconstrucción histórica de la modernidad, 106; 2. La etica orientada hacia bienes de Taylor, 122; 3. Conclusiones, 141.

VI. **La ontología hermenéutica de Gianni Vattimo.** **143**

1. El proyecto filosófico de Vattimo, 144 [1.1. El primer estrato de la obra de Vattimo, 145; 1.2. El segundo estrato de la obra de Vattimo, 152; 1.3. El tercer estrato de la obra de Vattimo, 156] 2. ¿«Con» Vattimo «más-allá» de Vattimo?, 163 [2.1. Crítica eurocéntrica de la Modernidad: ¿Hacia una Transmodernidad?, 164; 2.2. Escepticismo versus refutación del escepticismo: ¿una alternativa parcial?, 168] 3. ¿«Contra» Vattimo?, 177 [3.1. Límites del Síndrome Ideológico Helenocéntrico, 178; 3.2. Límites de una ontología hermenéutica pre-pragmática, 181; 3.3. Límites de una Ontología hermenéutica pre-económica, 184].

VII. **La verdad consensual o hermenéutica y la no-verdad de las víctimas.** **187**

VIII. **Postmodernidad, Democracia y Multiculturalismo.** **203**

IX. **Razones para aceptar la responsabilidad de ser Rector Interino de la UACM.** **225**

I

Hacia un diálogo filosófico Norte-Sur. *Algunos temas de discusión entre la ética del discurso y la filosofía de la liberación*[1]

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

1. Estado de la cuestión

En noviembre de 1989 expuse la cuarta parte de un trabajo más amplio sobre «La introducción de la *Transformación de la filosofía* de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación (Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)».[3] Apel aclaró su posición en una conferencia, una exposición oral del 1 de marzo de 1991 en México, sin texto escrito, titulada «La pragmática trascendental y los problemas éticos Norte-Sur».

---

1. Ponencia presentada en el *Forum für Philosophie Bad-Homburg*, el 13 de marzo de 1992, en el 70 aniversario de Karl-Otto Apel.

2. «La razón del Otro. La *interpelación* como acto-de-habla», ponencia presentada en el diálogo con Apel llevado a cabo en México, en febrero y marzo de 1991, en *Anthropos* (Caracas). (1992); y en «Die Vernunft des Anderen. Die *Interpellation* als Sprechakt», en *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, R. Fornet. B. (Hrg), Augustinus V., Aachen, 1992, pp. 96-121; capítulo anterior de este libro.

3. Publicada, la cuarta parte, en K.-O. Apel, E. Dussel y otros, en *Ethik und Befreiung*, Augustinus Buchhandlung, Aachen, 1990, y en castellano en Siglo XXI, México, 1992.

Allí, en primer lugar, mostraba (desde una interpretación «estándar» del marxismo) que la crisis del 1989 en la Europa del Este era determinante para la superación del marxismo. Buena parte de su conferencia se refirió al tema —pensando criticar la posición que yo había expuesto en la ponencia de Freiburg—, en especial al posible error de confundir la utopía (en el marxismo) con el plano propiamente trascendental, en el sentido apeliano. En el mismo sentido, insistió en que la «comunidad de vida» (*Lebensgemeinschaft*) —que yo propuse en Freiburg— no puede ser trascendental; que la corresponsabilidad con respecto a todos los miembros posibles de una comunidad de argumentación es *a priori*, y no como en el caso de H. Jonas *a posteriori*. Concluyó indicando que el «estándar de vida «del Norte ni es conveniente en sí ni posible de intentar imitar en el Sur. El Sur no debe renunciar a su «cualidad de vida» por un ambiguo desarrollo antiecológico, nos propuso Apel.

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

Por su parte, Apel sigue descubriendo nuevos argumentos, en la línea de la contradicción preformativa,[1] para efectuar lo que podría llamarse una *apologia rationis* contra escépticos e irracionalistas. Pero si se le pregunta, fuera de las consecuencias en el ámbito teórico de la razón: ¿por qué la razón? Apel mostraría el «peligro» *práctico* del irracionalismo, y entre dichos peligros siempre echa mano del ejemplo del nazismo alemán: se defiende la razón para no caer nuevamente en la traumática experiencia del «nacional socialismo». Pero, ¿qué fue el nazismo sino un modo concreto de la «cara irracional» de la modernidad? Como Jano, la modernidad tiene dos caras: una, el núcleo emancipatorio racional que, en última instancia, Apel lo define como la posición ética por la que se respeta a toda persona *como persona, como igual* (a lo que yo agrego además: *como Otro*) y como posible participante de la comunidad de comunicación ideal. La otra cara de Jano es exactamente la negación de este principio, que podría enunciarse: unas personas son *superiores* en cuanto personas sobre otras personas.

---

1. Se acaba de traducir al español «Fallibilismus. Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung», en *Philosophie und Begündung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1987 (*Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991).

En esta convicción o creencia se funda un tipo de irracionalismo,[1] y bien, la modernidad inaugura el primer irracionalismo *en escala mundial*[2]: 1. El racismo y el etnocentrismo como la superioridad de Europa sobre las otras razas y culturas periféricas (eurocentrismo), *ad extra*, con dos holocaustos: el holocausto de la conquista de América, con más de quince millones de indios exterminados; el holocausto del esclavismo, con trece millones de africanos (más del 30% moría en el transporte transatlántico). 2. El nazismo como corolario *ad intra* del eurocentrismo racista: la superioridad de la pretendida raza aria sobre la judía, con el tercer holocausto moderno por el asesinato sistemático de seis millones de judíos (con la complicidad del capitalismo nacionalista de la burguesía alemana, con firmas como Siemens, Thyssen, Krupp, Volkswagen, etc., que ven desaparecer un competidor: el capital trasnacional judío con presencia en Francia, Inglaterra o Estados Unidos), y bien, poco se ha desarrollado en la «ética del discurso» esta segunda cara de Jano, la tradición del irracionalismo de la modernidad, que es *negación del Otro*, negación de la alteridad, por la afirmación «evidente» de la superioridad de la cultura europea sobre otras culturas.

Negar al Otro es excluir a la mayoría de la humanidad. Más de un 75% de dicha humanidad, que se encuentra en el «Sur», afronta una crisis estructural, que se aumenta con el derrumbe del socialismo en la Europa del Este, y que precipita en la periferia a millones de hombres y mujeres a una miseria creciente.[7] El capitalismo «periférico» (no el

---

1. Se enuncia así: «Argumento que unas personas son en cuanto tales, como posibles participantes de una comunidad de comunicación, superiores a otras personas». Este argumento cae en una contradicción performativa, porque niega la igualdad que presupone en el acto mismo de argumentar. Claro que, como veremos, pretenderá arreglárselas no negando una igualdad potencial sino actual: ahora y aquí son inferiores, lo que les permitirá «negar su alteridad» y con ello su dignidad de persona como Otro. Por ello, no es suficiente la igualdad, sino que es necesaria la afirmación de la dignidad de la alteridad del Otro.

2. Simplemente, porque antes del 1492 no había historia «mundial» empírica.

3. Véase este tema en mi artículo «Marx's Economic Manuscripts of 1861-1863 and the *Concept* of *Dependency*», en Latin American Perspectives (Los Angeles), 17, 2 (1990), pp. 61-101 (con amplia bibliografía sobre el tema). La «transferencia de valor» comienza por la extracción y robo de los metales preciosos (oro y plata, primer dinero mundial) a costa de la vida de los indios durante los siglos XVI y XVII; continúa con el esclavismo de los ingenios de productos tropicales, por el intercambio desigual, por el monopolio controlado por las metrópolis coloniales de los precios de los productos primarios de la periferia (sub evaluados) y manufacturados del centro (supraevaluados), por el pago de intereses internacionales arbitrariamente muy elevados, etc.

«Spätkapitalismus» del Norte, *la minoría* de los que sufren la «colonización» del sistema capitalista en el mundo) ha estado siempre en crisis, desde su origen, por una transferencia estructural de valor. Una filosofía que parta de estas realidades no puede imitar simplemente un discurso de la filosofía europea o norteamericana. Se exige una necesaria creatividad en el descubrimiento del propio punto de partida, del método por usar, de las categorías por construir, etc. No es la ciencia o el escepticismo filosófico el interlocutor en este caso del discurso filosófico, sino la miseria, la persona del «pobre» (*pauper ante festum* lo llamaba Marx[1]) como exterioridad.

2. Hacia el origen del «mito de la modernidad»

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

> La Ilustración (*Aufklärung*) es la salida (*Ausgang*) de la humanidad de su propia inmadurez culpable [...] Vagancia y cobardía son los causas de que tan gran parte de los hombres [...] permanezcan gustosamente en esa inmadurez.[2]

Esa «inmadurez» (*Unmündigkeit*), que es «culpable» (*verschuldeten*...), la aplicará posteriormente Hegel, en una visión histórica mundial, al África, América Latina y aun al Asia, para rematar en la conclusión eurocéntrica conocida[3]:

---

1. Véase en mis obras *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, pp. 138ss; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, pp. 61ss; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de «El capital»*, pp. 334ss. En *Obras Selectas*, tomos 15, 16, 17, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013.

2. *Beantwortung der Frage*: Was ist Aufklärung? , A 481

3. *Die Vernunft in der Geschichte*, Anhang, 2; en , ed. J. Hoffmeister, F. Meiner Verlag, Hamburg, 1955, p. 243. Véase para esta interpretación mi obra *1492: el encubrimiento del Otro. Hacia El origen del mito de la modernidad*, publicado en Patmos Verlag, Düsseldorf, 1993, y que contiene ocho conferencias que dicté en la Universidad de Frankfurt entre octubre y diciembre de 1992. En *Obras Selectas*, tomo 19, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013.

> «La Historia Mundial va del Este hacia el Oeste; por lo que Europa es absolutamente el *Fin de la Historia Mundial*». «Europa es el *Centro y el Fin* del mundo antiguo».[1] «Alemania, Francia, Dinamarca, Escandinavia son el *corazón de Europa*».[2]

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

> Los acontecimientos históricos claves para el despliegue del principio de la Subjetividad[3] son la *Reforma*, la *Ilustración y Revolución francesa*.[4]

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

> Los ingleses tuvieron la determinación de transformarse en los misioneros de la civilización (*Missionarien der Zivilisation*) en todo el mundo.[5]

La modernidad, en su *núcleo emancipatorio racional*, es una «salida» (*Ausgang*) por la razón (*Vernunft*) de un estado de «inmadurez» (*Unmündigkeit*)» para alcanzar la universalidad de la igualdad de las personas en cuanto tales. En el horizonte mundial, dicha modernidad nace —es nuestra hipótesis[6]— cuando Europa (la Europa «periférica»

---

1. *Ibid.*, p. 240.

2. *Ibid.*

3. En la nombrada obra *1492: el encubrimiento del Otro*, muestro que desde 1492 comienza la constitución de esa «subjetividad» moderna, de un «ego conquiro» (Yo conquisto) más de un siglo antes de su expresión ontológica como «ego cogito» (en 1636).

4. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 27 (edición en español en Taurus, Buenos Aires, 1989, p. 29).

5. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en Werke, Suhrkamp, Frankfurt, t. 12, 1970, p. 538. De mi obra *citada 1492: el ellcubrimiento del Otro*, véase el capltulo1: «El eurocentrismo».

6. Queremos distinguir entre «origen», en las ciudades libres medievales, y «nacimiento», en e11492.

del mundo musulmán y otomano[1]), comienza su expansión fuera de sus límites históricos: llega al Africa, a la India y al Japón gracias a Portugal, a América Latina[2] y de allí a Filipinas gracias a la conquista española. Es decir, Europa deviene «centro».[3] Las otras razas y culturas aparecen ahora como «inmaduras», bárbaras, subdesarrolladas. Así se origina un segundo momento de la modernidad,[4] no ya como un *núcleo emancipatorio racional*, sino como un mito sacrificial irracional.[5] El argumento queda perfectamente desarrollado por Ginés de Sepúlveda, en la disputa de 1550 en Valladolid con Bartolomé de las Casas. Podría resumirse así:

1) Siendo la cultura europea la más desarrollada,[6] superior a las otras culturas (eurocentrismo),

---

1. Véase mi obra nombrada *1492: el encubrimiento del Otro*, apéndice al capítulo 6: «Excurso sobre Europa como periférica del mundo musulmán».

2. América Latina, y no Nueva Inglaterra, fue la primera «periferia» en sentido estricto de la Europa moderna. Véase Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, New York, 1974.

3. Antes del 1492 Europa no podía tener ninguna autoconciencia efectiva de superioridad, porque conocía muy bien la riqueza, sabiduría y poder del mundo musulmán u otomano. Esto se cumple en México, con Cortés, que ejerce por primera vez su «Voluntad-de-Poder» triunfante (véase mi obra *1492: el encubrimiento del Otro*, cap. 3).

4. Este momento ha pasado desapercibido a Apel y Habermas.

5. «Mito» en un sentido totalmente distinto al de Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt, 1971, y al que se refiere J. Habermas *en Der philosophische Diskurs der Moderne*, cap. V, pp. 130ss. Para la irracionalidad sacrificial habría que pensar en un René Girard, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965; Idem, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972; idem, *Le Bouc émissaire*, Grasset, Paris, 1982. Véase Franz Hinkelammert, *Sacrificios humanos y sociedad occidental*, DEI, San José (Costa Rica), 1991.

6. A partir del argumento esclavista de la *Política* de Aristóteles, Ginés piensa que «lo perfecto debe imperar y dominar a lo imperfecto, lo excelente sobre su contrario» (*De la justa causa de la guerra contra los indios*, FCE, México, 1987, p. 83). O aun: «Siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos e inhumanos [...] siendo además cosa justa por derecho natural que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al varón, lo imperfecto a lo perfecto, 10 peor a 10 mejor, para bien de todos» (*ibid.*, p. 153). En esta premisa mayor estriba el irracionalismo del racismo, del eurocentrismo, del etnocentrismo, del nacionalismo extremo («Nuestra nación es superior a toda otra nación»), etc. Es un argumento que cae en contradicción performativa.

2) el que las otras culturas «salgan» (el Ausgang kantiano) de su propia barbarie por el proceso moderno civilizador, constituye un progreso.[1]
3) Pero los subdesarrollados se oponen al proceso civilizador, y por ello es justo y necesario ejercer violencia hasta destruir dichas oposiciones.[2]
4) Por su parte, el violento guerrero moderno (que extermina indios, esclaviza africanos, etc.) piensa que es inocente, por cuanto ejerce la violencia por deber y virtud.[3]
5) Por último, las víctimas de la modernidad en la periferia (el exterminio de los indios, el esclavismo de africanos, el colonialismo de los asiáticos) y en el centro (la matanza de judíos, tercer holocausto)[4] son las «culpables»[5] de su propia victimación.

Este «mito irracional de la modernidad... se aplicará infaliblemente desde la conquista de América (genocidio del amerindio), al esclavismo africano, a la «guerra del opio» china ... hasta la invasión de Panamá (1990) o la Guerra del Golfo Pérsico (1991).[6]

---

1. «¿Qué cosa puede suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros [...] en hombres civilizados?» (*op. cit.*, p. 133).

2. «Y si rehúsan nuestro imperio (*imperium*) podrán ser compelidos por las armas a aceptarle, y será esta guerra [...] justa por ley natural» (*ibid.*, p. 135).

3. «De no hacerlo no cumpliremos la ley de la naturaleza ni el precepto de Cristo» (*op .cit.*, p. 137).

4. El «racismo» nazi fue mucho más notorio porque se volcó contra la misma Europa. El racismo contra los indios, contra los africanos y asiáticos hasta hoy, parecería ser menos irracional.

5. ¿No es este acaso el sentido «mundial» de la «inmadurez *culpable*» (*verschuldeten*) de Kant? Está claro que Kant encuentra una «culpabilidad» en la «Faulheit» y «Feigheit», pero ya antes se había proyectado sobre el indio una como natural ineptitud que lo investía de una «culpabilidad» cultural. Véase mi obra *1492: el encubrimiento del Otro*. Además Kant relaciona el clima templado con la raza blanca como superior, sobre aquellas que habitan regiones de climas tropicales, etc. La «culpabilidad» de los bárbaros estriba en su «oposición» a la modernización, cristianización. Jamás la modernidad puede comprender en la tal «oposición» un desesperado acto de afirmar su «Identidad» como alteridad.

6. En Panamá no se sentirá ninguna culpabilidad al «invadir» a un país soberano (personalmente yo no puedo defender a Noriega, pero con menos razones éticas a una «invasión»). En Irak se lanzaron más de cien mil toneladas de bombas sobre un pueblo inocente (una «crueldad» que Richard Rorty debería criticar), sin terminar con Hussein (que es la

Leemos en la *Monarquía indiana* de Torquemada sobre la conquista del imperio azteca mexicano:

> Murieron menos de cien castellanos, algunos pocos caballos [...] De los mexicanos murieron cien mil, sin los que perecieron de hambre y por peste.[1]

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

> La criatura racional (los indios) tiene aptitud natural para que se lleve [...], para que voluntariamente escuche, voluntariamente obedezca y voluntariamente preste adhesión [...] De manera que de su propio motivo, con voluntad de libre albedrío y con disposición y facultad naturales, escuche todo lo que se le proponga.[2]

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

causa parcial de los males). Los medios usados fueron desproporcionados si los fines eran de justicia. De todas maneras, ambas fueron «invasiones»: la primera (a Panamá) fue aceptada, la segunda (a Kuwait) no. Es un caso más de la doctrina de las «dos morales» (una hacia «adentro», la otra hacia «afuera»), frecuente en la modernidad desde 1492.

1. UNAM, México, 1975, t. 11, p. 312. Esto fue en 1521. En 1991 leemos en los diarios que murieron 125 «boys» y algo más de cien mil soldados irakíes en la Guerra del Golfo. ¡La misma proporción casi 500 años después, desde la misma lógica de la modernidad!

2. De *único modo* (1536, un siglo antes que el *Discurso del método* de Descartes), FCE, México, 1975, p. 71.

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

3. Exterioridad-Totalidad, *Lebenswelt-System*

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

Cuando, por ejemplo, J. Habermas habla de que la «*Lebenswelt*» sufre una «colonización» por parte de los «sistemas» económico o político, está indicando que dicha «*Lebenswelt*» guarda una cierta «exterioridad» y «anterioridad» con respecto al «sistema». Sería el caso concreto de una exterioridad (la «*Lebenswelt*») con respecto a una Totalidad (el «System» económico o político como autorreferente y autopoiético).[1]

Emmanuel Lévinas, en su obra *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*,[2] sitúa a la «Exterioridad» como en un ámbito trans-ontológico desde donde irrumpe «el Otro» (*Autrui*), como origen de la interpelación ética, como «pobre». Pero, en este caso, la contradicción Exterioridad-Totalidad es absolutamente *abstracta*, con respecto a todo «sistema» posible, incluyendo al «mundo» (en el sentido fenoménico hegeliano o existencial heideggeriano). Desde «más-allá» del horizonte del «mundo», el Otro irrumpe «en el mundo» exigiendo justicia. Es la posición ética por excelencia, el «cara-a-cara».[3]

En un nivel más concreto que el de Lévinas (pero mucho más abstracto que el «*Lebenswelt-System*» de Habermas), Marx situaba al «trabajo vivo (*lebendige Arbeit*)» como el «Nicht-Kapital»,[4] como la Nada

---

1. Véase Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988. En español una excelente introducción en Ignacio Izuzquia, *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría del escándalo*, Anthropos, Barcelona, 1990.

2. Nijhoff, La Haye, 1968.

3. Véase mi *Philosophie derBefreiung*, diversas ediciones (Argument, Hamburg, 1989), 2.1 y 2.4; en mi *Para una Ética de la liberación latinoamericana*, cfr. *Obras Selectas*, tomo 8 (tres volúmenes), Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012; y *en Método para una filosofía de la liberación*, cfr. *Obras Selectas*, tomo 7, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012.

4. Véase Grunndrisse, Dietz, Berlin, 1974, pp. 203.

(Nichts) fuera del capital, anterior al contrato. Leemos en los *Manuscritos del 44*:

> La existencia abstracta del hombre como un puro hombre de trabajo, que por eso puede diariamente precipitarse desde su plena nada (*Nichts*) en la nada absoluta (*absolute Nichts*), en su inexistencia social que es su real inexistencia.[1]

Ese «Otro» radical con respecto al capital es el «trabajo vivo» como «pobreza absoluta» (*absolute Armut*);[2] la persona, la subjetividad como «*Tatigkeit*», como «*Leiblichkeit*» del trabajador. En este sentido, sumamente abstracto, en su esencia, el capital es un sistema *aparentemente* autorreferente y autopoiético, porque, en realidad, «subsume» (la Subsuntion» es el acto por el que la «Exterioridad» se incorpora a la «Totalidad» o al «sistema» del capital en abstracto) formal o realmente[3] al «trabajo vivo» como «fuente[4] creadora[5] de su propio valor desde la nada»[6] del propio capital (momento hetero-referente y heteropoiético). De manera que contra Lukács, Marcuse u otros, la «Totalidad» no fue la categoría generadora y primera de Marx, sino la Exterioridad del «trabajo vivo» (que no es la «fuerza de trabajo ([*Arbeitkraft*]»[7]).

La «trascendentalidad» de la Exterioridad con respecto a la Totalidad, evidentemente, no tiene un sentido kantiano o apeliano. Es la transontologicidad de lo situado «más-allá» del horizonte del mundo, del

---

1. MEW, EB 1, pp. 524-525.

2. Grundrisse, p. 203.

3. Sobre la «Subsuntion» formal o real, véase mi obra *El último Marx (1863-1882)*, sobre el «Capítulo VI inédito» (pp. 33-49).

4. Como «Quelle» (en su sentido schellingiano) y no como «Grund» (en su sentido hegeliano).

5. Marx distingue entre «producir» desde el «fundamento» (*Grund*) y «crear» o «creación» (*Schöpfung*).

6. Sobre «la creación *aus Nichts*» véase mi obra *El último Marx (1863-1882)*, cap. 9.3: «El trabajo vivo como fuente creadora del valor» (pp. 368ss). Es decir, la «creación del plus-valor desde la nada del capital», de otra manera: desde más-allá del fundamento, indica que el capital no es autorreferente o autopoiético (esto es justamente el fetichismo, la pretensión de autorreferencia y autopoiesis del capital como sistema) para Marx.

7. *Véase El último Marx (1863-1882), pp. 162ss.*

sistema: el Otro como libre, incondicionado.[1] La «trascendentalidad» de la alteridad o exterioridad puede también aplicarse en el plano empírico.[2] Esta meta-categoría sirve a la «filosofía de la liberación» como negatividad radical con respecto a todo «sistema» trascendental (en el sentido kantiano o apeliano) o empírico: desde esta posición (la totalización de los sistemas como «fetichistamente» autorreferentes, cuando son sociales) puede descubrirse la dominación, la exclusión, la negación del Otro. Desde ese Otro negado parte la praxis de liberación como «afirmación» de la Exterioridad y como origen del movimiento de la negación de la negación.[3]

La «exterioridad» puede igualmente situarse en el nivel erótico —y en este caso recurriremos no ya a Marx sino a S. Freud[4]—, en el nivel pedagógico —y en este caso deberíamos recurrir a un Paulo Freire[5]—, o en otras dimensiones prácticas de la existencia humana, desde donde parte una filosofía de la liberación.

4. Comunidad de comunicación y «Comunidad de vida»

Deseo ahora tratar una tercera cuestión. Aceptando la denominación apeliana de «comunidad de comunicación» en un nivel lingüístico, me pregunto: ¿cómo podría denominarse, ahora, aquella comunidad que se presupone en todo «acto-de-trabajo» justo, cuando se fabrica un pro-

---

1. En nuestra ponencia «La razón del Otro» (en 1991 en México): «3.1. Exterioridad y comunidad de comunicación ideal», pudimos situar la exterioridad del Otro aun en el nivel trascendental de la «comunidad de comunicación ideal», cuando indicamos que las personas iguales, participantes de dicha comunidad, deben, además, respetar a cada miembro siempre «como Otro» (como origen potencial de un *nuevo* discurso). La «exterioridad» de Lévinas es abstracta, y por ello puede situarse en el nivel trascendentario empírico de Apel, en ambos. En el transcendental, como respeto y reconocimiento a la dignidad incondicionada ya la libertad del Otro; en el nivel empírico, como el «excluido», el «dominado», el «pobre».

2. En dicho artículo, «3.2. Exterioridad y comunidad de los científicos», y «3.3. Tipos concretos de *interpelación*. Desde los excluidos de las respectivas comunidades de comunicación hegemónicas».

3. Véase todo esto en mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, ya citada.

4. Véase «La erótica latinoamericana», en *Filosofía ética latinoamericana*, ahora *Obras Selectas*, tomo 8, vol. 1, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012.

5. Véase «La pedagógica latinoamericana», en *ibid.*, ahora *Obras Selectas*, tomo 8, vol. 2, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012.

ducto útil? La he llamado una «comunidad de vida» *Lebensgemeinschaft*) o «de productores». Es aquella comunidad que se presupone ya siempre a priori en todo «acto-de-trabajo»,[1] para la cual y desde la cual se produce, se fabrica un producto. Todo producto es «para otro» en comunidad. Como la «lingüisticidad (*Sprachlichkeit*)» (Gadamer) originaria, la «instrumentalidad» (*Werkzeuglichkeit*) es también un momento originario, ya que son dos los existenciarios fundamentales del ser-en-el-mundo, para expresarnos a partir de Heidegger. Dicha «comunidad de productores» o «de vida» no hace referencia a la comunicación, sino que es la comunidad que sirve de soporte al «acto-de-trabajo» como dirigido a la reproducción de la vida, de la vida humana. Marx nos habla de ella explícitamente, y como anticipándose a nuestras sospechas llega a escribir:

> La producción por parte de un individuo aislado, *fuera de la sociedad* [...] no es menos absurda que *la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan juntos y hablen entre sí.*[2]

Si el lenguaje presupone una «comunidad» no menos la «producción». En el nivel de la producción, en la dimensión económica, Marx cumplía la «crítica» desde la Exterioridad del «sistema-capital» en abstracto, desde el «trabajo vivo», Exterioridad presupuesta *a priori* ante todo *sistema* económico «posible» (la Totalidad levinasiana).[3] La «comunidad», en cambio, es un horizonte o momento ideal —el «tercer estadio» de los *Grundrisse*—:

> Las *relaciones de dependencia* (*Abhängigkeitsverhältnisse*) personal [...] son las primeras formas sociales [...]. La independencia personal fundada en la dependencia *respecto a las cosas* es la segunda forma[4] [...] La libre individualidad, fundada en el desarrollo uni-

---

1. En el «acto-de-habla» (*Speech act*) hay un contenido proposicional; en el «acto-de-trabajo» hay un contenido funcional. Y así pueden irse analizando las analogías.

2. *Grundrisse*, Cuad. 1, p. 6. Se trata, intuitivamente, del pasaje de una *económica* a una *pragmática*: de la producción y del lenguaje que, ambos, suponen una «comunidad».

3. Esta es la cuestión que bajo el título «Matriz generativa» de toda económica posible (como momento concreto económico de la «matriz racional» ético-filosófica todavía más abstracta: el No-ser como fuente creadora del Ser) hemos expuesto *en El último Marx (1863-1882)*, ahora *Obras Selectas*, tomo 17, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012, caps. 9 y 10, pp. 334-450).

4. Esta es la forma de la «*Lebenswelt*» colonizada por el «sistema» del capital; forma capitalista y fetichizada, que ha negado la relación comunitaria primitiva pero no ha alcanzado el tercer estadio.

> versal de los individuos y en la subordinación de su productividad *comunitaria* (*gemeinschaftlichen*), social, como patrimonio social, constituye el tercer estadio.[1]

El segundo estadio es la forma colonizada de la «*Lebenswelt*», que determina entre las personas una relación abstracta individual, una «relación social» no comunitaria.[2] Para Marx, el horizonte[3] «comunitario» o de la «comunidad», es la referencia necesaria «desde-donde» puede comprender su estado defectivo, poco desarrollado, negativo, fetichista: lo «social» como determinada relación interpersonal se la comprende desde la relación «comunitaria». Esta es una posición definitiva que simplemente se repetirá en el futuro. Veamos algunos ejemplos. En los Manuscritos del 61-63 hay frecuentes referencias. Una de ellas, hablando del «adorador de fetiches», Samuel Bailey, es cuando Marx escribe:

> [...] existen como corporalización del *trabajo social* [...] El trabajo contenido en ellas debe representarse como *trabajo social*, como trabajo *individual enajenado* (!) [...] conversión de los trabajos de los individuos privados contenidos en las mercancías en trabajos *sociales iguales* [...].[4]

Las referencias son aún más frecuentes en los *Manuscritos del 63-65*, especialmente en dos lugares: en el Capítulo 6 inédito, donde hay continuas reflexiones sobre el fetichismo (pero no exactamente en la

---

1. *Ibid.*, p. 85; 75.

2. «Las condiciones del trabajo que pone valor de cambio [...] son determinaciones sociales (*gesellschaftliche*) del trabajo o determinaciones del trabajo social (*gesellschaftlicher*), pero no social (*gesellschaftlich*) de cualquier manera (!), sino de un modo particular [...] del individuo único (*einzelnen*)» (*Zur Kritik* [1859], cap. 1; *MEW* 13, p. 19). «Algo que caracteriza al trabajo que pone valor de cambio es que la relación social de las personas (*gesellschaftliche Beziehung der Personen*) se presenta, por así decirlo, invertida (*verkehrt*), vale decir como una relación social de las cosas» (*ibid.*, p. 21). Para Marx, en este caso, «relación social» es una relación defectiva, negativa, no-comunitaria.

3. Marx, hablando de Ricardo, dice que estaba preso dentro del «horizonte (*Horizont*) burgués» (*ibid.*, p. 46). Es una categoría propiamente «fenomenológica» de gran importancia en nuestro tema.

4. *Op. cit.* folio 817 (en castellano *Teorías sobre la plusvalía*, FCE, México, t. III, pp. 115-116; MEGA II,3, p. 1318). Cada vez que ponemos «social», traducimos del alemán «gesellschaftliche».

distinción entre «social» y «comunitario»), y en el capítulo 7 del Manuscrito principal del libro III. En efecto, Marx escribe:

> El comando de los productos del trabajo pretérito sobre el plustrabajo vivo sólo dura mientras dure la *relación de capital* (*Kapitalverhältnis*), *esa relación social* (*soziale*) determinada en la cual el trabajo pretérito enfrenta, de manera autónoma y avasallante, al «*trabajo vivo*».[1]

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

> De hecho, *el Reino de la Libertad* (*Reich der Freiheit*) sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores;[2] con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, *más allá* (*jenseits*) de la esfera de la producción material propiamente dicha.[3]

Aquí debemos ya preguntarnos de qué puede tratarse ese «más allá» (trascendentalidad por definir) del «Reino de la necesidad» y de la producción material. Si se sitúa más allá de la historia o en ella como futuro, o si se sitúa trascendentalmente como un «horizonte» de comprensión, como idea regulativa, como un «ya siempre a priori presupuesto». Continúa el texto haciendo una referencia al tema de que, desde el salvaje hasta el hombre civilizado (siempre el «desarrollismo» anterior al gran «giro» del Marx tardío,[4] de todas maneras, aunque las necesidades sean satisfechas crecen al mismo tiempo, por lo que nunca pueden cumplirse acabadamente. Y continúa el mismo texto:

> La libertad en este ámbito sólo puede consistir en que el hombre socializado, los *productores asociados*, regulen *racionalmente*

---

1. Folio 315; cap. 24 de la edición de Engels (III/7, p. 509; MEW 25, p. 412).

2. Que serían del ámbito de la «razón instrumental»: en «cuanto a fines» *Zweckmässigkeit)*.

3. Todo el texto se encuentra en el capítulo 7 del *Manuscrito principal*, posteriormente cap. 48 de Engels (III/8, p. 1044; *MEW* 25, p. 828).

4. Véase mi obra *El último Marx*, *op. cit.*, cap. 7, pp. 243ss.

(*rationell*) ese intercambio suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control *comunitario* (*gemeinschaftliche*), en vez de ser dominados por él como por un poder ciego.

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

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

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

> La actividad social y el goce social no existen, ni mucho menos, en la forma única de una actividad *inmediatamente comunitaria* (*unmittelbar gemeinschaftlichen*) y de *goce inmediatamente comunitario*, aunque la *actividad comunitaria* y el *goce comunitario*, es decir, la actividad y el goce se *exteriorizan* y se afirman inmediatamente en real (*wirklicher*) *sociedad* con otros hombres, se realizarán dondequiera que aquella expresión *inmediata* de la socialidad se funde en la esencia de su ser y se adecue a su naturaleza.[1]

Lo que más llama la atención es la formulación: «se realizará donde quiera (*überall stattfinden*)...», que nos hace pensar en la manera como la «comunidad *ideal*» se realiza en la «comunidad *real*», empírica. Sólo ahora podemos enfrentarnos con el texto definitivo sobre el fetichismo publicado por Marx en 1873, el parágrafo 4 del capítulo 1 del libro I de *El capital*.[2] No repetiremos todo lo dicho, solamente citaremos alguno de los textos:

> Ese carácter fetichista del *mundo de las mercancías* [se trata de una fenomenología] se origina, como el análisis precedente lo ha

---

1. *Op. cit.*, III, VI: ed. cast. Alianza, p. 146: *MEW*, EB 1, p. 538.

2. Véase *El último Marx*, cap. 5.7.., en especial pp. 192-193. Sobre la historia del fetichismo de la mercancía, véase Thomas Marxhausen, «Die Entwicklung der Theorie des Waren fetichismus in Marx oekonomischen Schiften zwischen 1850 und 1863», en *Arbeitsblätter zur Marx-Engels Forschung*, 1 (1976), pp. 75-95.

demostrado, en el *peculiar carácter social* (*gesellschaftlichen*) del trabajo que produce mercancías.[1]

Como en los *Grundrisse* y en la *Contribución*, Marx parte criticando el solipsismo de las «robinsonadas»;[2] se refiere después, para hacer comprender el tema del fetichismo, a las comunidades pre-capitalistas.[3] En tercer lugar se refiere Marx a la «comunidad ideal» —y esto es perfectamente coherente con nuestra hipótesis interpretativa—:

> Imaginémonos[4] finalmente, para variar, una asociación de *hombres libres* (*freier Menschen*) que trabajen con medios de producción *comunitarios* (*gemeinschaftlichen*) y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza social [...] A los meros efectos de mantener el paralelo (*Parallele*) con la producción de mercancías, supongamos [...].[5]

Está claro que este ejemplo, esta idea regulativa sirve para, analógicamente (por paralelo o metafóricamente), aclarar el caso de la sociedad *empírica* que se intenta analizar: la capitalista («para una sociedad de productores, cuya relación *social* general de producción consiste [...]»[6]).

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

Hemos visto, entonces, que en el núcleo mismo del pensar de Marx se encuentra el tema de la «comunidad» (*Gemeinschaft*).[7] Esa «comunidad de productores» es la «condición de posibilidad trascendental» que se presupone ya siempre *a priori* al simplemente trabajar «honestamente», «seriamente» (Como en el caso de los hablantes o argumentantes,

---

1. *Op. cit.*, I/1, p. 89; *MEGA* II, 6, p. 103.

2. *Ibid.*, pp. 93-94; p. 107.

3. *Ibid.*, pp. 94-95; 107-108.

4. Obsérvese la expresión de «deseo», utópica, de describir una situación límite, trascendental.

5. *Ibid.*, p. 96; p. 109.

6. *Ibid.*, p. 96; p. 109, 24ss..

7. Véase además de lo dicho, mi obra *La producción teórica de Marx*, cap. 4.2 (pp. 87ss); 14.4 (pp. 291ss.); 17.4 (pp. 355ss.); en esta obra véase en cap. 1.1 y 3.2.a., pero también en «La Introducción de la *Transformación de la Filosofía* de K.-O. Apel y la Filosofía de la Liberación», en *Obras Selectas*, tomo 21, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012, cap. 2.

en Apel o Habermas). En efecto, toda persona que efectúe *honestamente* un «acto de-trabajo» lo hace, evidentemente, como un medio para reproducir la vida humana, comunitaria. Si intentamos sólo reproducir cada uno *su* vida, como experiencia «solipsista» (reproducir *mi* vida), significa que ya se está determinado por un «sistema» que lo ha colonizado: el «modo de *producción* capitalista». De manera que el mero acto-de-trabajo *honesto* presupone una comunidad de productores de la vida humana. Por ello podemos copiar un texto de Apel aplicándolo a nuestro problema (cuando Apel habla de «argumentar» nosotros escribimos «trabajar»), etc.:

> Quien *trabaja* [...] puede ser conducido a reconocer o convencido a través de la autorreflexión, de que necesariamente en *tanto productor*, ya ha reconocido una *norma ética*.[1]

La norma básica ética puede enunciarse, aproximadamente: teniendo en cuenta la dignidad de la persona, la respeto al efectuar el acto *x*. Puede *x* ser un acto-de-argumentar (o acto-de-habla discursivo) o un acto-de-trabajo. ¿Por qué digo que al trabajar seria u honestamente se presupone ya siempre *a priori* la *norma ética*? Porque así como el argumentador no impone su «razón» por la fuerza sino que pretende convencer con argumentos, de la misma manera el que trabaja no intenta conseguir el producto necesario por la fuerza o por el robo, sino por su propio trabajo. Es decir, respeta a la otra persona y la considera igual a sí misma, por lo que se empeña en trabajar así como el Otro trabaja en lo nuestro. Pero, honestamente (y no en un «sistema» distorsionado «solipsistamente» como el capitalista), se trabaja en la producción de un producto que es «nuestro», que será «distribuido» por «nosotros», para ser consumido por cada uno de los miembros de la comunidad (cuyo mejor ejemplo es la «fiesta»):[2]

> Esta norma ética puede ser explicitada de la siguiente manera: El que *trabaja* ya ha testimoniado *in actu*, y con ello reconocido, que la razón práctica es responsable del actuar humano, es decir, que las

---

1. El texto se encuentra en «Notwendigkeit, Schwierigkeit nd Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik [...]», IV; en trad.cast. *Estudios éticos*, p. 161. Si se trabaja, y no se roba o se obliga a que otro trabaje por nosotros, es decir, si uno se decide a trabajar, reconoce en el acto mismo que todos los demás son iguales y personas que merecen el fruto de su trabajo como uno mismo.

2. Véase mi *Filosofía de la liberación*, 4.3.9.6 y 4.4.9.2-4.4.9.3. En *Obras Selectas*, tomo II, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012.

> pretensiones de *justicia*, pueden y debe ser satisfechas a través de *actos-de-trabajo*, no sólo técnicamente adecuados, sino prácticamente justos.

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

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

Para resumir, podría afirmar que la filosofía de la liberación piensa que la «condición absoluta *pragmática* de toda argumentación» (y por ello de toda comunidad de comunicación) es el *factum* de la razón de que el «sujeto esté vivo» (mal podría un sujeto muerto argumentar). Con respecto a la «vida» real (y por ello igualmente trascendental del sujeto posible) la *económica*[1] (*Oekonomik* y no «economía» o *Wirtschaftswissenschaft*) es una condición igualmente trascendental pragmática. Que se argumente sobre la económica (*ordo rationis*) en la comunidad de comunicación no significa que pueda ser su a priori (*ordo realitatis*). Volveremos en el futuro sobre el tema.

---

1. Entendemos por tal la pertenencia presupuesta idealmente de todo ser humano, por ser tal, a una «comunidad de productores/consumidores» donde se reproduce la vida como condición del carácter de «viviente».

II

Hermenéutica y Liberación

De la «fenomenología hermenéutica» a una «filosofía de la liberación» (Diálogo con Ricoeur)[1]

Nuestra estrategia argumentativa consistirá en seguir paso a paso el pensamiento de Paul Ricoeur (nace en Valence en 1913), que conocemos como lector y alumno suyo en La Sorbona desde comienzos de la década de 1960, para lentamente detectar las diferencias y las posibilidades constructivas de un diálogo mutuamente creador.

1. Siguiendo paso a paso el proyecto filosófico de Ricoeur

Pienso que no hay nada mejor para seguir sus pasos que su propio testimonio:

> «J'aimerais caractériser la tradition philosophique dont je me réclame par trois traits: elle est dans la ligne d'une philosophie réflexive; elle demeure dans la mouvance de la phénoménologie husserlienne; el le veut être une variante herméneutique de cette phénoménologie».[2]

Tenemos entonces los tres niveles —tanto de profundidad como de un cierto desarrollo inicial biográfico del autor—. De Jean Nabert[3] toma

---

1. Ponencia presentada en Nápoles, en abril de 1991, en el seminario sobre «Filosofía y Liberación, en Diálogo con Paul Ricoeur», publicado en *Filosofia e liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*, Capone Editore, Lecce, 1992, pp. 78-107.

2. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II (= TA), Seuil, Paris. 1986, p. 25.

3. Véase el prefacio de Ricoeur a la obra de Nabert, *Eléments pour une éthique*, Aubier, Paris, 1962; y el artículo «L'acte et le signe selon Jean Nabert», aparecido primeramente en *Les études philosophiques*, 17 (1962), pp. 339-349 (después en *Le conflit*

Ricoeur su filosofía «reflexiva»[1] —primer nivel—. De Husserl,[2] evidentemente, heredará la fenomenología, practicada de manera creadora —segundo nivel—. Por último, y esto es esencial en la biografía filosófica de nuestro filósofo, subsume la fenomenología en una posición hermenéutica, que pudiéramos llamar definitiva en Ricoeur. Ese «viraje» se produce ya entre el primero y el segundo volúmenes de *La philosophie de la volonté*.

En efecto, en el primer volumen, sobre *Le volontaire et l'involontaire,*[3] se ve todavía que nos encontramos en el momento reflexivo-fenomenológico, de una descripción-comprensión eidética de la experiencia de lo emocional, del querer, del deseo, del yo vivo, de la existencia del cuerpo, de las «peripecias de la libertad». En el segundo volumen, *Finitude et culpabilité*, tomo 1, el hombre, desproporción y contradicción entre el infinito de la voluntad y lo finito de la inteligencia, exige de una filosofía que describa lo «patético de la miseria». Pero sólo en el tomo 2, en La *symbolique du mal* (1960), bajo la influencia de Mircea Eliade, entre otros, irrumpe la fenomenología hermenéutica del Ricoeur definitivo —tercer nivel—. «Le symbole donne a penser»[4] será el lema. Hermenéutica que debería desembocar en una ética, en una política, pro-

des interprétations. Essais d'herméneutique (= CI), Seuil, Paris, 1969, pp. 211-221). Nabert, en la descendencia de Maine de Biran, piensa —nos dice Ricoeur— que «les opérations de la conscience agissante sont irréductibles à celles qui règlent la connaissance et la science, et l'analyse reflexive appliquée à l'action doit être soustraite á l'hégémonie de la critique de la connaissance» (CI, p. 212), Ricoeur comenta: Es la «rèintegration du *Cogito* objectif à l'intérieur de la conscience active et productrice que Nabert attend l'équilibre final de la philosophie reflexive» (*Ibid.*, pp. 212-213).

1. Que atraviesa su vida filosófica desde sus primeras obras hasta la última, cuando en *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990 (obra que recibí de sus manos gentilmente en Chicago en abril de 1990), al comienzo del prefacio escribe: «La premiere intention est de marquer le primat de la mediation réflexive sur la position inmédiate du sujet...» (p. 11).

2. Su traducción, con larga introducción, de *Idées directrices pour une Phénoménologie*, Universitè de Paris, Paris, 1950 (obra que recibí de sus manos en 1964 en La Sorbona), es una muestra de su conocimiento en la materia. Ricoeur permanecerá fiel a la fenomenología hasta hoy, en un sentido de profundidad personal particular.

3. La obra *La philosophie de la volonté* (Aubier, Paris, 1950-1960) consta de dos volúmenes, el último de ellos tiene dos tomos: *Finiture et cumpabilité, I. L'homme fallible*, y *2. La symbolique du mal*. Antes de estas obras Ricoeur había escrito *Karl Jaspers* en 1947, y *Gabriel Marcel y Karl Jaspers*, en 1948. Por cierto ambos autores (Jaspers y Marcel) influenciarán a Ricoeur. Mientras que no se ve tan evidente la influencia de su amigo Emmanuel Mounier (al menos en la obra filosófica de este tiempo).

4. *La Symbolique du Mal*, pp. 323 ss.

metida... pero quizá nunca cumplida. En este sentido, la obra corta, paralela a sus libros mayores, pero de gran resonancia en el plano concreto, fue *Histoire et vérité*,[1] que ayudaba al militante a comprender la historia —en especial a los ligados a la revista *Esprit*, que era mi caso—.

El próximo paso sistemático la deja Ricoeur claramente indicado:

> [Es] le *long détour* par lequel je reprend à nouveaux frais le problème laissé en suspens à la fin de ma *Symbolique du Mal*, à savoir le rapport entre une herméneutique des symboles et *une philosophie de la réflexion concrète*.[2]

La «vía larga» ha comenzado («le long détour») —contra la «vía corta» ontológica de Heidegger— de la hermenéutica del «deseo», de los símbolos, de la cultura.[3] Para ello Freud era un autor crítico insustituible, que Ricoeur sabe aprovechar magníficamente. Es la *linguistic turn* en Ricoeur, «la recherche d'une grande philosophie du langage».[4] Lo que interesa al fin no es «le rêve [...], mais le *texte du rècit du rêve*».[5]

En 1969 aparece el conjunto de trabajos cortos, como el «adiós» a Francia, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*.[6] Teniendo como interlocutor al estructuralismo, afirmando siempre la importancia de la filosofía reflexiva, pero también como comprensión del contexto histórico, la hermenéutica del lenguaje es igualmente de la historia: fenomenología hermenéutica, hermenéutica fenomenológica. El

---

1. Seuil, Paris, 1955.

2. *De l'interprétation. Essai sur Freud (= Freud)*, Seuil, Paris, 1965, p. 8.

3. Gran impacto causó en nosotros el corto artículo sobre «Civilisation universalle et cultures nationales», publicado primero en *Esprit*, y posteriormente en la segunda edición de *Historie et verité*, Seuil, Paris, 1964, pp. 274-286.

4. *Freud*, p. 13. Sólo desde la salida de Francia posterior al 1968, le dará a Ricoeur la oportunidad de abrirse globalmente al pensar anglosajón. Por el momento era la «logique symbolique, une science exégétique, une anthropologie, une psychanalyse [...] qui sont capables d'embrasser comme une unique question celle du remembrement du *discours humain*» (*Ibid*., p. 13-14). Puede verse claramente el proyecto hermenéutico de Ricoeur.

5. *Ibid*., p. 15. De todas maneras el proyecto profundo sigue en pie. «Méthode herméneutique et *philosophie réflexive*» (Ibid., cap. III, p. 45ss). Sobre la temática de este libro doy cuenta, parte por parte, en el tomo III de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Edicol, México, 1977: «La erótica latinoamericana» (pp. 50-122).

6. Seuil, Paris.

«modelo lingüístico» debe referírselo a la «antropología estructural», a través del «problema semántico» del «doble sentido». Ahora no es sólo Husserl, es también Heidegger que se hace presente (la hermenéutica es también ontológica).[1]

Cuando en 1975, año en el que comienza mi exilio en México, aparece *La métaphore vive*,[2] puede verse la riqueza que su «exilio» le permite acumular a Ricoeur —Louvain, Paris-X, Chicago—. El mismo filósofo nos da a conocer su intención profunda:

> Trois préocupations majeures s'y font jour: [...1] La diversité et l'irréductibilité des *usages* du langage[3]. [...2] Un souci de *rassembler* les formes et les modalités dispersées du jeu de raconter. [...3] Le *texte* [est] l'unité linguistique cherchée [...].[4]

La «metáfora», como el *récit*,[5] más allá de la *palabra* y la *frase*, y en *el discurso poético*, se encuentra «au service de la fonction poétique, cette stratégie de discours par laquelle le langage se dépouille de sa fonction de description directe pour accéder au niveau mythique où sa fonction de découverte est libérée».[6] Por «referencia» a un «doble sentido» la metáfora abre así un mundo nuevo de sentido.[7] Ricoeur incorpora ahora a los filósofos anglosajones y analíticos en general (Strawson, Austin, Searle,

---

1. «Une nouvelle ontologie herméneutique» (*TA*, p. 34).

2. Seuil, París. Esta obra debe considerarse paralelamente a *Temps et récit, I*.

3. Agrega Ricoeur: «Dès le début on peut donc voir que je m'apparente à ceux qui, parmi les philosophes analytiques, résistent au réductionisme selon lequel les langues bien faites devraient mesurer le prétension au sens et à la vérité de tous les emplois *non logiques* du langage» (*TA*, pp. 11-12).

4. *TA*, pp. 11-13.

5. «La métaphore [... comme] le récit [...] relévent du même phénomène central *d'innovation* sémantique » (*Temps et récit*, I, Seuil, Paris, 1983, p. 11). Lo que nos interesará, en una *Filosofía de la Liberación*, es justamente ese aspecto de «novedad», «innovación», que es liberador del lenguaje.

6. *Ibid.*, p. 311. Esta «liberación» de la novedad que la metáfora *abre* es importante para un discurso «*liberador*».

7. En este sentido estricto ricoeuriano hemos tratado en nuestra última obra *La teología «metafórica» de Marx*, no sólo las «metáforas» religiosas en la obra económica de Marx: sino que hemos tomado todas esas «metáforas» en su lógica, y hemos concluido que puede hablarse de una auténtica teología «metafórica» (una «Teología de la Liberación» explícita, pero «metafórica», en la obra económica definitiva de 1857 a 1882 de Marx).

Grice, Greimas, Propp, Black, Jakobson, Richards, etc.), pero sin perder el horizonte propiamente filosófico fenomenológico de la cuestión.[1] La impresionante trilogía de *Temps et récit,*[2] nos muestra al Ricoeur maduro. En el primer tomo, desde Agustín y Aristóteles, siguiendo algunas hipótesis de *Histoire et vérité*, Ricoeur describe, desde la temporalidad, el *récit de l'histoire*, cuasi-narrativo aun en la historia científica explicativa. «Le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative; en retour le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle».[3] Sobre el *récit de fiction* se extiende todo el segundo tomo,[4] sobre la rúbrica del cuento popular, la epopeya, la tragedia, la comedia y la novela moderna; diversos modos de la mise en intrigue. En toda una *poétique du récit* que permite comprender el momento productor de la narración ficticia. Por último, en el tomo III,[5] se articulan ambos *récits* (el histórico y el ficticio), para concluir con un resultado fenomenológico-hermenéutico:

> «La temporalité ne se laisse pas dire dans le discours direct d'une phénoménologie, mais requiert la médiation du discurs indirect de la narration».[6]

Si la *mímesis I* es lo dado en la acción humana cotidiana, la *Lebenswelt* que ya siempre presupone una pre-comprensión,[7] la *mímesis II* es la poiética del discurso como «operación de la configuración»,[8] que parte siempre de la *mímesis I*. Por su parte, la *mímesis III* es ahora el retorno: de la obra y el texto producido hacia el oyente o lector,[9] que debe interpretar hermenéuticamente el sentido (como Gadamer lo mostrara en *Verdad y método*). Este es el tema de la obra ya citada, *Du texte à l'action*, del 1986.

---

1. *Ibid.*, pp. 323ss.
2. Seuil, Paris, t. I-III, 1983-1985.
3. *Ibid.*, p. 17.
4. *Le configuration du temps dans le récit de fiction*, Seuil, Paris, 1984.
5. *Le temps raconté*, Seuil, Paris, 1985.
6. *Ibid.*, p. 349.
7. *Temps et récit*, I, p. 87ss.
8. Ibid., pp. 101ss.
9. «Mimesis III marque l'intersection du monde du text et du monde de l'auditeur ou du lecteur» (Ibid., p. 109).

En efecto, esta última obra cierra el ciclo abierto por *Temps et Récits, I*. Explica el sentido de la fenomenología hermenéutica,[1] el cómo es fenomenología y en qué sentido es hermenéutica. Analiza el pasaje del lenguaje como «discurso», como «obra», y como «texto»,[2] para de inmediato intentar el «regreso» o la «aplicación» de la hermenéutica fenomenológica a la acción,[3] y así como en el discurso la metáfora era un ámbito de «innovación semántica», de la misma manera la «imaginación» juega un papel fundamental en la acción creadora (en el imaginario social es toda la cuestión de la utopía, de la «iniciativa», etc.).[4] La obra concluye con una apertura hacia la cuestión ideológica, utópica y política.[5]

Como para cerrar su obra, pero ahora desde el origen mismo de su proyecto filosófico como «filosofía de la reflexión», aparece su libro de 1990 *Soi-même comme un autre*[6] —que, por una parte, recuerda todavía a Nabert, y, por otra, pareciera una polémica contra Lévinas—. Sin poder reconstruir todo el discurso ricoeuriano, quiero atenerme para terminar a una sola cuestión, sugerida en el título mismo de la obra:

> «Je voudrais montrer essentiellement qu'il est impossible de construire de façon unilatérale cette dialectique, soit que l'on tente avec Husserl de dériver l'alter ego de l'ego, soit qu'avec E. Levinas on réserve à l'Autre l'initiative exclusive de l'assignation du soi á la responsabilité. Une conception croisée de l'altérité reste ici a

---

1. Primera parte, pp. 39ss.

2. En pp. 103ss. Magníficas son las páginas sobre «Qu'est-ce qu'un texte?» (pp. 137ss).

3. Comienza ese «retorno» desde las páginas 168: «Théorie de l'action» y en especial: «Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un text» (pp. 183ss).

4. *Ibid.*, pp. 217-277. Debo indicar que para una Filosofía de la liberación estas reflexiones son de interés –si se saca a la «iniciativa» toda referencia a la «iniciativa privada» del mercado y la competencia capitalista.

5. *Ibid.*, pp. 281-fin. Es aquí donde hay unas líneas sobre la cuestión de la relación entre la ética, la política y la economía, a partir de las obras de Hannah Arendt y Eric Weil (pp. 393ss.), y en posición crítica contra Marx —por haber descuidado «lo político»—. Es interesante indicar que Domenico Jerolino había anticipado esta problemática en su obra *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Procaccini, Napolí, 1984, p. 185: «Dalla poética della libertà è da attendersi un'etica e forse anche una política della liberazione (una política come disciplina filosófica): sarebbe anche possibile cercare i precorrimenti e le prefigurazioni di tale ética e di tale política tra gli scritu del Ricoeur». Y sugiere todo el tema de la ideología, la utopía, etc., «come practica liberatrice» (p. 188).

6. Seuil, Paris.

> concevoir, qui rende justice alternativement au primat de l'estime de soi et à celui de la convocation par l'autre a la justice [...]».[1] «Or le thème de l'extériorité n'atteint le terme de sa trajectoire, á savoir l'éveil d'une réponse responsable à l'appel de l'autre, qu'en présupposant une capacité d'accueil, de discrimination et de reconnaissance, qui relève à mon sens d'une autre philosophie du Même [la de Ricoeur] que celle à laquelle réplique la philosophie de l'Autre».[2]

De todas maneras, al final, la ética (de convicción) y la política (de responsabilidad) siempre sugeridas no llegan a ser construidas —mucho menos la económica, que nunca fue intentada—. El sujeto (el «soi même») de la narración no llega a clarificarse como sujeto de la acción política transformadora, ético liberadora, pero, en cambio, nos dará un inmenso material hermenéutico para la descripción de la identidad de las culturas, aun en el nivel popular, para el diálogo intercultural, desde una narratividad cotidiana y poética metafórica y ficticia.

2. Hacia una simbólica latinoamericana (hasta 1969)

Desde 1952, en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), cursé en siete oportunidades el programa de ética (de inspiración aristotélica, tomista, fenomenológica, en la tradición de Max Scheler o D. von Hildebrand). Leíamos Aristóteles en griego, Agustín o Tomás en latín, Descartes o Leibniz en francés, Scheler o Heidegger en alemán. Seguidores democráticos de Jacques Maritain —contra el fascismo derechista de nuestros profesores—, conocimos pronto a Emmanuel Mounier. Mi doctorado en Madrid (1957-1959) sobre *El bien común* (desde los preso-críticos a Kelsen), con Maritain contra Charles de Konnick, me abrió a la filosofía política. El descubrimiento de la miseria de mi pueblo, percibido desde mi niñez en el campo casi desértico, me llevó a Europa e Israel. Descubría, como indicaba el filósofo mexicano Leopoldo Zea en su obra *América en la historia* (1957), que América Latina está fuera de la historia. Era necesario, desde su pobreza, encontrarle un lugar en la historia mundial, descubrir su ser oculto.

---

1. *Op. Cit.*, p. 382.

2. Ibid., p. 391. En otro lugar escribe Ricoeur: «Tentons, por conclure, de prende une vue d'ensemble de l'éventail entier des attitudes déployées entre les deux entrèmes de l'assignation à responsabilité, ou l'initiative procède de l'autre, et de la *sympathie por l'autre souffrant*, où l'initiative procède du soi aimant [...] ». Ibid., pp. 224-225.

Cuando en 1961, de retorno de dos años de experiencia de trabajo manual en Nazaret (Israel) (1959-1961), donde hablaba el hebreo junto a los árabes palestinos, y comencé mis estudios en Francia, *La symbolique du mal* fue la primera obra que medité profundamente. Se transformó en el fundamento mismo de mi proyecto filosófico latinoamericano.

Siguiendo los cursos de Ricoeur en La Sorbona, emprendí el camino de la «vía larga». Repasé mi tesis doctoral y escribí, como hermenéutica de los símbolos —en vista de una fenomenología hermenéutica de la «cultura» latinoamericana—, *El humanismo helénico*.[1] Era una antropología, una ontología y una ética indoeuropea, donde se mostraba el dualismo cuerpo-alma, la soledad del contemplativo, la ética de la ascesis (el «mito prometeico» trágico sin historia), el monismo del ser. Era una crítica filosófico-hermenéutica antihelénica. En 1964 escribía mi segunda obra, iniciada en Israel: *El humanismo semita*,[2] donde en la misma tradición filosófico-hermenéutica, me instalaba en la tradición de Rosenzweig y Buver,[3] siguiendo el análisis de una antropología «carnal» (la «*basar*» hebrea) unitaria, una metafísica creacionista y una ética política de compromiso por la justicia. El «núcleo ético-mítico»[4] semita se constituía así (desde el «mito adámico», dramático instaurador de la «historia») en el punto de partida de la «cultura latinoamericana» poste-

---

1. Escrita en Francia en 1962, pude editarla en EUDEBA, Buenos Aires, 1975, en el momento del golpe militar. En las bodegas de la Editorial de la Universidad de Buenos Aires estuvieron escondidos los paquetes de la obra impresa. Sólo en 1984 fueron puestos en las librerías, cuando cayó la dictadura militar por la guerra de las Malvinas, ya que mis obra no podían ser vendidas ni distribuidas por correo, ya que mi nombre estaba en la lista negra de los indeseables por la dictadura. Yo llevaba ya nueve años de exilio en México. En el prólogo escribíamos: «... siguiendo a Paul Ricoeur, podemos decir que no es sólo una visión teórica del mundo, sino también una postura existencial concreta, un modo de comportarse (*Ethos*)» (p. IX). Nuestro intento era «tratar adecuadamente el mundo prefilosófico actual en nuestra América, que es el objeto último de nuestras investigaciones» (p. XII). En el tomo 4 de mis *Obras Selectas*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012, se reedita, corregidos, *El humanismo helénico* y *El humanismo semita*.

2. EUDEBA, Buenos Aires, 1969 (editada, paradójicamente, antes de la que había escrito antes). En las «Hipótesis de investigación» terminábamos: «Pretendemos fundar los valores de nuestra propia cultura [... tarea] de gran necesidad para abarcar los supuestos de nuestro mundo latinoamericano» (p. XII).

3. En esa época no sabía de su origen en Schelling y Feuerbach.

4. Concepto usado por Ricoeur en el nombrado artículo sobre «Civilisation universelle et cultures nationales», que practiqué mucho en mis descripciones históricas posteriores, y que llegará a usarse en los Documentos de los obispos reunidos en Puebla (1979), sin conocerse que me tocó introducirlo a partir de Ricoeur en la cultura filosófica latinoamericana.

rior. En 1964 organizamos con estudiantes que vivían en toda Europa, unas «Semanas Latinoamericanas» —que posteriormente fueron publicadas en *Esprit*.[1] Personalmente le pedí a Ricoeur que hablara sobre «Taches de l'educateur politique». Entre otras cosas nos dijo:

> *«Il me semble d'abord que la tâche majeure des éducateurs est d'intégrer la civilisation technique universelle à la personnalité culturelle, telle que je l'ai définie plus haut, à la singularité historique de chaque groupe humain».*[2]

Estas propuestas fueron tomadas por nosotros muy en serio. Eran un proyecto filosófico-político generacional. En 1965, en Münster, escribía un libro sobre historia latinoamericana (ya que efectué una tesis sobre el tema en La Sorbona con Robert Ricard) que se editó en 1967 en el momento de mi regreso a América Latina (después de diez años en Europa, en ese año), donde expresaba:

> Toda civilización tiene un *sentido*, aunque dicho sentido esté difuso, inconsciente y sea difícil de ceñir. Todo ese sistema se organiza en torno a un núcleo *(noyau) ético-mítico* que estructura los contenidos últimos intencionales de un grupo que puede descubrirse por la hermenéutica de los *mitos* fundamentales de la comunidad.[3]

---

1. Bajo el título de «Amérique Latine et conscience chrétienne», Juillet-Aout 1965. En mi artículo «Chrétientés latino-américaines», pp. 2-20, puede verse la influencia ricoeuriana cuando se dice: «Tout système de civilisation s'organise autour d'une substance, d'un foyer, d'un *noyau éthico-mythique* (valeurs fondamentales de groupe), qui peut être mis à jour grâce à l'herméneutique des *mythes de base* de la communauté, la philosophie de la religion étant, A cet effect, un des instruments indispensables» (pp. 3-4). «... ce travail de discernement phénoménologique n'a pas été réalisé jusqu'à» (p. 5). Este artículo, desarrollado, apareció como librito posteriormente (*América Latina y conciencia cristiana*, IPLA, Quito, 1970), con un nuevo trabajo: «Hipótesis para el estudio de la cultura latinoamericana» (pp. 63-80). En mi obra *América Latina: Dependencia y liberación*, García Cambeiro, Buenos Aires, 1974, aparecen artículos míos desde 1964, donde puede verse la influencia ricoeuriana en el análisis de la cultura latinoamericana. Publicamos estos trabajos en el tomo 6 de mis *Obras Selectas*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012.

2. Artículo citado, en *Esprit*, 7-8 (1965), p. 91. En esa «Semana» hablaron igualmente Claude Tréstmontan, Yves Congar, Josué de Castro, Germán Arciniegas (aunque no se publicó su trabajo), etc. En 1965 publicaba en la revista de Ortega y Gasset en Madrid, *Revista de Occidente*, un artículo titulado «Iberoamérica en la historia universal» (abril, 1965, pp. 85-95), en el mismo sentido.

3. «La civilización y su núcleo *ético-mítico*», en *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*, Estela, Barcelona, 1967, p. 28.

Como profesor de filosofía e historia de la cultura (1967) en la Universidad Nacional de Resistencia (Argentina), escribí un curso completo, todavía inédito, sobre *América Latina en la Historia Mundial*, donde desarrollé íntegramente una visión hermenéutica de América Latina desde el Asia, en su primera historia, y desde Europa, desde el 1492. La conferencia dictada en 1966, en una primera estadía de regreso en Argentina, titulada «Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal»;[1] fue una verdadera declaración de principios hermenéutica. Aplicaba, con numeroso material positivo, un análisis de la «civilización» universal técnica, desde la historia de la «cultura latinoamericana» como todo, y en ella las historias «nacionales».

Con materiales acumulados durante años escribí en Mendoza, en 1968, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*,[2] cuyo subtítulo indicaba: «Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América». Cerraba así la trilogía: la hermenéutica antropológico-ética de los griegos, semitas y cristianos. La Cristiandad pasaba así de la reconquista de España a la conquista de América. Se trataba del «choque» de visiones del mundo (de los semitas en el mundo helenístico al comienzo del cristianismo, como propedéutica del «choque» que realizarían las cristiandades europeas en el mundo colonial).

Era justamente este «choque» entre los «mundos» europeo y amerindio (caribe, azteca, chibcha, inca, etc.) lo que me venía preocupando. Era el enfrentamiento entre dos «mundos»; la dominación del uno sobre el otro; la destrucción del mundo amerindiano por la conquista en nombre del cristianismo. Todo esto pondría en crisis el modelo ricoeuriano, apto para la hermenéutica de *una cultura*, pero no tanto para el enfrentamiento *asimétrico* entre varias culturas (una dominante y las otras dominadas).

---

1. En rotaprint, Universidad Nacional de Resistencia, 1966. Posteriormente publicada repetidas veces, por ejemplo, bajo el título de «Cultura, cultura popular latinoamericana y cultura nacional», en Cuyo (Mendoza, Argentina), 4 (1968), pp. 7-40. Apareció también en *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, 1974, pp. 205ss. En agosto de 1968 dictaba un curso sobre «Cultura latinoamericana» (Villa Devoto, Buenos Aires), inédito, que comenzaba sobre: «I. Para una filosofía de la cultura. Civilización, núcleo de valores, ethos y estilo de vida» (pp. 33ss). Estos estudios han sido recogidos en los tomos 2 y 3 de mis *Obras Selectas*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012.

2. Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974. Ahora en el tomo 5 de mis *Obras Selectas*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012.

3. El origen de la filosofía de la liberación (1969-1976)

Desde mi vuelta a América Latina, procedente de Europa, la situación política desmejoraba. Los alumnos pedían de los profesores mayor claridad política. La dictadura de Onganía en Argentina tenía cada vez mayor oposición de los grupos populares. En 1969 se produce el «Cordobazo» (la ciudad de Córdoba es tomada por estudiantes y obreros, reproduciéndose lo acaecido en México, París o Frankfurt en el año anterior). La «teoría de la dependencia» hacía su camino, mostrando la asimetría centro-periferia económica entre el desarrollo del Norte como causa del subdesarrollo del Sur. Fals Borda publica *Sociología de la liberación* en Colombia; Augusto Salazar Bondy da a conocer *¿Existe una filosofía en América Latina?*, donde liga la imposibilidad de una filosofía auténtica a la situación estructural de neocolonias dominadas. Estábamos dictando un curso de *Ética ontológica*[1] en la línea heideggeriana en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza), cuando un grupo de filósofos descubrimos la obra de Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*. Mi ética ontológica se transformó en *Para una ética de la liberación latinoamericana*;[2] el tránsito se sitúa exactamente entre los capítulos 2 y 3. En los dos primeros capítulos venía exponiendo una ética ontológica (inspirada en Heidegger,

---

1. Dictamos un curso preparatorio sobre *Para una de-strucción de la historia de la ética*, publicado tres años después en Editorial Ser y Tiempo, Mendoza, 1972. Iba a estar seguida de dos tomos sobre historia que nunca se publicaron. Véase el tomo 2 de mis *Obras Selectas*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012.

2. Se publicaba en 1973, Siglo XXI, Buenos Aires, tomos I y II. El lomo III aparecería en el exilio de México, en Edicol, 1977. Los tomos IV y V en USTA, Bogotá, 1979-1980. Los cinco tomos fueron escritos de fines de 1969 a mayo de 1975, mes en el que comenzó mi exilio, después de que el 2 de octubre de 1973 fui objeto de un atentado de bomba, que explotó en frente de mi casa y mi biblioteca en Mendoza. Los tiempos de torturas, muertes, desapariciones en manos de la extrema derecha habían comenzado. Eduard Demenchonok acaba de publicar en Moscú un comentario a la clase que di el día posterior a la bomba sobre la *Apología* de Sócrates (publicada al final de mi obra *Introducción a una filosofía de la liberación*, Extemporáneos, México, 1977, al final). La situación política de Sócrates, los motivos de su condenación a muerte eran muy semejantes a los míos: se le acusaba de «envenenar la mente de los jóvenes», a él con el ateísmo, a mí con el marxismo (analogías impactantes por lo injustificadas e ideológicamente esgrimidas, ambas, contra la filosofía como crítica). Leí línea por línea, la *Apología* y la fui aplicando a la situación argentina del 1973. Véase su publicación actualizada en el tomo 8, en tres volúmenes, de mis *Obras Selectas*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012.

Aristóteles, etc.), la «vía corta» de Ricoeur. El capítulo 3 se titula: «La exterioridad meta-física del Otro»[1] ¿Por qué Lévinas?

Porque la *experiencia originaria* de la filosofía de la liberación consiste en descubrir el «hecho» masivo de la dominación, del constituirse de una subjetividad como «señor» de otra subjetividad, en el plano mundial (desde el comienzo de la expansión europea en 1492: hecho constitutivo originario de la «Modernidad»), centro-periferia; en el plano nacional (élites-masas, burguesía nacional-clase obrera y pueblo); en el plano erótico (varón-mujer); en el plano pedagógico (cultura imperial, elitaria, versus cultura periférica, popular, etc.); en el plano religioso (el fetichismo en todos los niveles); etc. Esta «experiencia» originaria —vivida por todo latinoamericano aun en las aulas universitarias europeas de la filosofía—, quedaba mejor indicada en la categoría de «Autrui» (otra persona como Otro), como *pauper*.[2] El pobre, el dominado, el indio masacrado, el negro esclavo, el asiático de la guerra del opio, el judío en los campos de concentración, la mujer objeto sexual, el niño bajo la manipulación ideológica (o la juventud, la cultura popular o el mercado bajo la publicidad) no pueden partir simplemente de «l'estime de soi».[3] El oprimido, torturado, destruido en su corporalidad sufriente simplemente grita, clama justicia: «¡Tengo hambre! ¡No me mates! ¡Ten compasión de mí!» —exclama el miserable—.

El *origen radical* no es afirmación de sí (del «soi-même»), para ello hay que poder reflexionarse, tomarse como valioso, descubrirse como persona. Estamos antes de todo ello. Estamos ante el esclavo que nació esclavo y que no sabe que es persona. Simplemente grita. El grito, como ruido, rugido, clamor, protopalabra todavía no articulada, que es interpretada en su sentido por el que «tiene oídos para oír», indica simplemente que alguien sufre y que desde su dolor lanza un alarido, un llanto, una súplica. Es la «interpelación» originaria.[4] Es evidente que alguien debe tener «une réponse responsable à l'appel de

---

1. Parágrafos 13-19, pp. 97-156.

2. Lévinas habla del Otro (*Autrui*) como «pauvre», pero igualmente lo hará Marx, como veremos —y dentro de una misma tradición—, originaria en el viejo Schelling y Feuerbach.

3. Texto citado de Ricoeur (*Soi-même comme un autre*, p. 382).

4. Este tema lo he expresado nuevamente, después de más de veinte años, en mi reciente debate con Karl-Otto Apel, marzo de 1991, en mi ponencia: î del Otro. La interpelación como acto de habla» en *Anthropos* (Caracas) (enero-julio), pp. 5-41.

l'autre»[1] —es toda la cuestión de la «conciencia ética»,[2] y para ello deberá afirmarse a sí mismo. Pero, opino, el «soi-même» del «oyente-responsable» se afirma como valioso en la medida que «anteriormente» ha sido impactado por la súplica del Otro, anterioridad a toda reflexión posible; la re-sponsabilidad o el «tomar-a-cargo-al-otro» es a priori a toda conciencia refleja. Se responde re-sponsablemente ante el miserable cuando ya nos ha «tocado». El «soi-même» se auto-comprende reflexivamente como valioso en el «acto de justicia» hacia el otro como respuesta y en cumplimiento del acto de justicia exigido antes por el Otro. Ricoeur permanece moderno bajo el imperio del «soimême» como origen; Lévinas nos permitió situar al «Autrui» como origen radical de la afirmación del «soi-même». La filosofía de la liberación era, a fines de la década de los sesenta, aquello de lo que Ricoeur exige como necesario cuando escribe: «une conception croisée de l'alterité reste ici à concevoir, qui rende justice alternativement au primat de l'estime de soi et à celui de la convocation par l'autre à la justice».[3] La anterioridad del Otro que interpela constituye la posibilidad del «soi-même» como reflexivamente valioso, que se torna el fundamento del acto de justicia hacia el Otro. Es un círculo, pero que «inicia» el Otro —al menos en este punto la filosofía de la liberación da la razón a Lévinas—.

Pero no era sólo Lévinas, era igualmente Marcuse y la Escuela de Frankfurt, al «politizar» la ontología heideggeriana:

> «El Estado de bienestar capitalista es un Estado de guerra. Tiene que tener un Enemigo, con una E mayúscula, un Enemigo total; porque la perpetuación de la servidumbre, la perpetuación de la lucha por la existencia frente a las nuevas posibilidades de libertad activa intensifica en esa sociedad una agresividad primaria hasta un extremo que la historia, creo yo, no había conocido hasta ahora».[4]

---

1. *Ibid.*, p. 391.

2. Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, en el parágrafo 24: «La *conciencia ética* como oír la voz-del-Otro» (t.II, cap. IV, pp. 52-58). La mera «conciencia *moral*» aplica (*applicatio* o *Anwendung*) los principios del sistema vigente; la «conciencia ética» se abre a la exterioridad y tiene criterios de discernimientos: «Qui donc distinguera le maître du bourreau?» (*Soi-même comme un autre*, p. 391).

3. *Op. cit.*, p. 382.

4. *Dialéctica de la libertad*, Siglo XXI, México, 1968, p. 190 (citada en *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I, p. 192, nota 425).

Pero, en ese momento, y por una crítica a Hegel —que ocasionalmente se estudiaba mucho en esos años ya que era el segundo centenario de su nacimiento, 1770-1970—, descubrimos la importancia del último Schelling, el de la filosofía de la revelación, de las clases de 1841 en Berlín (con la presencia de Kierkegaard, Engels, Bakunin, Feuerbach, etc.). Los «poshegelianos» tenían un sentido de *realidad* (*Wirklichkeit, realitas*) que trascendía el horizonte del ser hegeliano.[1] El Otro estaba «más-allá-del-Ser», y en eso coincidían Lévinas, Sartre (el de la *Critique de la raison dialéctique*), Xavier Zubiri (*Sobre la Esencia*) y, posteriormente lo descubrimos, el mismo Marx. Schelling, contra Hegel, habla del «Señor del Ser» (*Herr des Seins*),[2] creador desde la Nada, posición meta-física que se encuentra presente en Marx, por ejemplo.[3]

---

1. Esta tesis la desarrollamos en el tomo II de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, y específicamente en *Método para una filosofía de la Liberación*, ya citada, p. 114ss. Sobre este tema véase la obra de Anton Peters, *Der Befreiungstheologie und der Transzendentaltheologische Denkansatz. Ein Beitrag zum Gespraech zwischen Enrique Dussel und Karl Rahner*, Herder, Freiburg, 1988, 625 p., donde describe el pasaje que efectúo de Hegel a Schelling, Feuerbach, Kierkegaard, Marx, et.c, hasta llegar a Levinas; y en Johann Schelkshorn, *Dialogisches Denken und politische Ethik. Untersuchungen zur Relevanz personal-dialogischen Denkens für eine Gesellschaftsethik bei F. Gogarten, E. Brunner und E. Dussel*, Tesis, Universität Wien, 1989, 232 páginas; o Christofer Ober, *Die ethische Herausforderung der Pädagogik durch die Existenz der Anderen. Auseinandersetzung mit den Ethiktheorien von Jürgen Habermas und Enrique Dussel*, Tesis, Universität Tübingen, Mai, 1990; Roberto Goizueta, Liberation, *Method und Dialogue. Enrique Dussel and North American Theological Discourse*, American Academy of Religion, Scholars Press, Atlanta, 1988, 174 p.; Edgard Moros, *The Philosophy of Liberation of Enrique Dussel: An alternative to Marxism in Latin America?*, Tesis, Varderbilt University, Nashville, 1984, 143 p.; Jesús Jiménez-Orte, *Fondements Ethiques d'une Philosophie Latinoaméricaine de la Libération: Ed. Dussel*, Tesis, Université de Montréal, Montréal, 1985, 146 p. Mariano Moreno, *Filosofía de la Liberación como Personalismo*, Murcia, España, 1994.

2. «El Señor del ser (Herrn des Seins), noción mucho más alta y apropiada que aquella que dice que Dios es el ser mismo (to ón)» (Schellings Werke, Ed. Schroeter, München, 1958, t.V, p. 306). De aquí debió inspirarse Heidegger al llamar al «Dasein» el «pastor del Ser».

3. Véase mi obra *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, cap. 9.2, pp. 336ss. En la clase XIII Schelling expresa: «se dice que se ha *creado de la nada (aus Nichts geschaffen)* algo, es decir que algo tiene el ser desde el querer divino» (*Philosophie der Offenbanmg*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, pp. 17-9-180). Marx expresa, por una parte, que la «formación del plusvalor le sonríe al capitalista con todo el encanto cautivante de una *creación de la nada (Schöpfung aus Nichts)*» (*El capital*, I, capítulo 7 (1873) (edición en castellano, Siglo XXI, t. 1/1, p. 261; *MEGA* 11,5, p. 162, 32-163, 1; *MEGA* 11, 6, p. 226, 7-9). Y, por otra, Marx dice el *trabajo vivo* «cede su fuerza

Años después, en una retractación, bajo el título de «Más allá del culturalismo»,[1] criticaba mi posición anterior al 1969 (y con ello a Ricoeur) indicando por «culturalismo» una cierta ceguera ante las «asimetrías» de los sujetos (una cultura domina a otra, una clase a otra, un país a otro, un sexo a otro, etc.), permitiendo una visión «ingenua, conservadora y apologética» de la cultura latinoamericana. En el fondo, la fenomenología hermenéutica coloca al sujeto como un «lector» ante un «texto». Ahora, la filosofía de la liberación, descubre un «hambriento» ante un «no-pan» (es decir, sin producto que consumir, por pobreza o por robo del fruto de su trabajo), o un «analfabeto» (que no sabe leer) ante un «no-texto» (que no lo puede comprar, o de una cultura que no puede expresarse).

Pero bien pronto el propio Lévinas no pudo ya responder a nuestras esperanzas.[2] Nos mostraba cómo plantear la cuestión de la «irrupción del Otro», pero no se podía construir una política (erótica, pedagógica, etc.) que, poniendo en cuestión la Totalidad vigente (que dominaba y excluía al Otro), pudiera construir una *nueva Totalidad*. Esta puesta en cuestión crítico-práctica y la construcción de una nueva Totalidad era, exactamente, la cuestión de la «liberación». En ello Lévinas no podía ayudarnos.

Mi tomo II de *Para una ética de la liberación latinoamericana*[3] enfoca esta problemática. Nos deparó muchas novedades —y la exigencia de constituir «nuevas» categorías en la historia de la filosofía política—,[4] y, sobre todo, la necesidad de desarrollar una nueva «ar-

creadora (schopferische Kraft) por la capacidad de trabajo como magnitud existente» (*Grundrisse*, I, edición en castellano, Siglo XXI, p. 248; Dietz, Berlin, 1974, p. 214, 29-31), o «lo que el tiempo de trabajo vivo produce de más [plusvalor] no es reproducción, sino nueva creación de valor (*neue Wertschöpfung*), y precisamente *nueva creación de valores*, ya que se objetiva *nuevo* tiempo de trabajo en un valor de uso» (*Ibid.*, I, p. 305; pp. 264, 44-265, 1). Reproduce el trabajo el valor del salario, pero al trabajar en el plustiempo de trabajo, *crea valor de la nada del capital*. Este tema lo hemos expuesto larga, precisa y definitivamente en nuestros comentarios a las cuatro redacciones de *El capital*. Es un tema «schellingiano» desconocido.

1. En la Introducción general a la *Historia de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, 1983, en mis *Obras Selectas*, t. 5 `[*Historia de la Iglesia colonial latinoamericana (1492-1819)*]. Editorial Docencia, Buenos Aires, 2014, pp. 34-36.

2. Hemos escrito en *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Bonum, Buenos Aires, 1975, esta crítica explícita.

3. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

4. Es aquí donde el filósofo de la periferia siente tristeza, dolor y hasta ira. Hace veinte años publiqué una ética en cinco volúmenes «en español», es decir, ¡está «inédita»! para la filosofía del Centro (inglesa, alemana o francesa). Muchos malentendidos se hubieran

quitectónica». La primera de dichas categorías en la que debimos poner toda nuestra atención fue la de «Totalidad» en un mundo oprimido. La ontología es un pensar el fundamento, el ser de la *Totalidad vigente*. El proyecto (*Entwurf* ontológico heideggeriano) del sistema vigente justifica la opresión del oprimido y la exclusión del Otro. Poco a poco se vislumbró la utopía (*ouktópos*: «lo-sin-lugar» en la Totalidad): el pro-yecto de la liberación del Otro. Se trata de la producción de otra Totalidad analógica, constituida con lo mejor de la antigua y desde la exterioridad del Otro. Desde la interpelación del Otro, y como su respuesta, la afirmación del Otro *como otro*[1] es el origen de la posibilidad de la negación de la negación dialéctica (esto es lo que denominé el «método analéctico» o la «afirmación originaria» del Otro).[2]

Posteriormente, tocó la tarea de internarnos por niveles más concretos. El capítulo VII: «La erótica latinoamericana»,[3] capítulo VIII:

solucionado si mis colegas hubieran leído estos tomos. Pero como está «en español» ¡es como si no se hubieran publicado! En francés se encuentra parte del capítulo VI, tercero de este tomo II, publicado bajo el título: «Pensée analéctique et philosophie de la liberation», en *Analogie et Analéctique*, Labor et Fides, Genève, 1982, pp. 93-120. Una nueva versión de la misma temática acabo de escribirla en el debate con Karl-Otto Apel, en *Ethik und Befreiung*, Argument, Hamburg, 1990; y en el trabajo ya indicado arriba titulado: «La razón del Otro. La *interpelación* como acto de habla (*speech act*)» (febrero de 1991), ahora desde un marco filosófico pragmático —y no meramente fenomenológico transontológico, como en 1971—.

1. La cuestión de la afirmación como origen de la negación de la negación fue claramente expuesta por Ricoeur («Négativité et affirmation originaire», en *Histoire et Vérité*!, pp. 336ss). Lo único distinto es que, a diferencia de Ricoeur, y de Nabert, pensaba en la «afirmación» del Otro como otro, como posibilidad y punto de partida del negar la negación que pesa sobre el Otro como oprimido en el sistema, y sobre el mismo «yo» (y «soi-même») como dominador. El momento analéctico consistía, exactamente, en la afirmación de la persona del oprimido *como persona* y desde dicha «afirmación» el negar, por ejemplo, su negación como «esclavo», como «objeto sexual» (mujer dominada), como «trabajo asalariado» (en el capital), etc. La cuestión del capítulo VI «El método de la ética» (*Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I, pp. 129ss) toca este tema. Vuelvo sobre él en *Método para una Filosofía de la Liberación*, a partir de una reinterpretación del Schelling post-hegeliano de la *Philosophie der Offenbarung* del 1841 (véase la tesis doctoral de Anton Peter).

2. Posteriormente es recogida esta posición en la obra *Filosofía de la liberación*, 5.3 (en traducción inglesa *Philosophy of Liberation*, Orbis Books, New York, 2da. ed., 1990, pp. 158ss; traducción alemana *Philosophie der Befreiung*, Argument, Hamburg, 1989, pp.173ss).

3. *Filosofía ética de la liberación* (1973), t. III, Edicol, México, 1977, pp. 1-121.

«La pedagógica latinoamericana»,[1] capítulo IX: «La política latinoamericana»,[2] y el capítulo X: «La arqueológica latinoamericana».[3] Cada uno de estos «tratados» comienzan —a la manera ricoeuriana— por una «simbólica»: «La erótica simbólica» (parágrafo 42); «La pedagógica simbólica» (parágrafo 48); «La política simbólica» (parágrafo 61); «La arqueológica simbólica» (parágrafo 67). En cada una de ellas iniciábamos con una hermenéutica de los símbolos vigentes en la historia de la cultura latinoamericana (desde las culturas amerindias, hasta la colonial o presente). Usábamos los mitos, los relatos épicos, las tradiciones orales, las novelas contemporáneas, etc. En un segundo momento, era necesario situar la cuestión ontológicamente, para permitir 1) la irrupción del Otro en la Totalidad vigente (la mujer oprimida en la erótica machista, el hijo/la hija-juventud-pueblo en la pedagógica de dominación, el pobre en la política-económica de la explotación capitalista en la doble dialéctica capital/trabajo y Norte/Sur, la fetichización de la Totalidad negada ateístamente en la afirmación del Otro, etc.); 2) la negación de la Totalidad; 3) el proceso de liberación en vista del proyecto de liberación (describiendo los niveles de la praxis y del ethos liberación). Toda una temática *nunca tratada en las éticas europeas* que conozco, nos permitió reflexionar sobre nuevos problemas (categorial y arquitectónicamente).[4]

Cuando aumentó la represión, fui expulsado de la universidad (1975), se me condenó a muerte por «escuadrones» paramilitares. Dejé Argentina y comenzó el exilio en la nueva patria: México. Aquí, durante dos meses, sin mi biblioteca por encontrarse en Argentina —de memoria—, escribí la obra *Filosofía de la liberación.*[5] Una época había terminado para mí. Comenzaba otra.

---

1. *Ibid.*, pp.123-227.

2. *Filosofía ética latinoamericana*, UST A, Bogotá, I. IV, 1979.

3. *Filosofía ética latinoamericana*, USTA, Bogotá, t. V, 1980.

4. En 1974 apareció la obra *América Latina: Dependencia y Liberación*, Buenos Aires, con artículos míos de esa época, en mis Obras selectas, t. 6 [América Latina: Dependencia o Liberación], Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012.

5. Edicol, México, 1977. En 1983 apareció *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, con artículos míos de esa época. Véase el tomo 12 de mis *Obras Selectas*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012.

4. De la «pragmática» hermenéutica a la «económica»

De inmediato, en México, fue necesario clarificar ambigüedades que la filosofía de la liberación había contenido en su primera historia. Entre los filósofos de la liberación (todos ellos fueron perseguidos en las universidades argentinas por el militarismo pronorteamericano, neoliberal y «modernizador» desde 1976, lo cual prueba al menos el grado de compromiso histórico que el movimiento había logrado) los hubo que apoyaron a la derecha peronista, llegando a posiciones nacionalistas extremas; otros retornaron a la hermenéutica de la simbólica popular cayendo en un populismo político ingenuo; los más debieron guardar silencio (con censura externa e interna). La cuestión «populista» se tornó central. Era necesario clarificar las categorías «pueblo» y «nación» (como lo «popular» y «nacionalista»), para evitar el fascismo, pero al mismo tiempo la falacia abstractiva del marxismo althusseriano clasista o del pensamiento analítico anglosajón, ambos en boga. Fue así que comencé a internarme en Marx. Esto me alejaría por años de la empresa hermenéutica (a la que volvería por momentos, pero con diferenciaciones claras acerca de las asimetrías existentes).[1]

Una primera advertencia. El retorno sistemático a Marx que comencé a finales de la década de los setenta se debió a tres hechos. En primer lugar, la creciente *miseria* del continente latinoamericano (que no ha cesado de empobrecerse, hasta llegar a la epidemia de cólera como fruto de la desnutrición acelerada de la mayoría del pueblo latinoamericano). En segundo lugar, para poder efectuar una *crítica del capitalismo*, que aparentemente triunfando en el Norte (más desde noviembre de 1989) fracasa rotundamente en 75% de la humanidad: en el Sur (África, Asia,

---

1. El más claro artículo en este punto fue «Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y el dogmatismo)», publicado en varios lugares, entre ellos Ponencias (III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana), USTA, Bogotá, 1984, pp. 63-108. En este trabajo muestro la complejidad de muchas culturas en oposición (cultura trasnacional, cultura nacional, cultura de masas, cultura ilustrada, cultura popular, obrera, campesina, de etnias, etc.), y cómo en ciertas situaciones (como la nicaragüense en ese momento) el pueblo (bloque social de los oprimidos) puede transformarse en «sujeto» creador de nueva cultura. La «cultura popular revolucionaria» sería la nueva matriz de una hermenéutica de liberación. Los «lectores» se han diferenciado, los «textos» se encuentran en contradicción. Una filosofía como la de Ricoeur necesitaría muchas nuevas distinciones para poder dar cuenta de la complejidad *asimétrica* de la hermenéutica en los países periféricos, del Sur.

América Latina). En tercer lugar, porque la filosofía de la liberación debía construir una *económica* y política firme —para posteriormente afianzar también la pragmática, como subsunción de la analítica—. En vez de estudiar a los comentadores europeos de Marx, me impuse la tarea de releer íntegramente, en seminario, a Marx. Mi primer constatación fue descubrir el abandono del estudio serio, íntegro y creador que hablan sufrido las investigaciones sobre Marx por parte de los «grandes» filósofos europeo-norteamericanos (en los últimos años no se ha leído *seriamente* a Marx[1]). Algunos «marxeólogos» editaban demasiado lentamente sus obras —en el Instituto Marxista-Leninista, tanto de Berlín como de Moscú—. Marx no era agradable ni al capitalismo ni al estalinismo.

En la relectura hermenéutico-filosófica y cronológica de la obra de Marx llegamos a un momento en que se nos impuso la necesidad de *invertir las hipótesis de lectura tradicionales*. El Marx más antropológico, ético y antimaterialista no era el de la juventud (1835-1848), sino el Marx definitivo, el de las «cuatro redacciones de El capital (1857-1882)». Un gran *filósofo* economista fue apareciendo ante nuestros ojos. Ni Lukács, Korsch, Kosik, Marcuse, Althusser, Coletti o Habermas colmaban nuestras aspiraciones.[2]

Era necesario efectuar la «vía larga» de la *filosofía económica* (así como Ricoeur había recorrido la «vía larga» de la hermenéutica del discurso, del texto). Era necesario «reconstruir» la totalidad de la obra central de Marx —liberándolo no sólo del estalinismo dogmático, sino también de las capas de la tradición del marxismo occidental que habían comenzado por sepultar su pensamiento propio desde Engels y Kautsky—. Nuestra finalidad filosófica *latinoamericana* era consolidar la «económica» a través de la «poiética» o «tecnológica» tal como la trata la filosofía de la liberación.[3] Pero al mismo tiempo, replantear el concepto de dependencia para describir la causa de la diferencia Norte/Sur (la

---

1. Esto se deja ver rápidamente por la citas, por la bibliografía, por la debilidad de los argumentos al respecto.

2. Sobre estos filósofos véase el capítulo 8 de mi obra *El último Marx (1863-1882) y la Liberación latinoamericana*, pp. 297-332, sobre: «Interpretaciones filosóficas de la obra de Marx».

3. Véase mi obra *Filosofía de la producción*, Nueva América, Bogotá, 1984, donde desarrollo toda una filosofía de la *poiesis* (que debe distinguírsela claramente de la *praxis*). En mis *Obras Selectas*, t. 10 [*Hacia una Estética de la liberación*] Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012.

«transferencia de valor» por la composición orgánica diferente de los capitales de las naciones desarrolladas y subdesarrolladas, en el proceso de la competencia en el capital y en el mercado mundial).[1] Esto nos llevó a descubrir que Marx había escrito en cuatro ocasiones *El capital*. Tomamos los textos ya editados[2] en alemán, y comenzamos un apretado comentario parágrafo por parágrafo —con intención hermenéutico-filosófica, atendiendo a reconstruir el proceso de producción de las categorías y al «sistema» de las mismas—.[3] Debimos, en el caso de la tercera y cuarta redacciones, echar mano de los inéditos que se encuentran en Amsterdam (con textos mecanográficos en Berlín).[4] Teníamos, por primera vez en la historia de la filosofía, una visión de conjunto de Marx. Ahora puede comenzarse la re-interpretación hermenéutica de su obra. Esto determinó un cambio en la arquitectónica categorial de nuestra filosofía de la liberación.

En nuestra obra *Filosofía de la liberación* privilegiamos la relación práctica interpersonal; lo que en el *speech act* de Austin se llama el momento ilocucionario, o la «acción comunicativa» propiamente dicha de Habermas. Sin embargo, desde Lévinas, el «face-à-face» se establece aun en el silencio (antes del lenguaje desarrollado, en consonancia con el «principio de expresibilidad» de Searle). Lo ilocucionario es el «cara-a-cara» de dos personas, o muchas, o de una comunidad. Es lo que denominamos «proximidad» (*proximité*). Y bien, en nuestra *Filosofía de la liberación* dedicamos el primer apartado (2.1) a describir esta «situación ética originaria». En segundo lugar, mostramos los cuatro niveles posibles de la «proximidad» (o momento ilocucionario de todo posible «acto-de-habla»): la relación práctica política (3.1), erótica (3.2), pedagógica (3.3) o religiosa (3.4). Es este el nivel propiamente *ético*. Lévinas ha descrito con mano maestra este «momento

---

1. Véase el capítulo 15: «Los Manuscritos del 61-63 y el concepto de dependencia», en mi obra *El último Marx (1863-1882)*, pp. 312ss.

2. Que eran 1) los *Grundrisse* (editados sucesivamente en 1939 y 1954), 2) *los Manuscritos del 61-63* (editados de 1977 a 1982, en el MEGA 11,3, 1-6).

3. Así aparecieron tres tomos: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los «Grundrisse»*, donde efectuamos el comentario de la primera redacción; *Hacia un Marx desconocido. Comentario de los Manuscritos del 61-63*, ya citado, donde efectuamos el comentario de la segunda redacción; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ya citado.

4. En esto consiste *El último Marx (1863-1882)*, ya citado, y se trata de un comentario de esta tercera y la cuarta redacción.

ético». Por nuestra parte pensamos que es en este nivel en el que puede verse la originalidad de la «económica» de Marx (contra toda la tradición marxista y antimarxista).[1]

En un segundo nivel, la «comunidad ética» o práctica (para hablar como Kant en su obra *La religión dentro de los límites de la razón*), tiene en su «encontrarse-en-el-mundo» (la *Befindlichkeit* heideggeriana) dos momentos primeros, a priori, ya siempre presupuestos: la «lingüisticidad» (*Sprachlichkeit* de Gadamer), y lo que pudiéramos llamar la «instrumentalidad» (¿*Werkzeuglichkeit*?). Es decir, desde siempre ya presuponemos un mundo donde se habla (somos educados en la comunidad, por el Otro, en una lengua) y donde se *usan instrumentos* (estamos en un mundo cultural como sistema de instrumentos). La «pragmática» subsume la mera «lingüisticidad» en una relación de comunicación con el Otro, en la «comunidad de comunicación» (superación del solipsismo en Apel o Habermas). Los «signos» (como diría Peirce o Charles Morris) tienen relación sintáctica, semántica y pragmática. Como tal el signo es una realidad material producto del trabajo significativo cultural humano («le travail du texte» podríamos decir con Ricoeur).

De la misma manera la «económica» (en el nuevo sentido que deseamos darte) subsume la mera «instrumentalidad» en una relación práctica con el Otro, en la «comunidad de productores/consumidores». Los «productos» (mercancías, por ejemplo) tienen relación sistémica entre ellos (sintaxis), cultural o simbólica (semántica, en referencia a una necesidad) y *económica* (con respecto al Otro y a la comunidad). Como tal, el producto es una realidad material producto del trabajo referido a la necesidad-carnal humana en comunidad. De esta manera hemos indicado el paralelismo entre la «pragmática» y la «económica», como las dos dimensiones de la relación práctica interpersonal mediada por objetos materiales-culturales: la relación *comunicativa* mediada por signos significativos (interpretables),[2] y la relación *económica* mediada por productos

---

1. Véase la prioridad de la relación práctica sobre la poiética o tecnológica en Marx, en este ejemplo: «La propiedad del hombre sobre la naturaleza tiene *siempre* como intermediario su existencia *como miembro de una comunidad* [...], una relación con los demás hombres que *condiciona* su relación con la naturaleza» (*Manuscritos del 61-63*; en *MEGA* II, 3, p. 1818, 28-30). En esto estriba toda nuestra reinterpretación de Marx, y llegamos a afirmar que *El capital* es una ética (cfr. *El último Marx*, cap. 10.4).

2. Entre las posiciones posibles de interpretabilidad está la del «lector-ante-un-texto», que tan magistralmente ha descrito Ricoeur.

instrumentales (de uso [utilidad] o consumo [consumptividad]). La *producción del texto* (por ir directamente a un momento final de la hermenéutica ricoeuriana) es análoga a la *producción del producto/mercancía*. El «texto» y el «producto/mercancía» guardan independencia o autonomía del productor (y nadie antes mejor que Marx mostró cómo dicha autonomía podía constituir al producto en un *Macht* que deviene ante el productor su propio fetiche). La interpretación del lector del texto (Ricocur) es análoga al uso/consumo del usuario/consumidor del producto/mercancía (Marx). La alienación ante el texto consistiría que en el «comprenderse ante el texto» dicha comprensión fuera enajenante, extraña, contra los intereses éticos del lector .El texto constituiría al lector como mediación de la «cosa del texto», sería manipulación, propaganda. El lector sería sólo «público», mercado, «seguidor» del contenido del texto: mediación instrumental del texto. De la misma manera el producto/capital puede constituir al productor/trabajador (el «trabajo vivo» para Marx) como una mediación de su propio producto (una cosa): la «valorización del valor» (esencia del capital). De esta manera el creador del texto puede transformarse en una mediación de la realización social del texto; así como el creador del valor del capital (por plusvalor acumulado) puede transformarse en una mediación de la realización o acumulación del capital. En ambos casos se ha producido una «inversión fetichista»: la persona se ha transformado en cosa (mediación) y la cosa (el texto o el capital) se ha transformado como en persona.

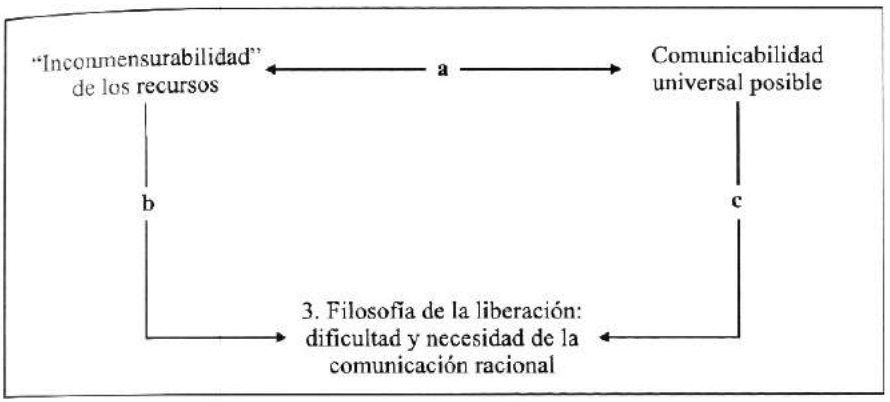
La filosofía de la liberación presentaría todavía una situación más compleja y concreta, de donde se exigiría un nuevo desarrollo de la «hermenéutica» y un pasaje obligado a la «económica». Téngase en cuenta, por ejemplo, esta situación real, histórica, del siglo XVI, en la llamada conquista de América. Alvarado, el conquistador europeo blanco y rubio (por ello le llamaban *Tonatiuh*: el sol, por el brillo de sus cabellos), conquistó al mundo maya de Guatemala. Los mayas eran «lectores» de muchos «textos», uno de ellos, llamado el *Popol-Vuh*,[1] su libro sagrado, fue transcripto en el siglo XVII en Chichicastenango, Guatemala.

El conquistador (lector 2), que interpretaba (flecha a) su texto (texto 2, la *Biblia* hebreo-cristiana, por ejemplo), impuso su texto al maya (lector 1), que interpretaba (flecha b) su texto (texto 1, el *Popol-Vuh*).

---

1. *Popol-Vuh. Antiguas historias de los Quiché*, FCE, México, 1947.

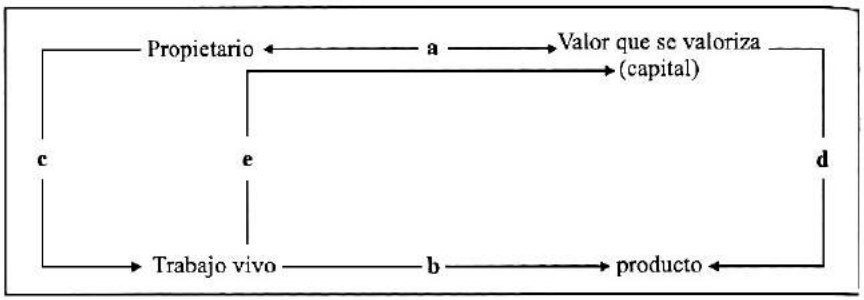
Esquema 2.01. ***Tres posibles "posiciones"***



El proceso llamado de evangelización, por ejemplo, fue justamente el proceso de «sustitución», por dominación, del texto 1 por el texto 2 (flecha d), previa conquista militar, política y económica (flecha c). El maya se vio obligado a interpretar (flecha e) un texto extraño, de otro mundo. En este caso el proceso «hermenéutico» se ve complicado por la determinación de una situación de «dominación» de la *praxis* de un «lector» sobre otro. Este tipo de situaciones no son consideradas detenidamente por Ricoeur. Para una filosofía de la liberación es el *punto mismo de partida* de la cuestión «hermenéutica». Es decir, cuando la filosofía ricoeuriana pareciera terminar su trabajo, sólo ahí comienza el de la filosofía de la liberación. Sus preguntas son: ¿puede un dominado «interpretar» el «texto» producido e interpretado «en-el-mundo» del dominador? ¿En qué condiciones subjetivas, objetivas, hermenéuticas, textuales, etc., puede efectuarse «adecuadamente» tal interpretación? Para Salazar Bondy, en su obra *¿Existe una filosofía en América Latina?*, la respuesta era negativa. ¡No es posible filosofar en tal situación! Para nosotros, desde una filosofía de la liberación, sí es posible, pero sólo en el caso en que el lector, intérprete o filósofo, esté en un *proceso práctico* de liberación; todo esto es el tema de una filosofía y ética de la liberación, exactamente.

En realidad, la situación ejemplificada en el *Esquema 2.01* puede relacionarse, como mutuamente condicionada, con el ejemplo del *Esquema 2.02*.

Esquema 2.02. ***Dominación de "productores" y "productos" en el capital***



Analógicamente, el caso de la «pragmática», en la «económica» (tal como Marx la practicara, de manera filosófica y no meramente como ciencia empírica, ya que era «crítica»[1]), el productor (como el lector 1, en este caso el «trabajo vivo») produce un producto ya «dominado» (flecha d), desde una «relación social» (flecha c) de dominación (relación capital-trabajo que desconoce Rawls en su *Teoría de la justicia*). El capitalista posee (flecha a) el valor, producto del trabajo del «trabajo vivo». En realidad el «trabajo vivo» *crea de la nada* el plusvalor (flecha e) en la que, en sucesivas rotaciones, consistirá por último *todo* el capital. La relación «lector-texto» es analógica al «productor-producto». En el caso de un lector alienado, éste puede «comprenderse inauténticamente en el texto»; en el caso del productor alienado, éste no se recupera a sí mismo en el final del proceso de trabajo, sino que se encuentra como negación: el trabajo «se pone a sí mismo objetivamente [en el producto], pero pone su objetividad como *su propio no-Ser* (*Nichtsein*), o como el ser de su no-Ser (*das Sein Ihres Nichtseins*): el del capital».[2]

Lo que queremos sugerir es que es posible tratar a la «económica» de manera analógica a la «pragmática» o la «hermenéutica». Deben estudiarse las posibles relaciones entre ambas —dentro de la categorización habermasiana o apeliana—.

Para Marx, la situación ideal de todo acto-de-trabajo es la de una «comunidad de productores». Por el contrario, en la situación de capital,

---

1. Véase mi obra citada *Hacia un Marx desconocido*, cap. 14, sobre el sentido de «ciencia» para Marx, pp. 285-311.

2. *Manuscritos del 61-63*; en *MEGA* II.3, p. 2239, 20-22.

las relaciones son meramente «sociales» —cada trabajador está «aislado», sin comunidad—. La relación práctica y ética genuina (que Lévinas denominaría «cara-a-cara») es negada por una relación bajo el dominio de la razón instrumental (la relación «social» capitalista). Se trata en la «económica» de Marx de una «crítica» del capital desde una *comunidad ideal de productores* (en el sentido apeliano), universal (para Habermas), o simplemente desde una «idea regulativa» económica a partir de la cual se critica a la relación capital-trabajo como defectiva, no ética, de explotación.

Sin la «económica», la «hermenéutica» (o la «pragmática») se quedan sin contenido «carnal»: son meras comunidades de comunicación o interpretación, sin corporalidad, carnalidad, sin subsumir en su reflexión el nivel de la «vida». El ser humano es un «*viviente* que tiene *lógos*» —decía Aristóteles—. El lógos (hermenéutico o pragmático) responde y es el desarrollo autónomo, explícito, autorreflexivo, libre de la «lógica» del «viviente». La «económica» responde directamente a la lógica de la reproducción de la «*vida humana*». En este sentido una «comunidad de comunicación» (*Kommunikationsgemeinschaft*) es el desarrollo de una «comunidad de vida» (*Lebensgemeinschaft*).

5. Una filosofía de la «pobreza en tiempos del cólera»[1]

Hagamos una práctica de «filosofía económica» tal como la efectuada por Marx. Nos ubicaremos en la «situación originaria» de donde parte la lógica de la arquitectónica del desarrollo del sistema categorial de Marx. Es el punto de partida, hoy totalmente pertinente y vigente en toda sociedad capitalista (ya que la «situación originaria» es tan *abstracta y esencial* que es válida siempre que haya capital, sea cual fuere el grado de desarrollo que tenga; en esto, el siglo XIX o XX, no es diferencia «esencial», sino sólo «histórica», contingente).

El marco teórico inmediato (que será modificado e invertido, pero tenido estrictamente en cuenta) es la última parte de la «Doctrina de la

1. «Pobreza en tiempos del cólera» es el título de un artículo aparecido en *Página Uno* (México), 3 de marzo (1991), p. 4, y en referencia a que el el Vibro Cholerae (el virus del cólera) comenzó, en la actual epidemia en Perú, en un barrio del puerto, en Chimbote, de donde leemos: «En los últimos 10 años, esta localidad ha tenido un crecimiento explosivo y desordenado, por lo que el 50% de la población carece de los servicios elementales de agua y drenaje [...] El microorganismo del cólera ha encontrado un ambiente favorable para propagarse con increíble rapidez debido a la *pobreza extrema que afecta a grandes grupos de población*».

Esencia» de la *Lógica* de Hegel.[1] En ella Marx se inspiró, y la tuvo como referencia, como «problemática filosófica» —contra lo que hace tiempo pensaba Althusser—. En efecto, Hegel indica que la «realidad» (*Wirklichkeit*)[2] es un momento del «fenómeno» (*Erscheinung*), de la «cosa» (*Ding*), que ya con «existencia» (*Existenz*) se ha desarrollado en la «exterioridad» (*Aeusserlichkeit*).[3] Para Hegel —como para Marx— el «ser», la «existencia» y la «realidad» son tres momentos en el desarrollo del «ente» (*Dasein*)[4] —para Hegel, además, del mismo Absoluto—:

> «La realité (*Wirklichkeit*) est l'unité, devenue inmédiate, de l'essence et de l'existence, autrement dit de l'interieur et de l'extérieur. L'exteriorisation (*Aeusserug*) de ce que est réel est cela même qui est réel.[5]

La cuestión es cómo algo deviene real, es decir, «puesto» en el «afuera» del «mundo de los fenómenos» como real. Para ello debe, en primer lugar, ser «posible». La «posibilidad» (*Möglichkeit*),[6] no meramente «formal»,[7] sino como la «identidad», es «lo que es esencial (*Wesentliche*) a la realidad».[8] Porque fue «posible» lo que llega a ser real se dice que es «contingente» (*Zufällig*)[9]:

---

1. Tendremos en cuenta la Ciencia de la lógica (traducción al español de Mondolfo, Hachette, Buenos Aires, 1968; edición en alemán *Theorie Werkausgabe*, Suhrkmap, Frankfurt, t. 6, 1969), y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (edición en francés, Gallimard, Paris, 1970; edición en alemán, *Theorie Werkausgabe*, t. 8, 1970).

2. Creemos que es inadecuado traducir al francés *Wirklichkeit* por «effectivité» —más confunde que aclara—.

3. Desde ya debemos advertir que para Marx todo el problema de la «exteriorización (*Aeusserung*)» es traducido *económicamente* como «objetivación» (*Gegenständlichung*) —manera definitiva de tratar la cuestión de la «alienación» (*Entfremdung, Entäusserung*), en su aspecto cultural o productivo—.

4. El «plusvalor», por ejemplo, puede «ser» en el producto, «existir» en la mercancía, pero sólo deviene «real» en el dinero obtenido en la venta de dicha mercancía como ganancia. La «ganancia» es el «plusvalor» real, como realizado. El «plusvalor» existente, si no se vende, por ejemplo, la mercancía, se aniquila: no llega a ser «real».

5. *Enciclopedia*, parágrafo 142 (edición en francés, p. 177; edición en alemán, p. 279).

6. Cfr. *Ibid.*, parágrafo 143 (pp.178y 281).

7. Primeramente, «como lo real y lo posible son diferencias formales, su relación es igualmente sólo formal» (Ciencia de la lógica; edición en castellano, p. 480; edición en alemán, p. 202).

8. *Enciclopedia*, parágrafo citado.

9. *Ibid.*, parágrafo 144.

> «Possibilité et contingence sont les moments de la realité, l'intérieur et l'extérieur posés à titre de simples formes, qui constituent *l'éxteriorité du réel*».[1]

Para que lo contingente de «posible» devenga «real» es necesario que cumpla con las «condiciones» (*Bedingungen*)[2]:

> «Si toutes les conditions se trouvent présentes, la *chose* (*Sache*) ne peut que (*muss*) devenir réelle».[3]

Pero es todavía necesario un tercer momento para que la «cosa» devenga «real». Es necesaria la «actividad» (*Tâtigkeit*):

> a) La *condition* 1) est ce qui est préalablement-posé [...], 2) Les conditions son passives [...]. b) La *chose* n'est pas moins 1) quelque chose de préalamblement-posé [...], 2) grâce a l'application des conditions, elle reçoit son existence extérieure, l'acte par lequel se réalisent (*Realisieren*) les déterminations de son contenue [...]. c) L'activité 1) n'est pas moins pour elle-meme existante de façon autonome, et en même temps, seules la *chose* et les conditions la rendent possible; 2) elle est le mouvement qui consiste á transposer les conditions dans la chose.[4]

Por último, la cosa real, habiendo cumplido sus condiciones, es «necesaria» (*Nowending*): es la «substancia» (*Substanz*),[5] «comme puissance absolue, et en même temps comme la richesse (Reichtum) de tout contenu».[6] Ahora podemos decir que «la substance est *cause* [...], c'est-á-dire sa propre possibilité se pose comme son propre négatif et produit ainsi un *effet* (*Wirkung*), une realité, laquelle de la sorte n'est qu'une realité *posée*».[7]

Podríamos terminar diciendo que este «Reino de la necesidad» (de causa, efecto, acción recíproca, etc.) se transforma al final en un «Rei-

---

1. *Ibid.*, par. 145.
2. *Ibid.*, par. 146.
3. *Ibid.*, par. 147.
4. *Ibid.*, par. 148.
5. *Ibid.*, par. 149-151.
6. *Ibid.*, par. 151.
7. Ibid., par. 153.

no de la libertad»: «Esto es el Concepto, el Reino de la Subjetividad o de la Libertad».[1]

¿Qué tiene que ver todo esto con la «situación originaria» —tomando las palabras analógicamente de Rawls— descrita por Marx? Mucho tiene que ver, porque Marx, aunque se sitúa en el nivel «económico», desarrolla toda una meta-física de la economía (una crítica de la ontología del capital desde la Exterioridad del trabajo vivo, en el sentido de Lévinas, o mejor, de Schelling).

El texto clave se encuentra *siempre* al comienzo del discurso de Marx[2] y digo explícitamente al *comienzo* porque es el inicio absoluto de la «económica» tal como la comprende Marx. En efecto, dicha «situación originaria» se manifiesta en la contradicción absoluta entre el «trabajo» y el «dinero» (que devendrá después «capital»). Es la primera posibilidad «lógica» de una tal contradicción, en un aparente «Edén de los derechos humanos»[3] —a lo John Rawls—.

Para Marx este enfrentamiento es totalmente «asimétrico», El poseedor del dinero es *real*; el poseedor del trabajo es una *mera posibilidad* —y es aquí donde articula Marx todo lo que hemos recordado de la filosofía de Hegel, sobre las «modalidades» de posibilidad, contingencia, condición, necesidad, etc., para construir una «filosofía de la economía»—:

> La separación entre la propiedad y el trabajo se presenta como ley necesaria del intercambio entre capital y trabajo [hasta aquí Marx copia en 1861 el texto de 1857]. El trabajo, puesto como no-Capital (Nicht-Kapital) en cuanto tal, es: 1) Trabajo no-objetivado (Nicht-

---

1. *Ciencia de la lógica*, fin del tratado sobre la «Doctrina de la esencia»; edición en castellano, p. 506; edición en alemán, p. 240. Lo mismo se dice al final del comentario del parágrafo 159 de la *Enciclopedia*: «La grande intuition de la substance spinoziste n'est qu'auprés d'elle-même la liberation par rapport à l'être-pour-soi fini, mais le concept est pour-lui-même la puissance de la nécessité et la liberté réelle».

2. En los *Grundrisse* (edición en castellano, Siglo XXI, t. I, pp. 235-236; ed. Dietz, 1974, pp. 203-204; comentario en mi obra *La producción teórica de Marx*, cap. 7.1, pp. 138ss). En los *Manuscritos del 61-63* (en *MEGA* 11,3, 1, pp. 147-148, también en p. 30; comentario en mi obra *Hacia un Marx desconocido*, cap. 3.2, pp. 62ss). En el texto definitivo de *El capital*, 1, cap. 2, 3 (1867), sección 2, cap. 4, 3 (1873) (edición en castellano, Siglo XXI, t. 1, 1, pp. 203ss; MEGA II, 5, pp. 120ss; comentario en mi obra *El último Marx*, cap. 5, pp. 138ss).

3. El capital, final del capítulo citado arriba (pp. 214 y 128).

gegenständlichte), concebido negativamente (aun en el caso de ser objetivo, lo no-objetivo en forma objetiva) [...].[1]

Marx toma al «trabajo vivo» (*lebendige Arbeit*) como la «cosa» (*Sache*) que por no haberse todavía «exteriorizado» (en Hegel; «objetivado» en Marx) no es «real». Para devenir «real» debe poder cumplir las «condiciones». De no tener la posibilidad de cumplir dichas «condiciones» simplemente no llegará a ser «real» («objetivo» en Marx):

> En cuanto tal es no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto: el trabajo separado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo, de toda su objetividad;[2] el trabajo vivo existente[3] como abstracción de estos aspectos de su *realidad real* (*realen Wirklichkeit*)[4] (igualmente no-valor[5]); este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva. El trabajo como *pobreza absoluta* (*absolute Armut*); la pobreza no como carencia, sino como exclusión plena de la *riqueza* (*Reichtum*) objetiva.[6]

Marx entonces toma al «trabajo vivo» como la «cosa», que es «pura posibilidad»; que no tiene «condiciones»[111] para devenir «real». Esa

---

1. Texto citado de los *Grundrisse*. En 1863 escribe Marx: «La autonomía del ser-para-sí-del-valor en la forma de dinero [...] enfrenta contradictoriamente a la capacidad de trabajo viviente [...] Esta separación absoluta entre la propiedad y el trabajo, entre el valor y la actividad creadora de valor (Werthschaffenden Thätigkeit), y por ello la alienación del contenido del trabajo contra el trabajo mismo, se manifiesta ahora como producto del trabajo mismo, como objetivación de sus propios momentos» (*Manuscritos del 61-63* en *MEGA* II.3, p. 2238,3-19). Esta alienación no es ya la dada en la «situación originaria», sino en la «situación final», cuando el trabajo ha devenido producto alienado.

2. Sin las «condiciones» objetivas de trabajo no es «real» no tiene «objetividad».

3. Puede «existir», pero no ser «real».

4. Hegel usa esta expresión explícitamente: «es decir, la posibilidad no constituye todavía toda la realidad —de la *realidad real* (*reale Wirklichkeit*) y absoluta todavía no se ha hablado. Ella es por el momento la realidad formal» (*Ciencia de la lógica*, edición en castellano, p. 482; edición en alemán, p. 205).

5. Es decir, todavía sin «efecto».

6. Texto citado de los *Grundrisse*.

7. «Las condiciones objetivas del trabajo vivo se manifiestan como valores separadamente autónomos, contradictorios con la capacidad viviente como entidad (*Dasein*) subjetiva [...] Lo que se reproduce y lo que se produce de nuevo, no es sólo la entidad (*Dasein*) de dichas *condiciones objetivas* del trabajo vivo, sino la entidad alienada (*fremdes Dasein*)

pura posibilidad está *determinada económicamente* (esto me interesa esencialmente como latinoamericano hoy): es «pobreza» (*Armut*).[1] Antes que «clase» (el trabajo *subsumido* «en» el capital) el «trabajo vivo» es pobre. El *pauper ante festum* —como repetidamente se expresa Marx— es la «condición» absoluta negativa de la existencia del capital: de no haber «pobres» no habría quien vendiera su propia carnalidad, su propia persona, su propia subjetividad *creadora* por dinero (que sólo es «trabajo objetivado», es decir: «muerto», contra el trabajo «vivo»). La «opción ética por el pobre» es, exactamente, la re-sponsabilidad a priori de Lévinas (y no a posteriori de Hans Jonas), y es la de Marx. Esa «cosa» existente pero irreal (no-objetiva) queda determinada de manera clara por Marx:

> O también, en cuanto es el *no-valor* existente, y por ello un valor de uso puramente objetivo, que existe sin mediación, esta objetividad puede ser solamente una objetividad no separada de la *persona* (*Person*), solamente una objetividad que coincide con su inmediata *corporalidad* (*Leiblichkeit*).[2]

La «persona» (¿un Marx «personalista»?) se presenta en el «mundo de las mercancías» (o de los «fenómenos», ambas expresiones son frecuentes en Marx) por su propia «corporalidad».[3] Marx describe en la

del trabajador [...] El material que él trabajó es material *ajeno*. El trabajo vivo se manifiesta a sí mismo como *alienado* (*fremd*), contrapuesto a la capacidad de trabajo viviente, cuyo trabajo él es, y del cual él es su propia vida exteriorizada (*Lebensäusserung*)» (*Manuscritos del 61-63*; en *MEGA* II,3, p. 2284, 5-38). En este caso, las «condiciones» no son las originarias, sino las que le enfrentan «como capital» cada día que vuelve a trabajar.

1. El tema del pauper lo hemos desarrollado ampliamente en nuestros comentarios a las cuatro redacciones de El capital. Considérese por ejemplo esta cita: «En el concepto de trabajador libre está ya implícito que él mismo es pauper: pauper virtual. Con arreglo a sus condiciones económicas es mera capacidad vida de trabajo, por cuyo motivo está también dotado de necesidades vitales. En su calidad de *necesitado* (*Bedürftigkeit*) en todos los sentidos, sin existencia objetiva [...] El obrero está ligado a *condiciones* que para el obrero son contingentes (*zufällige*), indiferentes (*gleichgültige*) a su ser orgánico. Por tanto, *virtualiter* es un pauper» (*Grundrisse*, edición en castellano, II, p. 110; edición en alemán, pp. 497-498). Es interesante que en los *Manuscritos del 44*, II, usa igualmente «...gleichgültigen... zufälligen...» (*MEW*, EB I, p. 523). Para el obrero son «contingentes» las «condiciones» que el capital le propone, pero le son «necesarias» para ser «real».

2. Texto citado de los *Grundrisse*.

3. Esta es una de las determinaciones que aparecen todavía en la cuarta redacción de *El capital*, I: «Una mercancía cuyo valor de uso poseyera la peculiar propiedad de ser *fuente de valor (Quelle von [Tausch-] Werth)*; cuyo consumo real mismo, pues, fuera objetivación de trabajo, y por tanto *creación del valor (Werthschopfung)* [...] que existen en la *corporalidad (Leiblichkeit)*, en la *personalidad viva (lebendigen Persönli-*

situación «anterior al *contrato*» entre capital/trabajo, en la que el trabajador no es «real», sino pura «posibilidad», ya que no tiene condiciones «objetivas» para su propia «realización». Su propio ser, su persona, su corporalidad es negatividad, «pobreza» (subjetividad económica; no se trata de la subjetividad hermenéutica del lector del texto): subjetividad inmediata de una corporalidad sufriente, sin recursos, sin comida, sin capacidad para reproducir su vida: un *pobre*. Este es el punto de arranque de la filosofía de la liberación, como «hecho» latinoamericano, descrito fenomenológicamente Como «hecho» ético primero por Lévinas. Ahora Marx lo sitúa dentro de un discurso arquitectónico y categorial, y como «crítica» de la economía política burguesa de su época.[1]

Hasta ahora el «trabajo vivo» se encuentra en la Exterioridad (*ante festum* acostumbra a decir Marx, y tal como lo presenta Lévinas) y «negativamente» —como «cosa» existente, como pura posibilidad no real, sin «condiciones»— «pobre». Es el «no-Capital», el «no-Ser», la «Nada».[2] Pero, avanza Marx, «positivamente», esa subjetividad en extrema pobreza es una «potencia»[3]:

> 2) *Trabajo no-objetivado, no valor*, concebido *positivamente*, o negatividad que se relaciona consigo misma, es la existencia no-objetivada, es decir inobjetiva, o sea subjetiva, del trabajo mismo. El trabajo *no como objeto, sino como actividad (Tätigkeit)*[4]; no como auto-valor, sino como la *fuente viva del valor (lebendige Quelle*[5]

chkeit) de un ser humano» (cap. 2, 3 [1867: edición en castellano, t. 1/1, p. 203; *MEGA* II, 5, p. 120]; cap. 4, 3 [1873: *MEGA* II, 6, p. 183: ahora Marx ha eliminado el «Tausch-» del «Tauschwerth» del 1866]).

1. Franz Hinkelammert reproduce esa crítica contra Friedrich Hayek o Milton Friedman en la obra *Crítica de la razón utópica* (DEI, San José de Costa Rica. 1984). Será necesario efectuar, además, una crítica en regla de John Rawls.

2. Sobre esto nos hemos referido repetidamente en nuestros comentarios.

3. La palabra «posibilidad» puede ser *Moglichkeit*, *Potentia*, *Macht*, *dynamis* (que Marx usa frecuentemente en griego, como en el texto citado de los *Grundrisse*, pp. 237, y. 204). *Vermögen*. Todas tienen diferentes significaciones. En este caso la «posibilidad» real será *potentia* o *Vermögen* (del inglés: «labor *force*»): «capacidad de trabajo» (y posteriormente «fuerza de trabajo»).

4. Recuérdese la función de la «actividad» como mediación entre la «cosa» y sus «condiciones» para devenir «real» en Hegel.

5. Hemos insistido en nuestros comentarios que el concepto de «fuente» (*Quelle*) es proveniente de Schelling, y se diferencia de «fundamento» (*Grund*) (véase mi obra *El último Marx*, cap. 9.3: «El trabajo vivo como la fuente creadora del valor»; pp. 368-379, con numerosas citas probatorias).

> *des Werts*). [... El trabajo vivo es] la riqueza universal respecto al capital, en el cual existe objetivamente,[1] como *posibilidad universal*,[2] posibilidad que se efectúa en la actividad en cuanto tal.

Ante lo cual Marx concluye:

> No es en absoluto una contradicción afirmar, pues, que el trabajo, por un lado, es la *pobreza absoluta como objeto*, y, por otro, es la *posibilidad universal* de la riqueza como *sujeto* y como *actividad*; o más bien, que ambos momentos se condicionan mutuamente y se derivan de la esencia del trabajo, ya que éste, como opuesto, como entidad (*Dasein*) contradictoria al capital, es un presupuesto del capital,[3] y por otra parte presupone a su vez al capital.[4]

Filosóficamente, teniendo como referencia la ontología hegeliana en su momento más abstracto y esencial (en el concepto de «realidad»), Marx desarrolla una «económica» de gran pertinencia actual. Hoy, la mayoría de la humanidad (el Sur, 75% del mundo capitalista, el mundo excolonial y periférico), está sumido en la «pobreza»: ni tiene «condiciones» para su «realización», ni las podrá tener en el próximo futuro por exigencias ecológicas. Está sumido en la más «absoluta pobreza» y aún descenderá a grados de mayor miseria. Marx es el *único* filósofo moderno que ha elaborado una «económica» pertinente, aunque los grandes filósofos europeo-norteamericanos (*sin releer seriamente a Marx*, porque no está de «moda») lo han declarado un «perro muerto». Para la filosofía de la liberación no es cuestión de moda, es cuestión de vida o muerte de la mayoría de la humanidad. Es una cuestión *ética radical*, donde se juega la universalidad de la razón y el sentido de toda hermenéutica.

Una vez que el «trabajo vivo» se vende, se aliena al capital, es «subsumido» en la «Totalidad» (en el sentido levinasiano o marcusiano)

---

1. Porque el capital le da al trabajo las «condiciones» de su devenir «real»: su «realidad».

2. El trabajo es «posibilidad», pero irreal si no se dan las «condiciones». Por otra parte, el mismo capital es también «irreal» sin la «cosa» (el trabajo) y la «actividad» (el trabajo trabajando); es decir, el mismo trabajo es la «posibilidad universal» de la realización del capital mismo.

3. «Si consideramos la *relación originaria*, anterior al ingreso del dinero en el proceso de autovalorización, aparecerán varias *condiciones* [...] para que el dinero se transforme en capital, y el trabajo en trabajo que *pone (setzende)* o que *crea capital (kapitalschaffender)*, en trabajo asalariado» (*Grundrisse*. I, pp. 424 y 367).

4. Texto citado de los *Grundrisse*.

del capital. Desde el «fundamento» (*Grund*) o el «Ser» del capital (la valorización del valor) el propio trabajo vivo es colocado como una «mediación» del valor: la cosa deviene persona (el valor) y la persona cosa (el trabajador): fetichismo del capital.

En efecto, «el trabajo es la *substancia* (*Substanz*)[1] y la medida inmanente de los valores, pero él mismo no tiene valor alguno».[2] En esto se cifra toda la concepción «ética» de la «económica» de Marx. La persona, la subjetividad, la corporalidad, la actividad humana denominada «trabajo vivo» es la *fuente creadora* del valor *desde la nada* del capital», y por ello no puede tener valor alguno. «Lo que la economía política (capitalista) denomina *valor del trabajo*, pues, en realidad es el *valor de la fuerza de trabajo* que existe en la personalidad del obrero».[3] Cuando ese valor, que es vida objetivada, no vuelve al trabajador, entonces es su negatividad, es su propio no-Ser, su miseria:

> Esta ley [de la acumulación...] produce una *acumulación de miseria* (*Akkumulation von Elend*) proporcional a la acumulación de capital. La acumulación de riqueza de un polo es al propio tiempo, pues, *acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación ética en el polo opuesto, esto es, donde se halla la clase que produce su propio producto como capital.*[4]

El trabajo vivo objetiva vida como valor, que no recupera. Pero, por un segundo movimiento, un capital más desarrollado puede apropiarse del valor de otro menos desarrollado, y lo mismo una nación más desarrollada de otra menos desarrollada:

> Del hecho de que la ganancia pueda estar *por debajo* del plusvalor [...] se desprende que no sólo los capitalistas individuales, sino *las naciones* pueden intercambiar continuamente entre sí [...], una puede apropiarse constantemente de una parte del plustrabajo de la otra por el que nada da a cambio.[5]

---

1. En el sentido hegeliano: ente, cosa, fenómeno real que produce efectos.
2. *El capital*, I, cap. 5 (1867), 17 (1873) (t. 111, p. 653; *MEGA* II, 5, p. 434; II, 6, p. 500).
3. *Ibid*, pp. 655, 436 y 501.
4. *El capital*, I (edición en castellano, Siglo XXI, t. 111, p. 805; *MEGA* II, 6, p. 588).
5. «*Grundrisse*» edición en castellano, II, p. 451; edición en alemán, p. 755.

Y así Marx nos permite, como filósofos de la periferia del «sistema mundo» (diría Wallerstein), del Sur, pensar una filosofía de la liberación ante la dominación del Norte —siendo críticos ante aquellos «filósofos del Norte» que ignoran todas estas cuestiones, ya que confunden la «filosofía económica» con el «estalinismo», lavándose las manos filosóficas («manos limpias» diría Sartre) de la suerte miserable de la mayoría de la humanidad actual—.

Es por ello que la filosofía de la liberación tiene como primer capítulo una «filosofía de la miseria», y Marx es (hoy más que nunca, después de la caída del muro de Berlín en 1989 y de la declaración por George Bush del «Imperio americano», el 29 de enero de 1991 ante el Congreso de su patria) un filósofo que hay que tener en cuenta para poder construir la «vía larga» de una «económica» sin la cual la «hermenéutica» se torna ideológica, idealista, literalista. No hay sólo lectores ante textos, hay muchos más hambrientos ante no-pan (siendo que han sido los productores de dicho «pan»). Alguien dijo: «— ¡Tuve hambre y me diste de comer!», como criterio absoluto de toda ética posible. Era una ética en la que la «carnalidad» era un momento central. Por ello, el «hambre» y el «comer» —como opinaba Feuerbach— son temas de una «filosofía de la economía», una «económica» —que no es un mero «sistema» a lo Habermas, ni una mera cuestión del nivel B de la ética como en Apel—. Dicha «económica» es un momento central, con la «pragmática-hermenéutica», de una filosofía de la liberación, de una filosofía de la «pobreza en tiempos del cólera».

III

Respuesta de Paul Ricoeur: *Filosofía y Liberación*[1]

He titulado mi intervención *Filosofía y liberación* y no *Filosofía de la liberación*, para no emitir un juicio *a priori* sobre el éxito de la confrontación entre estos dos términos, considerando, pues, su vínculo como problemático. Teniendo esto en cuenta, proveo dos motivaciones. Primero, admito que toda filosofía tiene por fin último la liberación, término que ha recibido más de un significado en el curso de la historia, como demuestra la filosofía de Spinoza, la cual asume que el tercer género de conocimiento es considerado como la liberación por excelencia de la imaginación y de las pasiones. En segundo término, no es sólo la temática de la liberación la que es problemática, sino también las situaciones a partir de las cuales estas temáticas son expuestas y desarrolladas. Así, las filosofías latinoamericanas de la liberación parten de una situación precisa de presión económica y política que les confronta directamente con los Estados Unidos de Norteamérica. Pero en Europa nuestra experiencia es el totalitarismo, en su doble aspecto: el nazismo y el estalinismo: ocho millones de judíos, treinta o cincuenta millones de soviéticos sacrificados. Auschwitz y el Gulag.

En cuanto a la historia reciente —y en curso— de la Europa Central y Oriental, ella pertenece a la posteridad de esa historia monstruosa. Hoy, esta aventura es vivida bajo todos los aspectos como una experiencia de liberación. Lo demuestra la caída de las dictaduras en Alemania, Italia, España, Portugal y Grecia. Nadie puede negar que se tratan de experiencias de liberación.

Se necesita entonces tomar en consideración varias temáticas, y varias situaciones originales. Se puede hablar a este propósito de una plura-

---

1. Respuesta oral a la ponencia anterior de Enrique Dussel, desarrollada por Paul Ricoeur en Nápoles, en el seminario sobre «*Hermenéutica y Liberación*», el 16 de abril de 1991. Traducción de Rita Vergara Carrillo, de la respuesta de Paul Ricoeur publicada en *Filosofia e Liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*, Capone Editore, Lecce, 1992, pp. 108-115.

lidad de historias de liberación. La cuestión ahora estriba en saber qué es aquello que una puede enseñar a la otra, y aquello que una puede aprender de la otra.

En este punto me parece importante un corolario. Las filosofías de la liberación que no dependen de esta historia no pueden más expresarse en los mismos términos antes y después del derrumbe del totalitarismo soviético y después de la quiebra de su economía burocrática presuntuosamente socialista y revolucionaria.

Si insisto sobre esta heterogeneidad de las historias de liberación, es para preparar a nuestros espíritus, admitir que no sólo estas experiencias son diversas, sino quizás incomunicables. Es más. La autocomprensión que se atribuye a una, crea obstáculo a la comprensión plena de la otra, y que, una cierta controversia en este propósito, es quizás insuperable, también para nosotros.

Tenía que hacer estas aclaraciones preliminares antes de entrar al quid del tema, que será filosófico más que político, aunque aquí la filosofía política ocupa un amplio espacio, pero precisamente en cuanto a filosofía. El problema que querría someter a discusión es este: ¿qué aporta el pensamiento occidental de mejor y mayor solidez que pueda contribuir a un debate en el cual ese pensamiento acceda a ser sólo uno de los componentes? Se presupone solamente el acuerdo sobre la búsqueda y la escucha del mejor argumento según la ética de la discusión de Apel y Habermas. Porque los que estamos por hipótesis en el reino del discurso, aunque no siempre nos atenemos a él, y teniendo conciencia de que se prosigue en un mundo de luchas que no son precisamente de discurso, sino de fuerza y de violencia. Por lo menos aquí se discute; y no se hace nada más, ni nada menos.

No abordo directamente la cuestión de la hermenéutica y de la liberación, a la cual Domenico Jervolino y Enrique Dussel han concedido amplio espacio. A ellas llegaré sólo en mis observaciones finales.

Quiero más bien situar esta discusión, en la cual estoy implicado demasiado directamente, sobre el fondo de una consideración más vasta en que el acento será puesto sobre aquellas grandes temáticas occidentales legadas por la experiencia histórica de liberación. Me mantendré en los límites de la filosofía moderna que Hegel opone a la de los antiguos, definiéndola en términos generales como filosofía de la subjetividad, en oposición a la filosofía de la sustancia, cuya ambición es reunir dialécticamente. ¿Qué elementos de esta filosofía de la subjetividad (de

Descartes a Locke, Kant y Fichte) son legadas, al mismo tiempo como causa y como efecto a la experiencia de liberación? Se puede decir por el momento y de forma general que es en la medida en la cual ellas han producido una concepción indivisiblemente ética y política de la libertad. Sobre ella diré dentro de poco los límites, pero subrayaré ante todo las razones que me exigen declarar que no tengo vergüenza de Europa.

Distinguiré tres componentes de esta concepción ético-política de la libertad.

1. Ante todo, la crítica del soberano y de la soberanía, concebida como trascendencia, en sentido religioso o no. Esta crítica de la soberanía, desmitificada como dominación, ha extraído sus experiencias efectivas de la liberación ilustrada de la formación de las ciudades libres italianas y flamencas, la instauración y el desarrollo del parlamento británico, la revolución francesa. A este propósito el contractualismo de Rousseau y Kant nos permiten comprenderlo en cuanto arma crítica: todo parece a sus ojos como si el poder naciese de un acuerdo libremente asumido de abandono de la libertad salvaje en favor de la libertad civilizada. Está aquí contenida una formidable fuerza de subversión.

En efecto, existe en el centro del poder un punto opaco, y en torno a él un aura casi sagrada que Hannah Arendt gustaba relacionar con la distinción romana entre *potestas y autoritas*: «El poder está en el pueblo, la autoridad en el senado». De la misma manera, se halla en Spinoza, en su filosofía política, una distinción comparativa entre *potentia y potestas*. En el límite de ésta pone el vacío del poder, que podría ser el deseo de vivir dentro de una comunidad histórica. Pero este origen es olvidado, y puede dentro de otro ser sólo simbólicamente representado a través de instancias superiores que, como sugiere la palabra *autoritas*, aumenta la potencia pública que viene a menos. De aquí una lucha sin fin de reducción de la dominación al poder auténtico; reducción a la cual resiste una sacralidad residual que se manifiesta en los accesos del poder personal y en general a la personalización del poder: al que es necesario agregar el lento aprendizaje de la separación de lo político y lo religioso, y hacia dentro de lo religioso, de la distinción entre la comunidad eclesial del pueblo de Dios y la instancia autoritaria y jerárquica que la circunda. Esta primera experiencia histórica presenta una paradoja inquietante: si la crítica de la dominación no hubiere tenido éxito, el poder puesto al desnudo seria ahora creído y temido. Se requiere admitir que la democracia es el primer régimen político que se sabe mal fundado porque se está

continuamente fundando. A este propósito, lo mejor que el pensamiento occidental puede ofrecer es la crisis de sus nociones fundacionales. Quizás es el único pensamiento que es a la vez fundacional y crítico, quiero decir, autocrítico.

Esta afirmación tal vez no es indiferente al término de nuestro debate con la filosofía de la liberación, en la medida en la que ésta pone el acento principal sobre la dimensión económica de la opresión, más que sobre su dimensión política. De mi parte, veo la necesidad de una seria advertencia. Si la crítica de la opresión económica y social no pasa a través de la crítica de la dominación política y si se pretende juzgar a la liberación económica por cualquier camino político, ésta se condena a una terrible venganza de la historia: el leninismo es el ejemplo para la izquierda. Para el Occidente el paso por la liberación política aparece como ineludible, como lo ha enseñado continuamente la catástrofe totalitaria.

2. Quiero ahora poner el acento sobre la búsqueda y la crisis del universal concreto en el pensamiento y en la experiencia histórica de Europa Occidental. Es éste un problema que supera y comprende desde el interior la cuestión concerniente a la soberanía del Estado. Ello concierne a la misma racionalidad de la experiencia histórica. Para introducir el problema evocaré sucesivamente los escritos histórico-políticos de Kant, en especial *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita, Conjetura sobre los inicios de la historia de la humanidad* y *Proyecto de una paz perpetua*, y de Hegel, en su obra *Los principios de la filosofía del derecho*. La noción de historia universal aquí es tratada como la idea reguladora bajo la cual es posible pensar la humanidad como desarrollando una sola historia, y no en cuanto constituyendo una única especie, aunque ésta no alcance a producir una institución política universal.

Esta investigación del *universal concreto* está detenida por una crisis específica. Para comprender el planteamiento sugiero transponer en el elemento del lenguaje el intento de lo universal que la filosofía kantiana y postkantiana proyecta sobre el plano racional.

El lenguaje constituye un buen terreno de ejercicio en la medida en que, por una parte, esto no existe ya en la pluralidad de las lenguas naturales, y, por otra, esto deja aparecer su fundamental unidad gracias al fenómeno de la traducibilidad universal.

Es un *a priori* cuando establecemos que cada lengua es traducible a cualquier otra; es el único modo en que podemos afirmar la universalidad del lenguaje, y bien, aquello que conviene en el plano del lenguaje, con-

viene igualmente en los planos moral y político. En el plano moral, podemos fácilmente concebir que un deber es imperativo solamente si puede, en un modo u otro, ser considerado universal. Por otra parte, la vida moral existe solamente bajo la condición del contexto cultural que denominamos costumbres. Entre universalidad del deber e historicidad de las costumbres persiste una escisión. Esta última se refleja en el elemento del lenguaje, como se ve en la discusión contemporánea de Rawls y Habermas. El primero propone una concepción puramente procedimental de la justicia que ignora las condiciones históricas de su realización. El segundo proyecta, en el cuadro de una pragmática universal, la idea de una «comunidad ideal de comunicación», que regula la ética del mejor argumento. Pero queda la cuestión de saber cuáles contenidos pueden ser atribuidos, sea a esta idea puramente procedimental de la justicia, sea a las condiciones de posibilidad impuestas por la pragmática universal. Para decirlo muy simplemente: ¿cuáles argumentos se intercambian en una moral postconvencional? ¿No es en las pasiones, los sentimientos, los intereses, las convicciones en las que toma forma aquello que Kant había llamado la máxima de la acción? Quisiera insistir sobre el último término de la enumeración precedente: aquello de las convicciones, ya que son ellas las que introducen en las discusiones los conflictos sin los cuales no serían problemas la negación y la necesidad de arbitrajes.

A este propósito, las convicciones surgidas de la experiencia histórica más respetable generan controversias irreductibles. Parece ahora que el signo de la universalidad puede ser encontrado solamente en la formación de frágiles compromisos que entretejan el conflicto sobre el peligroso declive de la siempre posible guerra civil. Tal es, en esta cuestión, uno de los mayores aportes de la Europa Occidental: el aprendizaje de la gestión de los conflictos y la invención del procedimiento de negociación o compromiso.

Se me objetará que no todo es discurso. Habermas, hace poco, evocaba el fenómeno de la «distorsión sistemática de la comunicación», bajo la presión del dinero y del poder. Esto es verdadero, pero la mediación del discurso, de la discusión y de la argumentación, queda como el único recurso nuestro. A este propósito, es igualmente relevante que, aunque el debate Norte-Sur deriva de relaciones de dominación de otro orden, es decir que no es ético-político, será asimismo, un día u otro, un conflicto que necesitará ser arbitrado y tratado. O el discurso o la violencia, enseñaba atestiguando Eric Weil. La secuencia de las implicaciones es ineluctable: de la práctica de la negación a la lógica de la argumentación, y de ésta a la ética de la discusión.

3. Quiero proseguir sobre un tercer aspecto, aquel del *derecho* y de las *instituciones jurídicas*. Es la crisis del universal concreto, fijándome sobre la idea reguladora de «justicia». La investigación de los principios de justicia tiene una larga historia, marcada también por crisis de gran importancia. Se podría decir, aun de manera general, que el pensamiento jurídico constituye la condición y el horizonte de la formación de un Estado de derecho y de la práctica de la negociación o el compromiso mencionado en los dos parágrafos precedentes. No pienso solamente en el considerable trabajo de pasar de la razón a la acción en la elaboración del derecho penal (al establecer proporcionalmente al delito el castigo), sino, en algo que es más interesante, aquella del derecho civil (al reparar los daños causados a los otros por los efectos de una acción culpable). Encontramos que el nacimiento de la idea de responsabilidad consiste en que cada uno está dispuesto a rendir cuentas de sus actos, a asumir la consecuencia, y así se reconoce obligado a reparar los daños causados a los otros y a sufrir la penalidad de su culpa, considerada como delito por la sociedad. No se puede dejar de estar impresionado del formidable edificio jurídico del código nacido del pensamiento y de la práctica jurídica (leyes escritas, tribunales, instrucciones de juicios en cuanto individuo como nosotros investidos del poder de decidir el derecho en circunstancias particulares; dictados de sentencia; monopolio de la violencia legítima). ¿Denunciaremos la hipocresía del derecho? Ciertamente se puede. No dejan de ocultarse en él las relaciones de poder y de violencia.

¿Pero en nombre de qué se denunciaríamos al derecho si no en nombre de una mejor justicia, de una exigencia de juicios más independientes y más íntegros, es decir, en la espera de instituciones de justicia más conformes a la idea de justicia?

Esta idea conlleva su crítica interna y su crisis. Desde Aristóteles se impone la distinción entre la justicia aritmética, estrictamente igualitaria, y la justicia geométrica, proporcional al mérito, que regula las divisiones desiguales. Estas distinción no ha dejado de imponerse, en la medida en que, a pesar de la extensión de la esfera de la justicia igualitaria (igualdad ante la ley, derecho de expresión, de reunión, de libertad de prensa y opinión, etc.), el problema de divisiones desiguales menos injustas de otras redistribuciones operadas según otras leyes de distribución, permanece la paradoja central de la justicia social.

El problema es tratado en la *Teoría de la justicia* de John Rawls. En su concepción puramente procedimental de la justicia, aquella de un contrato social concluido bajo el «velo de la ignorancia», la idea de justi-

cia se divide en dos: justicia civil y política definida como igualdad ante la ley, y justicia económica y social de repartición desigual que presta oído al principio dicho del *maximin* (principio en virtud del cual cada aumento del privilegio de los más favorecidos debe ser compensado con una disminución de las desventajas de los más desfavorecidos; de aquí la expresión *maximin*: maximizar lo mínimo).

Se ve de inmediato la dificultad: heterogeneidad de los bienes sociales por distribuir, estatuto aleatorio de todo sistema concreto de distribución, carácter siempre contestatario del orden de prioridad asignado a la satisfacción de tales bienes a costa de otros (productividad, ciudadanía, educación, seguridad, salud, etc.). De la disputa suscitada por esta dificultad deriva la bifurcación entre el «universalismo procedimental» y el «contextualismo comunitario» que caracteriza la discusión contemporánea en torno a la idea de justicia. Se objetará que esta discusión concierne solamente a la disputa interna de la socialdemocracia occidental. Acepto voluntariamente esta objeción. Esta disputa es precisamente lo mejor que tenemos para ofrecer en este tercer registro de la política de la libertad. Sugiero que es en la medida en la que hayamos impulsado al máximo los recursos de la socialdemocracia, con sus contradicciones y conflictos, que nosotros podremos, en cuanto interlocutores válidos frente a los protagonistas, elegir otras vías para el desarrollo (contra el esquema simplista del desarrollo lineal, y en la búsqueda de un esquema arborescente de desarrollo). Nuestra historia compleja y confusa da solamente el derecho de poner en guardia a nuestros compañeros de discusión contra la tentación de cualquier acortamiento de la historia. Rawls es de una firmeza ejemplar en este propósito: no se podría hacer economía del primer principio de justicia (la igualdad cívica y política frente a la ley) y afrontar con cualquier medio político el problema de la justicia económica y social. La igualdad frente a la ley es la condición política de la liberación económico-social. ¿Nos encontramos ahora con una vuelta trágica al leninismo?

Al término de esta primera parte deseo insistir sobre los equívocos del término liberación. Como he dicho al inicio, existen muchas historias de liberación que no comunican. Si América Latina es confrontada por un problema específico que se inscribe en el cuadro más general de las relaciones Norte-Sur, Europa es la heredera de las luchas que han culminado con la liquidación de los totalitarismos ilustrados por las palabras «Gulag» y « Auschwitz». ¿Esta historia constituye un obstáculo a la comprensión de los proyectos de liberación latinoamericana? ¿Se necesi-

ta que los europeos admitan que el totalitarismo que afrontan los latinoamericanos es de diferente naturaleza de aquel que hemos conocido en Europa? Estas preguntas deben quedar abiertas. Mas la reserva y el silencio que se imponen no deben impedir advertir a nuestros amigos que deben salir de todas las lesiones de la muerte de la economía burocrática en la Europa del Este, no deben impedir deponerlas a favor de la libertad política, como condición, no sólo para cercar cada acrecentamiento de la productividad tecnológica y económica, sino también como componente de la liberación económica y social.

II

Es sobre este fondo que desearía resituar la querella hermenéutica-liberación, en la cual estamos mayormente implicados. Aunque insistiré más sobre los problemas que sobre las soluciones (la mía entre otras). En lo esencial, estamos de acuerdo con Domenico Jervolino. Es a la luz de su contribución que retomo algunos problemas propuestos por Dussel.

Es verdad que la problemática hermenéutica parece en un primer momento extraordinariamente lejana a la problemática de la liberación, en cualquier sentido que sea. ¿No es desde la clausura del texto que hemos partido? Quiero hablar con mucha moderación de la legitimidad de la transición textual, aun en la situación en que tenemos por supuesta la liberación. Es a pesar de todo con el favor de una inscripción, de la cual la escritura es la expresión más notable, que la experiencia pasada de nuestros predecesores nos llega bajo la forma de herencia recibida, de tradiciones transmitidas; es, en otro tiempo y ahora, bajo la forma textual que se fundan los grandes cambios entre el pasado de la tradición y el futuro de nuestra más viva esperanza, tras los cuales requiere considerarse nuestra utopía. Añadiré ahora que la hermenéutica consiste en sí misma en una lucha contra la clausura textual. A este respecto Domenico Jervolino ha subrayado la importancia de la función de refiguración ejercida en los textos sobre el nivel del actuar humano efectivo. Es gracias a este proceso de refiguración que la crítica textual se reinscribe en el centro mismo de la filosofía de la acción, que yo también considero como el gran compromiso de toda investigación relativa al lenguaje. Aquello que apenas habíamos dicho sobre el intercambio entre tradición y utopía (en el texto y a través de él) tiene su equivalente en la filosofía de la historia bajo la forma de intercambio entre aquello que Koselleck llama «espacio de experiencia y horizonte de esperanza».

En fin, no se puede hablar de hermenéutica si no se sitúa el proceso de interpretación dentro de la relación entre texto y lector. A este respecto una crítica de la lectura proporciona un elemento de respuesta a la principal objeción de Dussel, según la cual la relación productor/producto comprende la relación autor/texto. Se olvida en este cortocircuito la función del «vis-à-vis» que constituye un lector crítico que puede preguntar sobre la pertinencia de la ecuación precedente y de denunciar la relación de dominación que se disimula en el proceso de transmisión y de tradición. El fenómeno más importante en este sentido no es tanto la inscripción ni la escritura, dicho de otra manera, el devenir texto de la acción, sino la relación crítica de lectura que da la posibilidad de devenir acción del texto.

Este devenir del texto reconduce la hermenéutica a la ética, más precisamente a una ética que asigna un lugar central al fenómeno de la alteridad. Me permito señalar que este es un lugar para diversas filosofía de la alteridad: asimétrica para Lévinas, reciproca para Hegel. Aquí hay también lugar para diversas figuras de la alteridad: la corporeidad, el encuentro del Otro, la búsqueda de la conciencia moral interiorizada. Aquí están también las diversas figuras de los otros, otros en cuanto al encuentro cara-a-cara; otros como el «cada uno» de las relaciones de justicia. Acepto de buena voluntad que estas figuras de la alteridad y del Otro vengan a resumirse y a culminar en el momento de alteridad *en el cual el Otro es el pobre*. Es aquí que se encuentran y buscan la filosofía y la teología de la liberación.

IV

Una conversación con Richard Rorty

«The obvius objection defining the mental
as the intentional is that *pains* are not inlentional».[1]

«[...] Are you suffering? This is the ability to distinguish the
question of whether you and I share the same final vocabulary
from the question of whether your are in pain.»[2]

Visitándonos Richard Rorty, con motivo de nuestro congreso filosófico bianual en la UAM/I (México), en julio de 1991, desearía poder establecer una «conversación» con él, y expresar mi punto de vista sobre su proyecto filosófico de pensador norteamericano, de un liberal ético y progresista,[3] teniendo en cuenta el punto de partida radicalmente distinto de donde arranca la estrategia de la filosofía de la liberación.

1. Las «situaciones originarias» distintas

Por «situación originaria» —no a la manera trascendental de Rawls— queremos simplemente indicar distintos puntos de partida. El mismo Rorty describe su «situación»:

---

1. Rorty, 1979, p. 22. Véase la bibliografía usada de Rorty al final de este capítulo.

2. Rorty, 1989, p. 198.

3. Rorty piensa que «from Judith Shklar [...] thal liberals are the people who think that cruelty is the worst thing we do» (Rorly, 1989, p. XV). El problema consiste en poder estar de acuerdo sobre la cuestión de ¿en qué consiste la «cruelty»? Por ejemplo, es «cruel» arrojar centenas de miles de toneladas de bombas sobre un enemigo y matar cientos de miles de enemigos para «salvar vidas» («our boys»), como en la guerra de Irak en 1991 o en la «invasión» de Panamá en 1990 —esta última invasión norteamericana de igual tipo que la cumplida por Irak sobre Kuwail; en el primer caso Estados Unidos lucha por «liberar» Kuwait; en el segundo ocupa Panamá sin que haya un liberador que lo pueda expulsar del Istmo? ¿Qué tipo de «solidaridad» pueden *exigir* (con derecho) éticamente los kuwaitíes o los panameños a los norteamericanos si éstos son participantes de «otro» *we-intentions*? Quizá piense Rorty que el resolver este dilema consistiría en transformarse en «a theologian or a metaphysician» (*ibid.*). Si así fuera, todo el mundo periférico (el antiguo tercer mundo) sería criticado por Rorty de ser «teólogo» o «metafísico» al querer dar alguna razón contra el genocidio que hoy sufrimos en América Latina, África y Asia.

> The result is to leave Amcrican Philosophy departments stranded some where between the humanities (their ancestral home), the natural sciences [...], and the social sciences [...]. My story has been one of struggles between kinds of proressors, professors with different aptitudes and consequently with different paradigms and interests. It is a story of academic politics —not much more, in the long run, than a matter or what sort of professors come under which deparmental budget [...].[1]

Su lucha es muy norteamericana, intrauniversitaria. De una tradición analítica, Rorty se levanta contra su antigua comunidad filosófica. Ya a sus treinta y dos años (1965) critica a los filósofos del «linguistic turn»[2]:

> The relatively pessimistic conclusions reachcd in the preceding sections entail that linguistic philosophers' attempts to turn philosophy into a *strict science* must fail. How far does this pessimism carry? If linguistic philosophy cannot be a strict science, if it has a merely critical, essentially dialectical, function, then what of the future?[3]

En efecto, Rorty parte, existencial e institucionalmente —en su práctica de la filosofía—, de un medio académico universitario norteamericano, especialmente de los grupos de los filósofos del lenguaje, a los que conoce exhaustivamente por un largo trato de su problemática. Tanto a los filósofos que exponen un «lenguaje ideal», como a los que toman el»lenguaje ordinario»,[4] se les puede comprender, y aun aceptar «that rational agreement is possible», dentro del ámbito limitado de sus cuestiones, pero al final caen en «circularidad».

Es decir, la filosofía de Rorty parte de una «situación» empírica, concreta e histórica académica, universitaria, donde la filosofía analítica es un «juego» entre otros «juegos de lenguaje». Dentro de dicha «situación» universitaria, académica, la «posición» personal rortyana es crítica en dos frentes: 1) ante su antigua comunidad de filósofos analíticos; 2) ante los filósofos que usan nociones metafísicas (como el tradicional tomismo, por ejemplo) o racionalizaciones universalistas (que

1. Rorty, 1982, p. 228.

2. En Rorty, 1967, p. 9, muestra que Bergmann usa por primera vez esa expresión.

3. *Ibid.*, p. 33.

4. Rorty, 1967, pp. 24ss.

sería la «posición» de un Karl-Otto Apel. (Es decir, escepticismo *versus* filosofía analítica, y *versus* racionalismo universalista. Rorty se propone afirmar la *solidaridad* ante el dolor («pain») y contra la crueldad («cruelty») —contra la posición de un Lyotard, por ejemplo—, actitud profundamente ética, que puede adoptarse, piensa él, sin necesidad de recurrir a «razones» universales. Su «posición» es la de un responsable solidario ante el dolor («pain») del otro en abstracto, desde la contingencia del que asume participativamente los contenidos de su *Lebenswelt* (cotidianidad).

Debe indicarse, además, que la posición rortyana en una América Latina donde los filósofos analíticos han «controlado» desde la década de los sesenta lugares significativos del ejercicio filosófico (universidades, consejos nacionales de investigación, revistas, congresos, etc.; es decir, las «instituciones materiales» de reproducción de la filosofía) es sumamente «saludable», benéfica, positiva. En un I Coloquio Nacional de Filosofía en México (Morelia) de 1975, Mario Bunge identificaba conocimiento filosófico «serio» con la posibilidad de formalización (cuasi-matematización). Esas «creencias» son echadas por tierra por el Rorty post-analítico (si analítico o «filosofía lingüística» significa «the view that philosophical problems are problems which may be solved —or dissolved— either by reforming language, or by understanding more about the language we presently use»).[1]

Podremos caminar con Rorty un buen trecho, con el crítico del pensamiento analítico, con el demócrata (aunque no advierte que «liberalismo» y «democracia» son lógicas contradictorias), con el que busca solidaridad. Pero no podremos seguirlo en su extrema ambigüedad de la inconmensurabilidad de los principios éticos, en su contextualismo neopragmático que al fin es cómplice de la dominación, en nuestro caso Norte/Sur (a la que no puede criticar racionalmente por definición), ni tampoco en su «americanismo» liberal de carácter eurocéntrico (un etnocentrismo inevitable).

La filosofía de la liberación, en cambio, parte de otra «situación»: pone a la filosofía originariamente en el contexto de la praxis concreta, en compromiso y solidaridad con el oprimido (con el *pobre* explotado en la periferia del capitalismo, la mujer dominada por el machismo, el negro

---

1. *Ibid.*, p. 3. Rorty, muestra, como hemos indicado arriba, la circularidad en que caen las posiciones de la filosofía lingüística o analítica.

discriminado racialmente, las culturas y etnias no-hegemónicas, los responsables ecológicamente ante las generaciones futuras, etc.). No se trata primeramente de una reflexión *sobre* la palabra, el lenguaje, el «texto»,[1] o sobre el «libro»,[2] como un observador externo. Se trata de una presencia práctico concreta «en» o «dentro» de los movimientos opulares, feministas, ecologistas o antirracistas; en la relación «cara-a-cara»[3] inmediata como «intelectual orgánico»,[4] dando ciertamente prioridad a la «acción comunicativa» (o al momento ilocucionario del «acto-de-habla» [speech Act]) desde donde el pensar filosófico comienza su tarea, es decir, inicia su tarea *como reflexión* (*acto segundo*) sobre la *praxis misma* (*acto primero*) —la mediación a través del análisis del texto, sea «analítico» (desde la *Linguistic Turn*) o «hermenéutico» (a la manera del «travail du lecteur» de Ricoeur), es *a posteriori* y a veces inexistente, como en el caso de la praxis del analfabeto que no se expresa por escrito—. El punto de partida es el de un sufriente («Yo sufro...»), pero como oprimido en un nivel político, erótico, concreto[5] —no desde un ámbito universitario o académico, ni tampoco meramente como una disputa entre escuelas filosóficas lingüísticas o analíticas que emerge como *sujeto de liberación*. Se parte del pobre u oprimido que en su corporalidad sufriente, necesitada, trabaja: donde prioritariamente es necesario construir una «económica» desde ese oprimido, desde el sufrimiento (*pain*) *como miseria* (*Elend* diría Marx) del dominado (momento ético). Es un partir desde un «we» que está «más-allá» (en la «exterioridad») del «*we-intentions*» dominador, hegemónico, central, vigente, de la «liberal irony». Evidentemente el oprimido (como en la «Visión de los vencidos» ante la conquista de América) tiene su lenguaje, la «voz del oprimido», pero que pasa para el opresor como «no-lenguaje»... hasta que un solidario «liberal ironist» lo *traduzca* al lenguaje dominador del «we-intentions» de Rorty (para que éste lo acepte como lenguaje, aun el de la misma filosofía de la liberación).

---

1. Véase por ejemplo Paul Ricoeur.

2. Por ejemplo R. Rorty, 1989, p. 141: «The first sort of book is typified by books about, for example, slavery, poverty, and prejudice».

3. Véase por ejemplo, Emmanuel Lévinas.

4. Véase Antonio Gramsci.

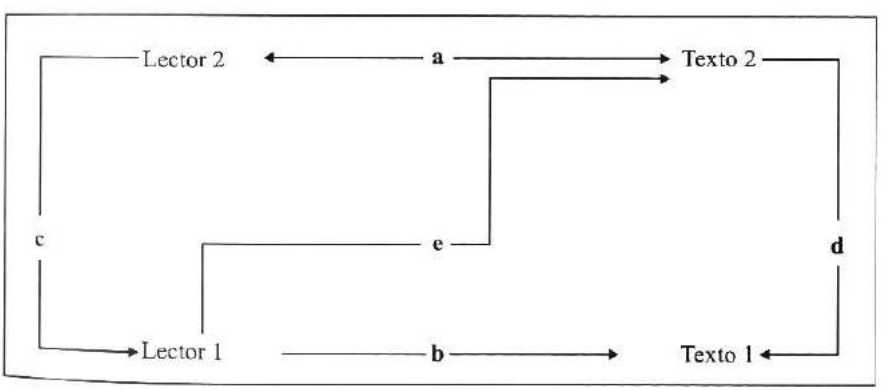
5. No es lo mismo, éticamente, un «dolor» de muelas porque tiene una carie, que dicho dolor «producido» por un acto de tortura (por ejemplo, cuando el torturador arranca una muela brutalmente a un prisionero político para «producir» un «dolor» a fin de conseguir por delación, «traición» a sus compañeros, una cierta información).

Puede partirse de la *pain* (sufrimiento), como Rorty o la filosofía de la liberación, pero aún caben algunas preguntas: ¿Qué *tipo* de sufrimiento? ¿Cuáles son las *causas*[1] de ese sufrimiento?

La filosofía de la liberación, una vez acogida ética y racionalmente la «interpelación» del oprimido, debe reflexionar sobre toda la problemática que presupone y determina la misma praxis de liberación, praxis de liberación erótica de la mujer, pedagógica del hijo y del pueblo, económica política de los pobres y naciones subdesarrolladas, etc. Todo un programa de reflexión y de praxis comunicativa, estratégica y táctica. La filosofía no termina con recepción del «acto-de-habla» *interpelativo* que pro-voca a la acción; ¡*sólo comienza con ella*!

Teniendo en cuenta lo dicho, y las posiciones teóricas a las que hemos de referirnos, podríamos proponer el siguiente esquema mínimo.

Esquema 4.01. ***Dominación de "lectores" y de "textos"***



1. Es sabido, y volveremos sobre el tema, que para Marx el problema «racional» consistía en saber el origen o causa de la pain, de la «miseria» del trabajador, lo que concluye: «Esta ley (de la acumulación] produce una acumulación de miseria (*Akkumulation von Elend*) proporcional a la acumulación de capital. La acumulación de riqueza de un polo es al propio tiempo, pues, acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación ética en el polo opuesto» (*El capital*, I, cap. 23; *MEGA* II, 6, p. 588, 13-22). Esta es la cuestión «racional» por excelencia que a Rorty no pareciera preocuparle, pero a nosotros sí, aun en un sentido estricto de la filosofía «pragmática» norteamericana: Marx nos es útil para responder esas preguntas que nos «duelen» en nuestras carnes, en las del pobre, explotado, enfermo de cólera.

Hay un enfrentamiento, en primer lugar, de «contextualismo neopragmático *versus* racionalismo» (a), en el que la filosofía de la liberación también toma parte —pero no lo trataremos aquí—; en segundo lugar, de «neopragmatismo rortyano *versus* liberación», o el de la «inconmensurabilidad» en el diálogo intercultural, interclasista u otros de un Rorty (b); y, en tercer lugar, «racionalidad hegemónica *versus* la razón del Otro», en el de la sutil «falacia desarrollista» (o eurocéntrica) que puede empañar un racionalismo que frecuentemente no es universal, sino europeo, liberal, capitalista, etc. (c) —que venimos tratando en otros trabajos—.

2. El proyecto filosófico de Rorty

Siendo poco conocida en América Latina, recorramos las obras principales de Rorty. En primer lugar, su *Dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística*.[1] En ella observamos al Rorty experto filósofo de la *linguistic turn*, donde escribe en la citada introducción:

> The history of philosophy is punctuated by revolts against the practices of previous philosophers.[2]

Para ello los filósofos rebeldes usan nuevos métodos (como en el caso de Descartes, Kant, Marx, Husserl o Wittgenstein). Pero, en su raíz, el nuevo método presupone ciertas tesis metafísicas o epistemológicas («criterios» metafilosóficos, dice Rorty); y sólo aceptando dichas tesis, el indicado método puede tener validez. Por tanto, se cae en «circularity».[3]

---

1. Rorty, 1967.

2. Rorty, 1967, p. 1. También la filosofía de la liberación latinoamericana responde a la misma exigencia histórica.

3. Rorty, 1967, *ibid.* Para Apel esta es la «estrategia argumentativa» permanente de Rorty: «Im Grunde ist Rortys Argumentationsstrategie sehr einfach: Geht es um die Frage der normativen Masstabe Oder Kriterien einer kritischen Beurteilung oder Legitimation moralisch-politischer Ordnungen, so wird diese Frage ols metophysisches Scheinproblem zurückgewiesen» (K.-O. Apel, *Diskurs und Verontwortung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, p. 400; Apel dedica a Rorty todo el apartado 1.3.2, de «Zurück zur Normalitat», en el libro citado, pp. 393-412). Y como los problemas metafísicos o esencialistas son descartables a priori, se concluye que siempre puede descartarse la argumentación de un racionalista o analítico.

> Since philosophical method is in itself a philosophical *criteria* [...] every philosophical revolutionary is open to the charge of circularity or to the charge of having begged the question.[1]

Para Rorty, aun los grandes filósofos caen en la misma ingenuidad:

> What is particularly interesting is to see why those philosophers who lead methodological revolts think that they have, at last, succeded in becoming *presuppositionless*, and why their opponents think that they have not.[2]

De la misma manera, Rorty demuestra que la «filosofía lingüística» o analítica carece de *criterios* metafilosóficos, se trate de los que proponen un lenguaje ideal (desde Carnap por ejemplo) u ordinario (del segundo Wittgenstein), inclusive la lingüística empírica (de un Chomsky). Todos han fracasado, piensa Rorty, porque no pudieron definir criterios sosteni-bles intersubjetivamente para saber, por ejemplo, cuando se realiza un «buen *análisis*» o un «buen *significado*». Rorty destruye uno por uno los pretendidos criterios y llega a un escepticismo radical.[3] A partir de Quine, Sellars, Davidson, Kuhn o Putnam, Rorty pulveriza los «dogmas» tenidos por válidos por las generaciones anteriores (desde Locke hasta Ayer o Carnap). Lentamente se irá alejando de los analíticos, para acercarse al contextualismo metodológico o crítico, un neopragmatismo, un historicismo —partiendo del segundo Wittgenstein en camino hacia el segundo Heidegger, a Derrida, a los postmodernos—, y todo esto a partir de la crisis del 1968, y por ello concluye:

> «Desearía argumentar que lo más importante que ha ocurrido en filosofía durante los últimos treinta años no es el giro lingüístico mismo, sino el comienzo de una revisión a fondo de ciertas dificultades epistemológicas que han turbado a los filósofos desde Platón y Aristóteles».[4]

La crisis universitaria de 1968 permite a los jóvenes intelectuales norteamericanos, entre ellos a Rorty, volver los ojos hacia el pensamiento

---

1. Rorty, 1967, p. 2.

2. Rorty, 1967, p. 2.

3. K.-O. Apel, por el contrario, radicaliza los pretendidos criterios y muestra que todos suponen ya siempre una «comunidad de comunicación». El de Rorty es un método destructivo: el de Apel reconstructivo.

4. Rorty, 1967, p. 39.

«continental». Así se redescubre Kant, Hegel, Marx, Heidegger y poco después será la lectura de Derrida y Foucault. Todo esto le lleva a escribir su primera y única obra hasta ahora estructurada propiamente como libro: *La filosofía y el espejo de la naturaleza.*[1]

En referencia a los proyectos filosóficos de Wittgenstein, Heidegger o Dewey —los grandes filósofos «edificantes» (en el sentido de *Bildung* o *paideia*)—, escribe Rorty:

> «Cada uno de ellos terminó considerando que sus primeros esfuerzos habían estado mal dirigidos, que eran un intento de mantener una cierta concepción de la filosofía después de haber rechazado las nociones necesarias para dar contenido a tal concepción [...] todos ellos, en sus obras posteriores, se emanciparon de la concepción kantiana de la filosofía en cuanto disciplina fundamental» (p. 15).[2]

Es un libro «terapéutico», como el de los «escritos de los filósofos que más admiro»[3] —escribe Rorty—, y por ello «parasitario» de los filósofos analíticos. Es decir, nuestro filósofo, como nueva generación norteamericana, usa el «vocabulario» de la comunidad de filósofos analíticos como medio —para probar su inconsistencia—, y el de los «continentales» —como Nietzsche, Heidegger o Derrida posteriormente— como fin.[4] Para cumplir este objeto Rorty ataca frontalmente la «teoría de la representación» (la *Darstellung* kantiana). Sería interesante mostrar aquí algunas analogías con el pensamiento de Emmanuel Lévinas[5] —de don-

---

1. Véase Rorty, 1979.

2. Rorty, 1979, p. 5.

3. Rorty, 1979, p. 7; edición en castellano, p. 16.

4. La estrategia, como puede verse, es en cierta manera semejante a la de Apel. Éste usa a los analíticos para mostrar también sus aciertos —a diferencia de Rorty—, pero igualmente sus límites; y se apoya en ciertos filósofos continentales (como por ejemplo articulando Wittgensein con Heidegger o Gadamer) para permitirle llegar a lo ya siempre pre-sub-puesto (a la «comunidad de comunicación»), pero de manera completamente diversa a cómo Rorty usa los filósofos «edificantes».

5. Para Husserl dice Lévinas «notre contact avec le réel á la structure de la représentation» (*Théorie de l'intuition dons la Phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris, 1970, p. 101). Contra Husserl, escribirá: «Loin de nous la pensée de partir de la représentation comme d'une condition non-conditionéc! La représentation est liée a une intentionolité tout autre dont nous essayons de nous approcher dans toute cette analyse» (*Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1968, p. 98). Este es un punto de partida de la filosofía de la liberación: el Otro como otro está más allá de toda «representación»

de partirán Derrida,[1] Lyotard y la misma filosofía de la liberación atinoamericana—. Lo cierto es que los sucesores de los grandes fundadores contemporáneos de la «filosofía estricta» (Husserl y Russell), después de cuarenta años (que van del 1910 al 1950) fueron puestos en cuestión por sus mejores herederos (Heidegger o Sartre y Sellars o Quine), y setenta años después (piensa Rorty en sí mismo) estamos de nuevo como a fines del siglo XIX: junto a Nietzsche o Royce.[2] La superación de la «representación» como epistemología, como un «espejo» en el que vemos la naturaleza (lo óntico, o la «objetividad» intramundana), le abre a Rorty la posibilidad de entender el intento de la «hermenéutica» (de un Gadamer, por ejemplo, lo ontológico existencial). Rorty piensa que el camino a seguir es el de una «filosofía edificante» (*edifying philosophy*),[3] que no intente argumentar sino simplemente entablar una «conversación».[4] Rorty quiere situarse en una línea periférica de la historia actual de la filosofía:

> «En la periferia de la historia de la filosofía moderna, aparecen figuras que, sin llegar a formar una *tradición*, se parecen entre sí por su desconfianza ante la idea de que la esencia del hombre es ser un conocedor de esencias. Pertenecen a esta categoría Goethe, Kierkegaard, Santayana, William James, Dewey, el segundo Wittgenstein, y el segundo Heidegger. Muchas veces se les acusa de

inicial (*Philosophy of Liberation*, Orbis, New York, 1985, pp. 39 (2.4) y 120ss (4.2). Sólo por «revelación» y «analogía» (inicialmente) puede «comprenderse» acabadamente su palabra. La crítica rortyana de la «representación» ha sido asumida por la filosofía de la liberación como crítica de la Totalidad —crítica de la razón hegemónica, de dominación, «cerrada» unidimensionalmente, al decir de Marcase—, pero no como crítica de la «razón histórica» o de liberación.

1. Véase *La voix et le phénomene*. PUF, Paris, 1967, pp. 53ss: «Le vouloir-dire et la représentation». Véase mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. «, 1973, cap. 6: «El método de la ética» (pp. 129-195). Ahora actualizada en nuestras *Obras Selectas*, t. 8, vol. 1., Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012.

2. Cuestión que Rorty presenta en el capítulo 4 de la nombrada obra, donde expone las posiciones de Quine y Sellars (pp. 165ss; edición en castellano, pp.157ss).

3. Rorty, 1979, cap. VIII, 2 (pp. 365ss; edición en castellano, pp. 330ss).

4. Este concepto antiepistemológico se lo sugiere N. Oakhesott (que lo precisa en *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*, Bowes and Bowes, Londres, 1957). Para Oakhesott la «conversation» es el acto cuasi-poético por el que un grupo de personas, mutuamente conscientes de pertenencia a una comunidad (*universitas*), se unen eventualmente desde caminos diversos de la vida, para recorrer un trecho en el respeto y la solidaridad (sin necesidad de intereses comunes estratégicos ni tácticos). Es un acto gratuito.

relativismo o de cinismo» (p. 332). La filosofía de la liberación, por su crítica a la razón *hegemónica* o *dominadora* (la tautología de la *Totalidad* para Lévinas o Marcuse en el *One Dimensional Man*), adopta alguna de las tesis de estos autores, pero en otro sentido que Rorty. De todas maneras, no puede sino «simpatizar» con algunas de sus posiciones.[1]

Se trata, entonces, de una lucha enconada contra todo esencialismo, contra toda metafísica o argumentación. Como veremos, la filosofía de la liberación, filosofía también periférica que piensa la periferia misma, no tiene la soberbia de las grandes «filosofías sistemáticas», pero tampoco la posición desesperanzada o escéptica de las meras «filosofías edificantes» —en el vocabulario rortyano la filosofía de la liberación debería igualmente ser «edificante», *como crítica ética*, pero su intención es «constructiva» de la liberación, *como política y estrategia*—. No nos molesta que la filosofía de la liberación pueda ser considerada un tipo de «filosofía edificante» (por ética), pero ciertamente sería rechazada por su pretensión de ser constructivo-revolucionaria (por responsabilidad); sería una «Gran Palabra» en el vocabulario de Rorty.[2] Rorty es más kierkegaardiano (quien criticaba a Hegel de «especulativo», de *speculum* = espejo, al que enfrentaba con la «ironía» y desde el «absurdo» de la «fe») que la filosofía de la liberación —aunque ésta partió igualmente de Kierkegaard[3]—. Rorty quiere mantener la «conversación de la Humanidad» sin caer en las argumentaciones racionales de la «filosofía sistemática». Es el asombroso y apasionante camino crítico de una generación norteamericana que, partiendo del estilo «analítico», termina en el «continental» —pero en su tradición escéptica, como «critica de la metafísica» en el sentido tradicional anglosajón—.

Poco después aparece una colección de artículos en forma de libro con el título: *Consecuencias del pragmatismo (Ensayos: 1972-1980)*.[4] Esta obra es sumamente útil para comprender el proyecto filosófico de Rorty. Además nos esclarece sobre la historia de la filosofía norteamericana (no «americana» como ellos abusivamente escriben siempre, arrin-

---

1. Rorty, 1979, p. 367.

2. Magníficas líneas escribe nuestro filósofo sobre este tema (Rorty, 1979, pp. 367-368; edición en castellano, pp. 333-334).

3. Véase mi *Método para una filosofía de la liberación*, parágrafo 20: «La primera síntesis de la crítica, pero nuevamente teologizante: Soren Kierkegaard» (pp, 149ss).

4. Véase Rorty, 1982.

conándonos a los latinoamericanos simplemente a ser «nada»). En efecto, Rorty pertenece a una élite filosófica, la nueva generación de jóvenes de postguerra, que tuvo, por ejemplo, a Rudolph Carnap y Carl Hempel como maestros directos.[1] Para siempre, hasta hoy, su «estilo» filosófico será el de los «filósofos analíticos»[2] —sean positivistas o postpositivistas—, pero que podríamos llamar de «segunda generación», influenciados ya por Quine, el segundo Wittgenstein, Sellars o Davidson; es decir, no se aceptan ya los «dogmas» de un Hans Reichenbach,[3] que despreciaban olímpicamente toda filosofía no analítica.[4] Será una larga evolución lo que le permitirá a Rorty descubrir el valor del pragmatismo norteamericano o de la filosofía «continental» antimetafísica (como Nietzsche, Heidegger o Derrida). El camino fue aproximadamente el siguiente:

> 1. Analytic philosophy started off as a way of moving from speculation to science [...]. 2. The notion of *logical analysis* turned upon itself, and committed slow suicide, in Wittgensteinian *ordinary language*, Quinean, Kuhnian, and Sellarsian criticism of the purportedly *scientific* vocabulary [...].3. Analytic philosophy was thus left without a genealogy, a sense of mission, or a *metaphilosophy*

---

1. Rorty, 1979, p. XIII; edición en castellano, p. 11. Por mi parte, como filósofo de la «periferia», debí viajar a Europa, para tomar cursos de Ricoeur en La Sorbona, o escuchar algún seminario de Heidegger en Freiburg —diez años de peregrinaje «a la fuente»—. ¡Nuestra tarea fue inmensamente más difícil que la de los estudiantes del «centro»! Sin embargo, fue apasionante igualmente el momento en que «aterrizamos» en América Latina, a finales de la década de los sesenta.

2. Cabe destacar, sin embargo, que no expone nunca la línea analítico-pragmática, a la manera de un Austin (en *How to do Things with Words?*) o de un Searle (en *Speech Acts*). Este punto es determinante para comprender la «clausura» de Rorty dentro de una tradición analítico proposicional (*of Sentences*) y no práctico-comunicativa (*of Statements*). Véase el capítulo «La razón del Otro, La *interpelación* como acto-de-habla».

3. Por ejemplo, en su obra *The Rise of Scientific Philosophy*, University of California Press, Berkeley, 1951.

4. Esa actitud de soberbia «científica» cundió por América Latina después de la segunda guerra mundial, y, como hemos dicho, tuvo control en numerosos organismos desde la década de los sesenta —coincidiendo con las dictaduras militares, ya que tenía una particular «ceguera» para con la filosofía práctica, ética o política, permitiéndoles «vivir» sin «ver» las torturas, sufrimientos, injusticias.., meras experiencias empíricas sin relevancia o pertinencia filosófica para ellos—. Escribe Rorty: «The great emigrés —Carnap, Hempel, Feigl, Reichenbach, Bergmann, Tarski— began to be treated with the respect they deserved. Their disciples began to be appointed to, and to domillate, the most prestigious departments. Departments which did not go along with this trend began to lose their prestige» (Rorty, 1982, p. 214).

> [...]. 4. This development hardened the split between *analytic* and *Continental* philosophy by moving the study of Hegel, Nietzsche, Heidegger, etc., out of philosophy departments.[1]

En cierta manera el mismo Rorty, sin renunciar al «estilo» de la filosofía analítica, se abre hacia un nuevo campo: un neopragmatismo redefinido —en la tradición norteamericana de Peirce, Dewey, Ch. Morris[2]—, y una hermenéutica en sentido amplio —en la senda de Nietzsche, Heidegger, Derrida, Foucault, etc.—. Adopta entonces una posición crítica «postanalítica» y «post-filosófica» —en el sentido tradicional del término *filosofía* (¿»post-moderna»?)—:

> On the pragmatist's account, positivism was only a halfway stage in the development of such a culture [the post-philosophical culture] —the progress toward, as Sartre puts it, doing without God [...]. Pragmatism does not erect Science as an idol to fill the place once held by God. It views science as on genre of literature [...].[3]

Ni el «irracionalismo»,[4] ni el «escepticismo»[5] asustan a Rorty. Muy por el contrario, los afronta contra la filosofía «analítica», que conoce muy bien «por dentro».[6]

---

1. Rorty, 1982, p. 227. «1. La filosofía analítica se inicia como un modo de pasar de la especulación a la ciencia [...]. 2. La noción de análisis lógico se replegó sobre sí misma y comenzó un lento suicidio, en el wittgensteiniano lenguaje ordinario, en la crítica de Quine, Kuhn y Sellars contra el pretendido vocabulario científico [...] 3. La filosofía analítica se encontró así sin genealogía, sin sentido de su misión, o sin metafilosofía [...].4. Este desarrollo aumentó la fractura entre la filosofía analítica y la continental, expulsado el estudio de Hegel, Nietzsche, Heidegger, etcétera, a otros departamentos» (edición en italiano, p. 225).

2. Charles Morris puede ser considerado el primero que une la tradición analítica con la pragmática. Es posible que el temprano descubrimiento de Peirce (1961) por parte de Rorty, le haya llevado desde ese tiempo a mirar críticamente toda la tradición «analítica».

3. Rorty, 1982, p. XLIII. «En sentido pragmático, el positivismo era sólo la mitad del camino en el desarrollo de una tal cultura [la cultura post-filosófica], en el camino hacia, en términos de Sartre, el vivir sin Dios [...]. El pragmatismo, en cambio, no erige la Ciencia como un ídolo que ocupa el lugar que antes tenía Dios. Considera a la ciencia como un género literario [...]» (edición en italiano, p.37).

4. Capítulo 9 (Rorty, 1982, pp.160ss; edición en italiano, pp. 167ss).

5. *Ibid.*, pp. 176ss, 181ss.

6. Claro que, posteriormente, las críticas de Jürgen Habermas (por ejemplo en *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 241ss y 246) o Karl.Otto Apel (por ejemplo *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988,

Su reciente obra *Contingencia, ironía y solidaridad*[1] cierra el ciclo, y es la síntesis más actualizada que por el momento tenemos de la posición de Rorty. Es un intento de hacer justicia a dos posiciones aparentemente opuestas: la autorrealización de la autonomía de lo privado (la «private perfection» de Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger) y de la justicia de lo público (Marx, Mill, Habermas o Rawls).[2]

La filosofía de la liberación, podría creerse aunque sería una consideración superficial, parece coincidir con Rorty en la importancia del descubrir el sufrimiento «del Otro»:

> In my utopia, human solidarity [contra Lyotard] would be seen [...] as imaginative ability to see strange people as fellow suffers. Solidarity is [...] created. It is created by increasing our sensitivity to the particular details of the pain and humiliation of other, unfamiliar sorts of people.[3]

Pero esa solidaridad tiene sus límites, ya que Rorty debe afirmar como único punto de referencia la «pertenencia a una determinada comunidad de lenguaje»[4] —en su caso la «comunidad norteamericana»[5]—. Y por ello, contra la «ilustración» racionalista y científica, Rorty levanta el

pp. 161ss, 176ss, 381ss, 394ss, 399-413, 426ss, donde, como puede verse, le da una importancia central) no serán tan fáciles de responder, por proceder de la tradición «continental», que Rorty domina menos. Fue alumno de Carnap o Hempel, pero no de Heidegger o Lévinas.

1. Véase Rorty, 1989.

2. «This book tries to show how things look if we drop the demand for a theory which unifies the public and private, and are content to treat the demands of self-creation and of human solidarity as equally valid, yet forever incommensurable» (Rorty, 1989, p. XV).

3. Rorty, 1989, p. XVI.

4. Véase de Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, p. 175. Aquí Habermas critica largamente este contextualismo» extremo: «Dieser ethnozentrische Standpunkt bedeutet ja nur, dass wir alle fremden Auffasungen im Lichte unserer eigenen Standards prüfen müssen» (*Ibid.* p, 176). Habermas piensa que Rorty se cierra el camino para el «proceso del mutuo entendimiento (Verständigunsprozess)» (p. 178). Este punto nos interesa sobremanera para un diálogo Norte/Sur. Rorty no es buen candidato para un tal diálogo, su «conversation» es un pasatiempo sin demasiada importancia para él.

5.Cuenta Arel que en una discusión en Viena, la argumentación de Rorty sobre la democracia liberal fue simplemente la siguiente; «*It's just common sense, I am justa n American, we have just to persuade the others that our way is the right one*. Ich fragte [Arel] ihn daraufhin etwas konsterniert; *Could I also simply say: I am just a*

romanticismo que redescubre la poesía, la cultura y la tradición: «The imagination, rather than reason, is the central human faculty».[1]

Para Rorty ese descubrimiento del otro es entonces —en confrontación con las «metáforas» de Davidson— función de la «ethnography, the journalist's report, the comic book, the docudrama, and, especially, the novel»,[2] pero no de la filosofía. «Only poets, Nietzsche suspected, can truly appreciate contingency»[3]: *contingencia del lenguaje*. De paso nos quita esa arma, la misma razón filosófica, de nuestra liberación.

Además, «for Freud's account of unconscious fantasy shows us how to see every human life as a poem —or, more exactly, every human life not so racked by pain as to be unable to learn a language nor so immersed in toil as to have no leisure in which to generate a self-description. He sees ever such life a sum attempt to clothe itself in its own metaphors»[4]: *contingencia de la mismidad (selfhood)*; pero mismidad inconmensurable —y más peligrosa cuando, armada de los instrumentos guerreros más tecnificados, atómicos, computarizados... como lo hemos visto en la Guerra del Golfo—.

El vocabulario, en tercer lugar, de la Ilustración racionalista se ha constituido en un obstáculo para las sociedades democráticas. No se trata de «fundar» racionalmente el liberalismo, sino de descubrir un lenguaje (una metáfora) más apropiado: «The citizens of my liberal utopia be people who had a sense of the contingency of their language of moral deliberation, and thus of their consciences, and thus of their community»[5]:

German [...] die Berufung der Nazis auf die partikuliire Konsensbasis des gesunden Volksempfindens der Struktur nach schon ganz in Ordnung war, nur sei es eben nicht die richtige» (K.-O. Apel, *op. cit.*, p. 409). Para nosotros, latinoamericanos, la cuestión es más grave, porque ese «contextualismo inmanentista» no es peligroso porque *pudo ser nazi*, es peligroso porque es *actualmente* el punto de partida de la invasión de Granada, Nicaragua, la guerra centroamericana solventada por el organismo en acción post-Reagan, etc. «I am just an American» (y no dice «a Northamerican», lo cual, como decimos en otros lugares, nos reduce como latinoamericanos a la «nada», y no tiene ninguna solidaridad con nuestro «sufrimiento»).

1. Rorty, 1989, p. 7.

2. *Ibid.*

3. Rorty 1989, p. 28.

4. Rorty 1989, pp. 35-36.

5. Rorty, 1989, p. 61. Comentando el artículo «The Priority of Democracy to Philosophy», en M. Peterson-R. Vaughn (ed.), *The Virginia Statute of Religious Freedom*, Cambridge, 1987. Apel escribe: «man setzt die Politik an die erste Stelle und entwirft eine

«we liberals». La cuestión no es sólo lo público, sino «the ironist's *private* sense of identification».[1] El «ironist» Rorty es un escéptico (en su buen sentido, como Kierkegaard) de un «vocabulario final»,[2] y es un liberal («cruelty is the worst thing they do»). Es un crítico de la cotidianidad («The opposite of irony is common sense»,[3] pero cae en ella al afirmarla etnocéntricamente. Al fin y al cabo es un crítico de la pretensión del «common sense of the West»[4] —Hegel, para Rorty, fue un buen «dialectical ironist», pero en su sentido metafísico la «ironía» no puede socializarse («Irony seems inherently a private matter»[5]). «The ironist takes the morally relevant definition of a person, a moral subject, to be *something that can be humiliated*. Her sense of human solidarity is based on a sense of a common danger, not on a common possession or ashared power».[6]

Kant logró despertar en la ética el sentido de la racionalidad y la obligación, no dependiendo de los accidentes de la historia. Rorty, en cambio, se propone despertar el sentido de la «pity for pain and remorse for cruelty»,[7] desde la solidaridad con «validez intersubjetiva», tanto entre los habitantes de Milanesia[8] como en New York: «We can have

dazu passende Philosophie. Hier kann ich mir bereits kaum noch die Anmerkung versagen: So ungefiihr haben es gewisse Philosophen im *Dritten Reich* tatsächlich gemacht» (*op. cit.*, p. 403). Nuevamente Apel critica a Rorty de «nazi». Apel y Habermas son racionalistas ante el *terror del nazismo*; la filosofía de la liberación afirma una razón histórica anti-eurocéntrica ante el *terror del imperialismo americano* (y también ante el *populismo* latinoamericano, que coincide con el nazismo en una profunda ambigüedad antirracional). Rorty, en su contextualismo inmanentista se torna a nuestros ojos sumamente inquietante; alguien usarla aun una «Gran Palabra»: un liberal demócrata en Estados Unidos puede apoyar a los «contras» en Nicaragua y no criticar la «invasión de Panamá». Hay cierta solidaridad con la «American way of life» que es mortal, injusta, tiránica para una «Latinamerican way of life». La *Lebenswell* como tal no puede ser criterio de racionalidad (aunque reflexivamente puede afirmarse).

1. Rorty 1989, p. 68.

2. Rorty 1989, p. 73.

3. Rorty, 1989, p. 74. «The ironist is a nominalist and a historicist» (*ibid.*). Sólo habla de Weltanschaung, perspective, dialectic, conceptual framework, historical epoch, language game, redescription...

4. *Ibid.*, p. 77.

5. Rorty 1989, p. 87.

6. Rorty 1989, p. 91.

7. *Ibid.*, p. 192.

8. Sin embargo, corta los puentes para llegar a un diálogo real con los habitantes del Pacífico, una vez que el «we-intenlions» del «american» que Rorty es, se coloca como punto de partida inconmensurable.

obligations by virtue of our sense of solidarity with any of these groups»,[1] desde un «*we-intentions*», como en el enunciado: «Todos *nosotros* queremos...», donde significamos una participación («memberships») que no queda indicado en «Yo quiero...». Esa «participación», para Rorty, es fruto de «certain historical circumstances»,[2] y por ello «we are under no obligations other than the *we-intentions* (Sellars[3]) of the communities with which we identify».[4]

Explica Rorty que «the ironist [...] thinks that what unites her with the rest of the species is not a common language but *just* susceptibility to pain and in particular to that special sort of pain which the brutes do no share with the humans humiliation. On her conception, human solidarity is nor a matter of sharing a common truth of a common goal but of sharing a common selfish hope».[5]

Para Rorty, «pain is non linguistic: It is what we human being have that ties us to the non language-using beasts. So victims of cruelty, people who are suffering, do no have much in the way of a language. That is why there is no such things as the *voice of the oppressed*[6] or the *language of the victims*. The language the victims once used is not working anymore, and they are suffering too much to put *new words* together. So the job of putting their situation into language is going to have to be done for them by somebody else [...] The liberal theorist usually is not».[7]

La solidaridad no puede fundarse, para Rorty, en ninguna consideración metafísica como el encontrar en el otro algo así como «resonates to the presence of this same thing in other human beings».[8] No hay que buscar ese «común» más allá de la historia y las instituciones. En reali-

---

1. Rorty, 1989, p. 195.

2. *Ibid.*

3. Véase Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics*, Routledge and Kegan Paul, London, 1968.

4. Rorty 1989, p. 198. «That is the ethnocentrism of a *we* (*we liberals*) which i dedicated to enlarging itself, to creating an ever larger and more variegated *ethnos*» (*Ibid.*).

5. Rorty 1989, p. 92.

6. Veremos posteriormente, contradictoriamente, aprobar esta expresión en boca de la feminista Mac Kinnon.

7. Rorty 1989, p. 94. Esa es la función histórica de la Filosofía de la Liberación.

8. Rorty 1989, p. 189.

dad, actuamos solidariamente, dice Rorty, «by nothing deeper than contingent historical circumstances».[1] Pero, ¿de dónde procede «a moral obligation to feel a sense of solidarity with all other human beings»?[2]

Rorty piensa que hay una universalidad, la del «ironism»,[3] pero por la contingencia del lenguaje, de la mismidad y la comunidad no tiene «universal validity».[4]

Rorty afirma:

> Our insistence on contingency, and our consequent opposition to ideas like *essence*, *nature*, and *foundation*, makes it impossible for us to retain the notion that some actions and attitudes are naturally *inhuman*.[5]

Sólo quedan «nothing deeper than contingent historical circumstances»[6] para actuar solidariamente. Y como Rorty se vuelve más y más sensible a la diversidad («It is thought of as the ability to see more and more traditional differences —of tribe, religion, race, customs, and the like— as unimportant when compared with similarities with respect to pain and humiliation the ability to think of people wildly different from ourselves as included in the range of us»[7]). La descripción etnográfica o novelística de ese sufrimiento y humillación, y no la filosofía, piensa Rorty, permite el progreso moral. También los marginalizados deben ser incluidos dentro del horizonte del «nosotros»: a fin de no ser crueles. «It is the ethnocentrism of a *we* [*we liberals*] which is dedicated to enlarging itself, to creating an ever larger and more variegated ethnos».[8]

Lo importante de Rorty es que no desea afirmar *demasiado rápidamente* la «solidaridad humana como la identificación con la *humanidad en cuanto tal*»,[9] y esto porque, históricamente, el «nosotros» que pudiera

---

1. Rorty 1989, p. 189.
2. Rorty 1989, p. 190.
3. Rorty 1989, p. XV: «...a liberal utopia: one in which ironism, in he relevant snese, is universal».
4. Rorty 1989, p. 67.
5. Rorty 1989, p. 189.
6. Rorty 1989, *Ibid.*
7. Rorty 1989, *Ibid.*, p. 192.
8. Rorty 1989, p. 198.
9. *Ibid.*

abarcar dicha humanidad debe ir creciendo en la medida de «own sensitivity to the pain and humiliation *of others*».[1] La cuestión es separar la pregunta de: «— ¿Cree Ud. y desea lo que yo creo y deseo? —una pregunta representacional—, de la pregunta: «— ¿Sufre Ud.?» (*Are you suffering?*). Esto es tener conciencia en distinguir entre el buscar ambos un «vocabulario final», a buscar si «— ¿Ud. está sufriendo?» (*you are inpain?*).[2]

De todas maneras, si se enfrentaran dos «*we-intentions*» donde una domina cruelmente («cruelty is the worst thing we do»[3]) a la otra, Rorty tendría alguna dificultad. En ese caso no hay un «*we-intentions*» que abarque a ambas, y por lo tanto la solidaridad o participación de un grupo no tiene «razones» para abarcar también al Otro (con el que no forma ningún «*we*»). ¿Qué es lo que permite sobre-pasar (*übergehen*) el horizonte de nuestra «we-intentions»[4] y abrirnos a la solidaridad del Otro, de otro mundo, pueblo, cultura...? Rorty puede, a lo más, mostrar una solidaridad *ad intra*, pero nunca *ad extra* del «we-intentions». Su contextualismo inmanentista, neopragmático, se lo impide. Aun el «negro» es visto como «uno de los nuestros: un norte-americano». Pero, ¿y un mexicano extranjero? Que se diga que es un «ser humano», escribe Rorty: «is a weak, unconvincing explanation of a generous action».[5] «The position put forward in Part I of this book is incompatible with this universalistic attitude».[6] Pero ¿puede extenderse al pueblo que eran «ellos», el horizonte del previo «nosotros»?: es un acontecer contingente e histórico, piensa Rorty.

3. El pragmatismo de Rorty y la filosofía de la liberación

Al leer, escuchar la exposición y «conversar» con el mismo Rorty, aquí en México, los dos últimos trabajos a los que me referiré, entiendo,

---

1. Rorty 1989, p. 198.

2. *Ibid.*

3. Rorty 1989, p. 197.

4. Véase W. Sellars, *Science and Metaphysics*, p. 222: «It is a conceptual fact that people constitute a community, a we by virtue of thinking of each other as *one of us*, and by willing a common good *not* under the species of benevolence, but by willing it as one of us, or from a moral point of view.». Sellars identirica el «we-consciousness» con la cristiana *caritas*.

5. Rorty, 1989, p. 191.

6. *Ibid.*

sólo ahora, la opinión de amigos filósofos norteamericanos cuando me indicaban la aparente similitud de la filosofía de la liberación con el pragmatismo norteamericano. Creo que es el momento de ver dicha similitud, pero igualmente la gran distancia.

Tales trabajos son: «Feminismo y pragmatismo» (Rorty, 1990) y «Esperanza humana e historia como marco cómico» (Rorty, 1991). El primero de ellos entra por su temática (no por su intención, que es siempre y sólo de una filosofía del lenguaje) dentro de la filosofía de la liberación de la mujer,[1] puede servirnos para ver las similitudes. Sin embargo, no debemos llamarnos a engaño. Rorty se ocupa del problema del feminismo para mostrar las ventajas que este movimiento podría obtener adoptando su neopragmatismo. *En realidad es una reflexión sobre filosofía del lenguaje*. Un texto de Catherine Mac Kinnon será su punto de apoyo, especialmente cuando escribe:

> Estoy evocando para las mujeres un papel que aún tenemos que construir, en nombre de *una voz que, silenciada, puede decir algo que no ha sido nunca escuchado*.[2]

A partir de esta expresión acertada, Rorty deducirá la conveniencia de abandonar el lenguaje esencialista, representacional, universalista, realista, teleologista o racionalista.[3] Se trata de dejar crecer el «espacio lógico» o «semántico», hasta ahora dominado por los varones, para que pueda crearse un «nuevo lenguaje» femenino. Lo interesante para nosotros es que Rorty capta perfectamente que la situación de «oprimida» de la mujer le exige no reconocer al horizonte semántico masculino como un lenguaje que expresaría la «naturaleza» o la «esencia» humana en general. Esto lleva a Rorty a negar toda racionalidad, universalidad, etc., y a asumir su irracionalismo neopragmaticista ambiguo:

> Esto significa que uno apreciará *los movimientos de liberación* no por la precisión en su diagnóstico, sino por la imaginación y el

---

1. Véase mi obra «La erótica latinoamericana», en *Filosofía ética de la liberación*, Buenos Aires, t. III, 1977, pp. 25-121.

2. Cita de Rorty, 1990, manuscrito de la traducción castellana, p. 1.

3. Es interesante anotar que Rorty critica la posición de una hispana, María Lugones, como «un ejemplo de la teoría feminista que ve la necesidad de una teoría filosófica general de la opresión y la liberación. Ella dice —escribe Rorty—, por ejemplo, que *la posibilidad ontológica o metafísica de la liberación permanece aún sin argumentarse, en aplicarse y no está descubierta*» (Rorty, 1990, p.19, nota 21).

> coraje de sus propuestas [...] Abandonan el contraste entre la apariencia superficial y la realidad profunda, en favor del contraste entre el presente doloroso y la posibilidad de hacerlo menos doloroso, visto indistintamente, hacia el futuro.[1]

A los movimientos de liberación les queda entonces la «imaginación» y el «coraje», y deben renunciar a la «razón»,[2] ya que «la función de la filosofía es más bien clarificar»[3] el camino que en la realidad recorren los profetas y los poetas,[4] y tomando otra expresión de Marilyn Frye, Rorty cita que «el reto mortal consiste en estar fuera del espectro de la visión de un ojo arrogante».[5] Acierta Rorty totalmente cuando afirma:

---

1. Rorty, 1990, p. 24.

2. El uso estratégico, táctico y «decadente» de la razón será el ejercido, por ejemplo, por el Pentágono para efectuar futuras «invasiones» de Panamá. Rorty niega estar en el cómodo «confort metafísico» de «Grandes Razones», pero quita al mismo tiempo al oprimido esas razones.

3. Uno se pregunta de todas maneras: ¿qué significa esto de «clarificar»? ¿Es un «clarificar» racional o poético-profético? Si fuera lo segundo no es clarificación alguna; si es lo primero habría que «aclarar» racionalmente en qué consiste —de lo contrario evade la «circularidad» pero por ocultamiento de tal circularidad—.

4. Rorty 1990, p. 25. De todas maneras, al igual que Rorty, hemos mostrado siempre que la filosofía, en gran parte, tiene una labor de «deshacerse de los trastos inútiles que bloquean los caminos del pensamiento» (*ibid.*) Escribimos hace tiempo: «The pertinence of a philosophy can be shown by its *negative critical destructive capacity*. It would seem that philosophy of liberation has a tremendous destructive potential because it can no only assume critical methods, but it can in addition criticize those critical methods [...] [The Philosophy of liberation] clarity the praxis of militants in the process of liberation» (*Philosophy of Liberation*, 5.9.5.5; Orbis, New York, 1985, pp. 179-180).

5. Rorty, 1990, p. 26. Sobre el «ojo» nos hemos referido muchas veces a esta metáfora. Recuérdese que Marx habla de la «exterioridad» como un ojo: «La economía política ignora al trabajador que no trabajó, al trabajador como hombre situado *fuera* (*ausser*) de la relación de trabajo. El pícaro, el bribón, el trabajador que no trabaja, hambriento, miserable y criminal son figuras que no existen para ella, sino solamente para otros ojos, para los del médico, del juez, del sepulturero, del fiscal de pobres, etc., fantasmas que vagan fuera del reino de la economía política» (Manuscritos del 44, II; MEW, EB I, pp. 523-524). Sobre la «exterioridad» en la obra de Marx, véanse mis obras *La producción teórica de Marx*, 1985, pp. 137-148, 337-343; *Hacia un Marx desconocido*, 1988, pp. 61-68, 290-297, 365-372; *El último Marx*, 1990, pp. 138-144, 336-385, en tomos 15, 16 y 17 de mis *Obras Selectas*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012. Rorty se referirá mucho a Marx en el próximo artículo que comentaremos, y en todas sus referencias muestra un total desconocimiento del pensar de Marx (estoy hablando de «lectura directa» y «seria» de Marx mismo, no de referencias al marxismo-leninista estaliniano).

> Si te das cuenta que eres esclavo, no aceptes las descripciones *de lo real* que te dan tus amos; no operes dentro de los *límites de su universo moral.*[1]

Es toda la cuestión que en filosofía de la liberación hemos situado bajo la temática de «Totalidad-Exterioridad». Por ello, pienso, Rorty sobrepasa los límites de la crítica al rechazar *toda razón posible*, o todo sentido de realidad. Los «límites de su universo moral», sus «razones» o sus descripciones «de lo real», no deben confundirse con lo ético, lo racional ni con la realidad —en su sentido crítico, sin caer en esencialismos «metafísicos» que el mismo Habermas ha superado claramente[2]—. Creo que el tema de fondo a discutir con Rorty (y con un cierto aspecto del racionalismo de Apel, en sentido exactamente contrario), es del alcance del concepto de «razón». Si por «razón» se entiende la comprensión limitada a la totalidad vigente, al horizonte representacional como sistema semántico dominante, entonces Rorty tiene razón en cuanto a que hay que rechazarla en su pretensión universalista —porque no es más que una razón particular, totalizada—. Pero Apel está completamente advertido sobre este tema, por contar con una comunidad de comunicación siempre ya presupuesta a todo acto-de-habla seriamente comunicativo (y dejamos de lado lo de «argumentante», para no exasperar a Rorty); en este caso la razón no queda cerrada a la mera *aceptación del acuerdo*

---

1. Rorty, 1990, p. 28. En la trastapa de nuestra obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II, escribíamos: «Las morales del pasado son morales de la ley, aplaudían a los héroes pasados, vivían sobre sus glorias y mataban, y siguen matando, a los héroes presentes de las patrias futuras. Esta anti-ética se levanta, con conciencia, contra todas ellas y las declara inmorales». Todo lo que hemos escrito durante más de veinte años indicaba este tema: el sinsentido (para la moral vigente) de la praxis de liberación del oprimido.

2. En *Nachmetaphysiches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 35ss. Podemos afirmar que la filosofía de la liberación tiene un concepto de «meta-física» o «realidad» en un sentido «post-metafísico» en el significado de Habermas. La «Totalidad» de un sistema de significados, de un «mundo» fenoménico, encierra exactamente lo que Rorty denominaría «el control del amo sobre el lenguaje hablado por los esclavos, la capacidad para hacer que el esclavo conciba su propio dolor fatalísticamente e incluso de algún modo como merecido, algo que se debe soportar en vez de oponerle resistencia» (Rorty, 1990, p. 34). En la «Totalidad» lo que aparece como «real», como la «esencia» (en el sentido rortyano) está fundado en el mismo sistema semántico dominante: «the one-dimensionality of everyday discourse, the impossibility of discovering a sense other [por ejemplo para Mac Kinnon] than the one that has been impose [el lenguaje machista, por ejemplo], the only sense accepted by all, the *everyone says*, is converted into a gigantic tautology» (*Philosophy of Liberation*, 4.2.5., p. 120).

vigente o válido, sino que la racionalidad se juega esencialmente en la apertura constante a la «aceptación» de nuevas palabras, lenguajes o razones más válidas porque intersubjetivamente mejor probadas (en el caso del feminismo, éste irá «mostrando», a partir de la praxis de liberación, las «razones» de su «realidad» construida histórica y novedosamente, impredecible y única, *nueva*). Es una racionalidad «del Discurso», y desde la construcción práctica de la realidad (si hablamos de la «realidad humana»), y no metafísica en un sentido ingenuo. La «trascendentalidad» de Apel, sin embargo, puede hacerle perder la necesidad y urgencia de una descripción más detallada de la efectuación empírica, siempre cambiante y nueva, del contenido semántico de lo válido ahora y aquí —sería el plano B, empírico y hermenéutico—.

La filosofía de la liberación acepta perfectamente la no validez última (absoluta) de lo tenido por una «Totalidad» vigente y hegemónica, dominante como «verdadero», «esencial», «universal» —estamos en esto con Rorty entonces, cuestión ya mostrada por Lévinas—. Pero estamos contra Rorty cuando piensa que dicha negación de la pretensión universal de validez de un acuerdo concreto, dominante (como el «machismo» o la «ideología burguesa», que él rechaza como una «Oran Palabra»), es también negación de un concepto dialéctico, diacrónico y siempre progrediente de lo «racional» o lo «real». La «realidad» de la mujer se va efectuando (en la praxis histórica) y manifestando históricamente, no como si se fuera mostrando paulatinamente por aspectos una esencia ahistórica o eterna, sino en cuanto se «fenomeniza» en el mundo concreto, práctico, histórico, cambiante, dialéctico, la «realización» (más que «producción») de lo que la «mujer» *va siendo al ir haciéndose* (una *«Selbst-herzeugung»* diría Marx).

De esta manera puede aceptarse perfectamente la expresión citada por Rorty: «lo que parece naturaleza [para el lenguaje opresor machista] comienza a ser cultura [para la feminista]».[1] Pero esto en vez de negar la razón o el conocimiento válido, simplemente cuestiona la pretendida «naturaleza» de una «totalidad» semántica del lenguaje dominador, desde la «Exterioridad» de una persona que crea paulatinamente un nuevo lenguaje que sitúa al anterior (al machista) como un producto histórico o cultural (y no «natural»).[2] Es entonces un proceso

1. Rorty 1990, p. 4.

2. Un Apel argumentará de manera más contundente todavía. Por ejemplo, mostrará que *pacta sunt servanda* es un principio ético aceptado de hecho por toda *Lebenswelt* posible, lo que mostraría la debilidad de la pretendida «estrategia de inmunidad de la argu-

dialéctico, histórico —como la misma «razón»[1]—. Hemos escrito hace años en nuestra *Philosophy of Liberation*:

> The ineffable, wordless *saving*[2] that springs from the exteriority of the oppressed questions the fetishist absolutization of a semiotic system[3] [...] The interjection as exposition *of the pain of the oppressed*,[4] the protest of women's liberation, are messages, words, revelation metaphoric apocalypses, for they take us beyond the spoken word toward the one who speaks as a distinct exteriority [...] A semiotic of liberation should describe the process of the passage of a given system of signs to a *new order* that surges forth when the *old order* is surpassed.[5]

Pienso que Rorty no da razones suficientes para abandonar el horizonte «racional» —que sin embargo no debe ser «totalizado» (en el sentido de Martin Jay) en manos del dominador—, para no dejar la tarea de la liberación sólo en manos de una valentía de pura sensibilidad o de una praxis ciega. La negación de «un» cierto ejercicio ilegítimo de la razón (esencialista, «metafísico») y la de «un» lenguaje dominador, no niega la necesidad de la afirmación de un «nuevo» momento del ejerci-

mentación» en Rorty (*op. cit.*, pp. 400ss). El «consenso básico» de una *konkrete Lebensform*, el *common sense* no es suficiente en el diálogo intercultural, por ejemplo Norte/Sur, hay que buscar las condiciones presupuestas en toda cotidianidad cultural (la Totalidad) que permitan tender el puente para un diálogo racional. Esto no niega, afirmar la Exterioridad del Otro, y tomar con un cuidado especial su «interpelación».

1. El problema de Rorty es que comprende la «razón» sólo en su sentido totalizado; como la razón del dominador. No admite en la definición de la razón, en su contenido un sentido dialéctico, diacrónico, histórico. Para la filosofía de la liberación la razón es «razón histórica»; es decir, puede abrirse a nuevas «razones», en cuanto a argumentos y en cuanto a personas racionales (véase el capítulo sobre «La razón del Otro. La interpelación como acto-de-habla», en el debate con Karl-Otto Apel de marzo de 1991).

2. Lévinas habla de «le Dire» (el Decir, *saying*) como verbo, como exposición misma del Otro en su corporalidad actual, en su posibilidad de traumatismo efectivo, a diferencia de «le dit» (lo dicho), como las palabras que expresan hechos, cosas con sentido.

3. Esta Totalidad representacional es exactamente lo que Rorty niega también.

4. Adviértase que la cuestión de «pain» es central en el pensamiento de Rorty, pero con otro sentido que en la filosofía de la liberación. El «pain» de Rorty expresa un ámbito no representacional —es una cuestión de una Filosofía *del Lenguaje*—. El «pain» de la filosofía de la liberación es la realidad y efecto de una injusticia que sufre traumáticamente la carnalidad del oprimido: es una cuestión ética, que me sitúa como re-sponsable (Yo soy el que «debo-tomar-a-cargo» [= *spondere* en latín] al Otro).

5. *Philosophy of Liberation*, 4.2. pp. 123-125.

cio de la racionalidad, de un «nuevo» lenguaje liberador. Rorty identifica razón dominadora con la «razón *histórica*», que es siempre dialéctica, y niega su capacidad para crear nuevos «espacios lógicos»; la razón *liberadora*[1] se abre siempre a futuros *nuevos*.

Pero es ahora; al pasar al segundo trabajo leído por Rorty en México, «Esperanza social e historia como marco cómico», que nuestro filósofo comienza a manifestar una profunda contradicción performativa, o simplemente inconsecuencias. En su reflexión sobre la mujer, tomó a ésta en serio, y vio la necesidad de un nuevo lenguaje que ocupara el «espacio lógico», que su praxis deliberación irá creando. En cambio, ante el pobre, el trabajador, los países periféricos explotados, en vez de situarse en solidaridad con ese nuevo sujeto y procurar encontrar un nuevo lenguaje para decir sus sufrimientos (*pain*), se ocupa en cerrar violentamente las puertas —a partir de una obra del argentino exiliado (como yo) en Inglaterra, Ernesto Laclau[2]—. El texto de Rorty, elegido y quizá escrito *exprofeso* para ser leído en México, es una apología contra el marxismo

---

1. Pienso que Rorty despacha ligeramente la posición de Sabinas Lovibond, quien se niega a abandonar el universalismo ilustrado (cfr. «Feminism and Postmodernity», en *New Left Review*, Winter [1989], p. 12) (Rorty, 1990, pp. 14-15, nota 15). Creo que la filosofía de la liberación podría aportar algunas útiles precisiones en este debate. Pareciera que para Rorty la «objetividad» se opone necesariamente a una razón liberadora: «No estamos intentando —escribe Mac Kinnon y cita afirmativamente Rorty— *ser objetivos* acerca de esto, estamos tratando de representar *el punto de vista* de las mujeres». De expresiones como estas Rorty concluye que no es necesario ser «objetivos» sino «pragmáticos» (en el sentido de Dewey). Pienso que si «objetivo» es el mundo representacional «machista» (de la totalidad vigente), es imposible estar de acuerdo con dicha objetividad; pero esto no niega que deba construirse, por un nuevo acuerdo intersubjetivo mejor probado y futuro, una nueva «objetividad» de ahora no aceptado como tal. El «punto de vista» *del oprimido* nunca, inicialmente puede coincidir con la «objetividad» dominadora; pero esto no niega ni la objetividad, ni ésta se opone a la razón liberadora o al punto de vista del oprimido. Faltan en Rorty algunas distinciones que la filosofía de la liberación ha construido aun en un sentido «pragmático» (ahora en sentido aristotélico).

2. *New Reflections on the Revolution of our Time*. Verso, London, 1990. En su exposición aclaratoria hablada —Rorty nos aconsejaba— a los latinoamericanos, abandonar la «Gran Narrativa» marxista, al menos cuando expusiéramos nuestro pensamiento para norteamericanos —ese discurso, nos sugería, había perdido toda validez—. Sería bueno, en cambio, comparar el libro de Laclau con el de Enrique Semo, *Crónica de un derrumbe. Las revoluciones inconclusas del Este*, Grijalbo-Proceso, México, 1991, donde concluye: «La barbarie del estalinismo y los fracasos del socialismo realmente existente no deben transformarse en apología de un sistema, como el capitalista, que multiplica las capacidades productivas y exalta la libertad individual, pero consume y destruye a millones de hombres y mujeres como si fueran envases desechables» (p. 235).

en nombre del neopragmatismo contextualista, que toma como «demostración» el «hecho» de 1989. Laclau o Kenneth Burke son los anti-Marx, Vaclav Havel el anti-Lenin.

La «narración» comienza considerando la historia reciente, a partir de los acontecimientos desencadenados desde el 9 de noviembre de 1989, y sacando conclusiones como evidentes e irrefutables (siendo que en verdad los «hechos» no hablan por sí, sino que habla la «interpretación» que hace de ellos Rorty) de los sucesos políticos inmediatos. La práctica nominalista irónica de Rorty tiende ahora a quitar todo significado a las «Grandes Palabras» de las «Grandes Narraciones»[1] los que había usado la izquierda, tales como «capitalismo», «clase obrera», «ideología burguesa», etc.:

> Since *capitalism* can no longer function as the name of the source of human misery,[2] nor *the working class* as the name o the redemptive power, we need to find new names for these things. But until some new meta-narrative replaces the Marxist, we shall have to characterize the source of human misery in such untheoretical and banal ways as *greed, selfishness*, and *hatred.*[3]

Rorty encuentra ahora un héroe, símbolo de esta época post-1989:

> Vaclav Havel.[4] Ya no hay más «Incarnación del Logos», ni el «capitalism bourgeois ideology as the name of *The Great Bad*

---

1. Con respecto al profetismo feminista, y con mucha razón, Rorty no lo consideró una «Gran Narrativa»; más bien lo alentó en su poesía, profetismo; valentía. Ahora, en cambio, usará el mismo argumento para destruir todo «profetismo» proletario o del tercer mundo (tema este último *totalmente* inexistente en Rorty, y sabiendo que venía a México a leer su trabajo).

2. Sería bueno saber de dónde saca Rorty esta conclusión, sabiendo que la expone en un Instituto de Filosofía en México, es decir, en América Latina, en la periferia que sufre el imperialismo (una «Gran Palabra» para Rorty) norteamericano. El profesor Bolívar Echeverría, presente en el evento, lanzó una crítica certera y violenta contra todo lo expuesto. Prácticamente dijo (por las comparaciones que Rorty hiciera entre Sartre y Darwin, James y Nietzsche) que si en nuestro medio universitario alguien tuviera el ánimo de expresar tales sugerencias, serían descartadas como ingenuidades.

3. Rorty, 1991, p. 13. Y agrega: «One reason why all of us in the internationalleft are going to have weed terms like *capitalism, bourgeois culture* (and, alas, even *socialism*) out of our vocabulary is that our friends in Central and Eastern Europe will look at us incredulously if we continue to employ them» (p. 18). En un texto, más adelante, equipara «Hitler and Mao —to avoid imitating them» (*ibid.*, p. 25).

4. Cuando Havel pasó por México en 1991, salió en la prensa (La Jornada) un artículo sobre: «Las ingenuidades de Havel». En México expresó que Checoslovaquia admiraba al

Thing».[1] El discurso de Marx, como tantas otras narraciones apocalípticas, desaparece del horizonte rortyano como en un cierto «End of History» —aunque Rorty no admite la interpretación de Fukuyama, sí en cambio la de Laclau—.

Las feministas pueden usar términos como «feminismo», «dominación masculina», «naturaleza», «cultura», o «la experiencia masculina de las cosas» de Dewey.[2] Mientras que los oprimidos económico-políticamente (obreros, marginales, países periféricos), deben resignarse a «banalize the entire vocabulary».[3] Es decir, Rorty lanza toda su argumentación antiesencialista contra la terminología marxista, y deja simplemente a los explotados del «sistema capitalista» (horrible expresión de una «gran narrativa», ante la cual la ironía rortyana debe sentir realmente lástima de tanta ingenuidad), a los trabajadores, a los marginales, a las masas pobres y miserables (sólo en América Latina hay más de 100 millones de personas por debajo del nivel de pobreza absoluta), a las

pueblo norteamericano porque había salvado en tres ocasiones a su patria: en la primera guerra mundial, en la segunda, y a partir de 1989. Havel decía esto en México, país que perdió en 1848 la mitad de su territorio ocupado por Estados Unidos, y poco tiempo después que Estados Unidos (como Irak en Kuwait) produjo la invasión de Panamá. Havel viajó a Nicaragua, comparando su gobierno al de la presidenta Violeta Chamorro —olvidando que Checoslovaquia fue invadida por los tanques estalinistas y Nicaragua sufrió una guerra no declarada, durante diez años, de parte de Estados Unidos, y no de la Unión Soviética—. Es decir, Chamorro sucedía a los sandinistas que habían luchado contra una velada invasión extranjera, como los que habían luchado contra el estalinismo. *Mutatis mutandis*, es como si Havel fuera un estalinista. Pero Havel es un gran poeta, y por ello lo admira Rorty y todos nosotros, pero está muy lejos de entender racionalmente (¡he allí el peligro de una narrativa sin racionalidad!) —como tampoco lo entiende Rorty— al mundo periférico, al tercer mundo, pobre y empobrecido por esa «Gran Palabra» de la «Gran Narrativa» neoliberal de la «economía de mercado», de la libre competencia de Friedrich Hayek, o del «Estado mínimo» de Nozik: «The Great Good Thing» supuesta en toda la «conversación» de Rorty. Es interesante que Rorty tiene «un alivio culpable por el hecho de que no nacieron [su generación de «varones, blancos, honrados»], mujeres ni homosexuales ni negros» (Rorty, 1990, pp. 42-43), pero se olvida de decir: «ni latinoamericano, africano o asiático» —esta negatividad no pasa por su imaginación siquiera—.

1. *Ibid.*, p. 26.

2. Esta última, citada por Rorty, 1990, p. 27 (de la obra de Dewey «Philosophy and Democracy», *The Middle Works of John Dewey*, 1. VII, p. 145).

3. Rorty, 1991, p. 2. «As one argument in favor of such banalization, I can invoke Laclau's claim that *the transformation of thought —from Nietzsche to Heidegger, from pragmatism to Wittgenstein— has decisively undermined philosophical essentialism*» (*ibid.*, pp. 2-3).

naciones periféricas, los deja, digo, *sin palabras, sin lenguaje*. La crítica radical del lenguaje rortyano no se dirige contra el lenguaje dominante (el de la economía neoliberal y conservadora del mercado total de Friedrich Hayek o Milton Friedman, por ejemplo), sino con el golpeado, criticado y titubeante lenguaje de los pobres, de los explotados (a los que Marx tiene todavía mucho que decirles[1]).

Aplaudiendo a Habermas, Rorty habla de «the logic of self regulation of a market economy».[2] Franz Hinkelammert[3] ha demostrado el carácter encubridor y místico de ese concepto. Ahora Rorty construye su narración sobre «The Great *Good* Thing» llamado «Economía de mercado» —pero a sus oídos son una expresión no metafísica, no esencialista—. De nuevo, como en el caso del feminismo, el tema no es el de la liberación del dolor (*pain*) desde el 1989 (como filosofía de la liberación), sino que todos esos eventos dan ocasión al «narrador» (Rorty) para tomar un ejemplo en un ejercicio de filosofía del lenguaje: de cómo un lenguaje puede desaparecer (el de la izquierda marxista), y sería esencialista el querer resucitarlo. Esto manifiesta, como es evidente, intenciones profundas políticas —en especial si pensamos que Rorty está escribiendo este «paper» en el momento de la Guerra de Golfo, y no hay la más mínima referencia a ese hecho de infinita «cruelty», que, pedía su «solidarity» contra las miles de toneladas de bombas lanzadas por el «*We-Americans*». Lo peor es que, en este caso, no hay ni la pretensión, ni se dan pasos positivos concretos en reconstrucción ninguna de lenguaje —como en el caso del feminismo—. Cabría todavía una larga conversación sobre lo que pueda signi-

---

1. Le pregunté al mismo Rorty en el Instituto de Filosofía en México: — ¿Pragmáticamente (en el sentido de Dewey) hablando, si alguien está en la miseria, en la pobreza, con un salario de 50 dólares por mes, con 5 hijos, en una casa de cartón, analfabeto, junto a basureros públicos, con su hija en la prostitución, sus hijitos en la calle, etc., cuál lenguaje le será más «útil»: su vanalización o lo serio del buscar racionalmente las *causas* de ese «pain» (dolor) de un Marx, para el cual «la ley de la acumulación» se enuncia así: la acumulación de riqueza es la contrapartida de la acumulación de miseria. Rorty no pudo sino contestarme que les era más útil el «lenguaje de Marx». ¡Con esto queda clara toda la cuestión para una filosofía de la liberación, desde el punto de vista del «pragmatismo» de Dewey, al menos!

2. Rorty, 1991, p. 12.

3. En *Crítica de la razón utópica* (DEI, San José, 1984) muestra la teoría «metafísica» (en el sentido esencialista y realista de Rorty) del «mercado de competencia perfecta» o de la «self-regulation of a market economy».

ficar un «demócrata liberal».[1] No podemos referirnos a la larga tradición que, iniciada por John Locke, culmina en John Rawls; ambos, al final, deben postular la igualdad política (libertad del ciudadano ante la ley), pero ambos admitirán la desigualdad económica (lo que exige en Rawls inventar el subterfugio de un segundo principio «de la Diferencia»). En realidad el «demócrata-liberal» debe superar una contradicción: cómo lograr gobernar ante una mayoría que en la desigualdad económica son los pobres («gran palabra») o los «menos favorecidos» (palabra que aparece en una «narrativa» más discreta: es decir, más liberal).

En la «conversación» de Rorty nunca toma la primera persona (yo) cuando habla sobre el dolor (*pain*). No considera tampoco la corporalidad sufriente misma desde una ética, desde una económica del trabajo-necesidad como reproducción de la «*vida* humana». Siempre, su filosofía permanece sólo como una filosofía del lenguaje (el dolor como un momento no representacional, un ejemplo lingüístico), contra todo «vocabulario final»; como un lenguaje provisorio, de narraciones; en fin, una «conversación» sin mayores pretensiones, aparentemente.

La filosofía de la liberación puede apreciar que Rorty coloque, entonces, como problema central la cuestión: «¿Sufre Ud?». (*Are you suffering?*)?[2] Es un punto central de su exposición, a fin de ponerse de acuerdo con el otro sobre «el vocabulario que debe emplearse en el asunto de si — ¿Sufre Ud. dolor? (you are in pain?). Desde este tema se podría establecer una «conversación» entre el neopragmatismo rortyano y la filosofía de la liberación. Pero la «intención» de esa conversación inmediatamente nos separaría. Para Rorty la conversación debe versar sobre el lenguaje; para la filosofía de la liberación, sobre el dolor mismo del Otro, sobre la causa de ese dolor y sobre la manera de superarlo.

Pensamos que nuestro filósofo, consecuente con su proyecto en estos últimos treinta años (al menos desde el primer artículo comentado de 1965), al final, ha quedado enredado en la «red» —por hablar como Foucault— de su propio punto de partida: la filosofía del lenguaje. Crítico implacable desde la propia lógica del pensar analítico, la única posibi-

---

1. La «democracia meramente formal», sin proyecto económico que supere la economía de mercado neoliberal hoy vigente en América Latina, llevará al desastre y la miseria. Una discusión racional sobre el tema, como filosofía política latinoamericana, sería necesario exponer aquí, y mostrarla a Rorty la ambigüedad de llamarse en América Latina un «democratic american liberal».

2. Rorty, 1989, p. 198.

lidad de «ejercicio» filosófico es la «conversación» que habla con alguien sobre diversos tópicos acerca del lenguaje mismo. Eventualmente ejerce su crítica, de manera tajante, contra ciertos lenguajes críticos de izquierda en el nivel económico-político: deja a los pobres sin palabras.

«Are you suffering?». Si en esa conversación el otro respondiera: «— ¡Si sufro... sufro porque me están torturando, sufro porque me golpean en la manifestación de mi sindicato, sufro porque no tengo qué comer, porque no tengo vestido, no tengo casa, no tengo recursos para pagar educación a mis hijos, que como perros deambulan por la ciudad huérfanos de padre y madre, sufro...». Creo que la conversación podría honesta y seriamente sólo continuar gracias a dos preguntas; la primera: «— *¿Por qué* sufres?»; y la segunda, inevitable si la solidaridad rortyana fuera seria: «— *¿Cómo* puedo ayudarte?» Pero, para hacer estas preguntas honesta y seriamente es necesario estar dispuesto a «entender», «comprender», «razonar»... *lo que* el Otro me diga. Será necesario usar la «razón» para interpretar un «significado», un «referente». Además, la descripción del tipo y de la causa (el *por qué*) del sufrimiento exige ir de las estructuras personales, privadas (ontogenéticas o biográficas), a las sociales e históricas, públicas (filogenéticas ó económico-políticas). Es aquí donde debemos con Rorty dejar la *mera «conversación «, y comprometernos en un uso práctico de la razón.*[1] Pareciera que Rorty se encuentra en la situación de Sartre en *Les mots*, o como dice la canción italiana popular: «Parole, parole, parole...». En el mundo periférico (el

---

1. Marx indica exactamente ese pasaje de la... conversación... a la «acción» solidaria y responsable en su *Tesis sobre Feuerbach*, XI: «Los filósofos se han limitado a interpretar [léase conversar] el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*» (MEW 3, p. 7). Podría parecer una consigna estrictamente «pragmática» (en el sentido de Dewey). Para Marx, era necesario cambiar las estructuras para que el «dolor» (pain) del que sufre desaparezca, o al menos se mitigue. De lo contrario, la mayor crueldad del liberal consistirá, exactamente, en proclamar derechos y negarlos en los hechos, como hace John Rawls al aceptar como punto de partida *natural* las desigualdades (el «segundo principio» o «principio de la diferencia»), desigualdades que debieran poder ser juzgadas como «injustas» (pero, en cambio, se las toma como punto de partida y como decisión adoptada en la «situación originaria», desde donde se ejercerá la justicia como imparcialidad —una *contractio terminorum*: ya que es una imparcialidad que acepta la «parcialidad», en favor del rico, como origen—). Los liberales Locke, Kant o Rawls, parten de la desigualdad como «naturaleza» (al menos en esto Rousseau o Hegel antecedieron a Marx en el rechazo de esta pretendida... naturaleza»). Rorty no puede estar de acuerdo con ellos por ser racionalistas universalistas, pero al fin y al cabo es «liberal» y no puede evitar sus contradicciones.

llamado tercer mundo, del cual Rorty nunca hace referencia alguna: ¡80% de la humanidad!), los pobres, miserables, marginales de las ciudades del capitalismo periférico en India, África, América Latina... toda «conversación» no puede evitar el tema: — «¡Tengo hambre! ¡Ayúdeme!» La solidaridad se sigue necesariamente como acción, como praxis, como política, como razón estratégica y táctica —habiendo sido en su inicio acción comunicativa (para Habermas), cara-a-cara (para Lévinas), desde la utopía como idea reguladora o situación trascendental de la «comunidad de personas libres» de Marx.

Nadie puede ironizar ni banalizar su propia hambre; mucho menos puede tomarse con espíritu cómico (la cuestión es trágica) la «interpelación» que surge desde el sufrimiento del pobre, ni los lenguajes que intentan explicar las causas del sufrimiento (como el de Marx mismo) y, sobre todo, que tienden a eliminarlos prácticamente. Para terminar citemos una «Gran Palabra» de una «Gran Narrativa», del Marx que hoy no está de «moda» en la «conversación» de las universidades norteamericanas:

> Pero súbitamente se alza la voz (*Stimme*) del obrero, que en el estrépito y agitación del proceso de producción había enmudecido [...] Bien puedes —exclama el obrero— ser un ciudadano modelo, miembro tal vez de la Sociedad Protectora de Animales y por añadidura con olor de santidad, pero a la cosa que ante mí representas no le late un corazón en el pecho [...] Exijo [...] el valor de mi mercancía.[1]

Creo que este texto tiene hoy todavía sentido en Chicago (sobre todo si se habla de un negro) o Los Angeles (sobre todo si es un hispano), en Nueva Delhi, Nairobi o Sao Paulo. Ese «lenguaje» tiene pertinencia donde hay «capital»: es decir, donde un trabajador vende su trabajo por un salario que deja ganancia —con precisión Marx diría plusvalor—. Su «vigencia» (¿realidad?) da vuelta a todo el «globo terráqueo» (para no hablar de «universalidad» y despertar así el proceso de inmunización antimetafísico y antiesencialista).

---

1. *El capital I*, cap. 18, 1 (MEGA II,6, p. 240, 6-241; edición en castellano, Siglo XXI, México, t. 1/1, pp. 280). Este texto lo hemos argüido también contra Apel. Pero contra Apel recordábamos que esta «voz» interpelaba desde más-allá de la comunidad empírica de comunicación (aunque el Otro puede igualmente situarse en la comunidad de comunicación ideal). Ahora, contra Rorty, este texto recuerda que la «palabra» nueva del Otro, en una situación de Exterioridad económico-política, debe poder ser aceptada desde algo más que una mera «conversación» en lo inconmensurable de nuestros *Lebenswelten*.

Bibliografía usada de Richard Rorty (1932-)

1967. «Metaphilosophical Difficultics of Linguistic», en *Introducción a The Linguistic Turn,* The University of Chicago Press, Chicago, pp. 1-39 (tradución al castellano, *El giro lingüístico*, Paidós, Barcelona, 1990, pp. 47-133).

1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princenton University Press, Princenton (traducido al castellano, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra, Madrid, 1989).

1982. Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980), The Harvester Press, Brighton. 1984. «The Historiography of Philosophy: Four Genres», en *Philosophy in History,* Cambridge University Press, Cambridge, pp. 49-75.

1987. «The Priority of Democracy to Philosophy», en M. Peterson-R. Vaughn (ed.). *The Virginia Statute of Religious Freedom*, Cambridge University Press.

1989. *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, New York. 1990. «Feminismo y pragmatismo» (Conferencia Tanner, Universidad de Michigan, 8 de noviembre), manuscrito traducido al castellano inédito de 47 pp., leído el 3 de julio en el IV Congreso de Filosofía Contemporánea (UAM-I, México).

1991. «Social Hope and History as Comic Frame» (29 de abril), manuscrito inédito de 29 pp., leído el 4 de julio en el Instituto de Filosofía (UNAM, México).

V

Proyecto ético filosófico de Charles Taylor (*Ética del Discurso y Filosofía de la Liberación*)[1]

Al proyecto ético de describir los contenidos materiales (o sustantivos) de la identidad moderna de Taylor, desde una narrativa filosófica histórica de las *fuentes del yo* (*sources of the Self*) (1989),[2] deseo compararlo con el proyecto ético de la *Filosofía de la Liberación*, que concuerda con el de Taylor en muchos aspectos, pero se separa de él en otros. No se trata, entonces, de hacer un comentario o un estudio pretendidamente abstracto de la obra del filósofo canadiense, sino de efectuar una confrontación crítica desde un punto de vista claramente definido y situado («desde» la Filosofía de la Liberación). Como estamos realizando un debate con Karl- Otto Apel (y con Jürgen Habermas por extensión), deseo referirme también a ellos para dar una mayor claridad a mi exposición.

---

1. Ponencia preparada para el Seminario que se realizaría con Charles Taylor en México en 1993.

2. Citaremos las obras de Taylor teniendo en cuenta el año de su edición (el número que sigue al año es el de la página):

1975. *Hegel*. Cambridge University Press, Cambridge.

1979. *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge.

a. *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*.Cambridge University Press, Cambridge.

b. *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge.

a. «Laguage and Society», en A. Honneth-H. Jonas, *Communicative Action*, Mass. Inst. of Techn., Boston, 1988, pp.23-35.

b. «Le juste et le bien», en *Revue de Metaphysique et de Morale*, 93, 1, 1988, pp. 33-56.

1989. *Sources of the Self the Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge.

1992 a. *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge.

1992 b. «The Politics of Recognition», en Am y Gutmann, *Multiculturalism and 'The Politics of Recognitions'*, Princeton University Press, Princeton.

Dividiremos por esto nuestra exposición en dos partes. En la primera, confrontaremos la reconstrucción histórica de las fuentes del yo moderno (*the sources of the modern Self*) que efectúa Taylor; en la segunda, enfrentaremos la cuestión de fondo, de una ética que intenta orientarse por el bien, substantivamente (*substantively*) (Taylor) contra otra que es formal procedimental (*procedural*) (Habermas). En ambos niveles la Filosofía de la Liberación adoptará posiciones propias, diversas.

1. El proyecto de reconstrucción histórica de la modernidad

En la década del 60 tuve la intención de describir los «contenidos materiales»[1] de la cultura latinoamericana. Por razones metodológicas este proyecto se transformó en una descripción «histórica» —de manera análoga a la intentada por Taylor— de los contenidos culturales del mundo latinoamericano.[2] Tengo entonces extrema simpatía por el proyecto de Taylor. En efecto, en su obra cumbre, *The Source of the Self. The Making of the Modern Identity*, nuestro filósofo explica su intento:

> «That is what I want to try to do in what follows. But to do so is not easy [...] Ofen it will be a question precisely of articulating what has remained implicit [...] But there is one great recourse here, and that is history. Thearticulation of modern understandings of the good has to be a historical entreprise» (1989, 103).[3]

---

1. Con esto intento indicar que Taylor entra en una descripción «positiva» de los momentos «sustantivos» del yo (*Self*) moderno y no permanece en un nivel puramente formal. Hemos intentado durante diez años describir de manera «positiva» la experiencia latinoamericana, teniendo como método la hermenéutica de inspiración ricoeuriana, proyecto que abandonamos por dificultades metódicas (Véase sobre la crítica de esta posición en mi trabajo «Más allá del «culturalismo», en *Introducción general a la Historia de la Iglesia en América Latina*, tomo 1/1, Sígueme, Salamanca, 1983, pp. 34ss., ahora en mis *Obras Selectas*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2014; consúltese también Hans Schelkshom, *Ethik der Befreiung*, Herder, Freiburg, 1992, en «Faktizität versus Universalismus der Moderne», pp.48ss), y los siguientes apartados.

2. En la obra de Schelkshom, «Neudefinition des weltgeschichtlichen Ortes Lateinamerikas», en Op. cit., pp.58ss, y en los parágrafos siguientes.

3. Nos dice en el Preface: «[...] In part, it was because of the very ambitious nature of the enterprise, which is an attempt to articulate and write a history of the modern identity» (1989, ix).

Este recorrido histórico es «a combination of the analytical and the chronological» (1989, x). En efecto, es un análisis de los contenidos del yo (*Self*) moderno desde sus «fuentes (*Sources*)» históricas. La elección de su método expositivo que se inspira en obras filosóficas (a), el partir de los filósofos griegos (b) y el centrarse posteriormente exclusivamente en pensadores europeos (c) puede parecer una cuestión obvia o secundaria sin consecuencias. Creemos que no lo es, y pretendemos demostrarlo.

a) En efecto, deseamos metodológicamente referirnos al modo como Taylor intenta realizar su análisis histórico del desarrollo de la identidad moderna teniendo en cuenta las fuentes del yo (*the Sources of the Self*). Cuenta para su empresa, casi exclusivamente con obras de filósofos[1] (Platón, Agustín, Descartes, Locke...) pensados desde sus propios discursos. Es como una historia filosófica desde la misma Filosofía.[2] Está escrita con mano maestra, con conocimientos, con creadora manera de obtener nuevos resultados, pero es sólo una exploración «intra-filosófica» a la que le falta una historia, una economía, una política —como momentos del «mundo», en sentido heideggeriano—. Esta limitación metodológica le impedirá al autor alcanzar resultados más críticos, como veremos. No pareciera que el capitalismo, el colonialismo, la continua utilización de la violencia o la agresión militar tengan importancia alguna.

b) Un segundo aspecto consiste en resaltar que Taylor parte de Platón en su reconstrucción de la identidad moderna. Con ello repite una larga tradición de la Filosofía occidental: se toma a los griegos no sólo como punto de partida del método filosófico, sino también como ejemplo privilegiado para analizar los contenidos concretos de su propia cultura,[8] en este caso de la articulación ética dirigida hacia el bien (*agathón*). Se trata de un helenocentrismo de graves consecuencias.[4] A los fines de la re-

---

1. Aunque también de literatos, teólogos y otros cultores de ciencia humanas.

2. Recuerdo que Alphonse de Waehlens nos decía que «la Filosofía piensa lo no-filosófico» (*La philosophie et les expériences naturelles*, Nijhoff, La Haya, 1961).

3. En nuestra obra *El humanismo helénico* (1961), EUDEBA, Buenos Aires, 1974, intentamos una interpretación del *ethos* semita por oposición al griego (interpretación expuesta en otra obra: *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969), donde estudiamos la tesis que hemos expuesto arriba. Ambas obras actualizadas pueden verse en *Obras Selectas*, t. 4, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012.

4. La cultura moderna occidental ha intentado y conseguido «secuestrar» la cultura griega clásica como un momento europeo exclusivo. No hay clara conciencia de que la Grecia clásica y aún bizantina, es tan árabe-musulmana como latino-cristiana. En su obra

construcción de Taylor en relación al concepto de «yo (*Self*)».[1] le hubiera sido más útil recurrir a «fuentes (*Sources*)» como la siguiente, en donde el muerto (en su individualidad carnal) enfrenta un tribunal (lo que significa una auto-reflexión ética del yo, *Self*) como persona, y se hace cargo de los actos cumplidos con responsabilidad libre durante su existencia temporal:

> «He dado el pan al hambriento [exclama el muerto para justificarse ante el tribunal], agua al que tenía sed, vestido al desnudo y una barca al náufrago [...]».[2]

Pienso que un lector cotidiano en Montreal, Frankfurt, Moscú o México, encontrarán en este texto más «familiaridad» que con los de Platón. Ciertamente ésta es una de la «fuentes (Sources)» más remotas de la orientación hacia el bien de la modernidad. En efecto, el dios Osiris[3] de los egipcios resucita a los muertos; es decir, se intenta perpetuar la individualidad personal. De allí la existencia de cementerios, institución de la Europa moderna —que no existían en la Grecia de Platón ni en la India indoeuropea, ya que los cuerpos, origen del mal,[4] se aniquilan para que permanezca lo único positivo que importa: el alma inmortal, no personal.[5] De la misma manera hubiera sido más útil haber partido, por ejemplo, de la siguiente tradición:

Eurocentrism (Monthly Review Press, New York, 1989) el pensador egipcio Samir Amin muestra esto correctamente. Aristóteles se estudiaba en Bagdad (¡la bombardeada Bagdad del siglo XX!) en el siglo X d. JC, cuando era desconocido en el mundo latino-cristiano.

1. Para Taylor el «yo (*Self*)» es tanto el ego como la persona (Véase toda la parte I, *Agency and the Self*) en 1985 a, 13-114, y en 1989, 25-51).

2. *Libro de los muertos* del antiguo Egipto, en Papiro Ñu, trad. española de Juan Bergua, Madrid, 1962, pp.181-182. Este texto, presente en el Nuevo Testamento cristiano (y en el Antiguo Testamento hebreo), nos habla de la presencia en el fundador del cristianismo de la cultura del Egipto en la conciencia del que sufrió el exilio político en dicho país en su infancia. Véase la exposición histórica de las eticidades en mi obra *Arquitectónica de una Ética de la Liberación* (1997), introducción histórica, en *Obras Selectas*, t. 26, vol. 2, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013.

3. Esta creencia mítica es de origen bantú, del África negra hacia el sur de la primera catarata del Nilo.

4. El *próton kakón* de la *Enéada* de Plotino. Véase mi trabajo sobre «Plotino, genio reflexivo indoeuropeo», en *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (1974), en *Obras Selectas*, t. 5, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012, capítulo IV, pp. 137ss.

5. El alma es una para todo el universo, ingenerada, inmortal, divina. Nada tiene que ver con el «yo (Self)» personal moderno. En cambio el «muerto» o la «carne» del egipcio

«Los he gobernado en paz, los he defendido con sabiduría, de modo que el fuerte no oprimiese al pobre y se hiciera justicia al huérfano y a la viuda».[1]

Aquí tenemos ya expresados los principios éticos de la alteridad,[2] explícitamente, y totalmente ausentes en el pensamiento de Platón. Creo que estas tradiciones son más importantes para la hipótesis de Taylor, en cuanto se tratan de «fuentes» efectivas de la orientación de la posterior cultura cristiano-mediterránea y latino-occidental. Taylor cae en un «helenocentrismo» evidente. Paul Ricoeur había mostrado ya en su obra *La symbolique du mal*[3] que el mito trágico de Prometeo (que Platón repite con su doctrina del *ananke*) se opone radicalmente al «mito adámico», donde se da la estructura de la «tentación» como dialéctica de voluntades libres (y ciertamente dentro de la tradición adámica podemos situar las «fuentes del yo moderno». El helenocentrismo distorsiona completamente la investigación de Taylor.

c) Un tercer aspecto. Como en el caso de Hegel —que en este tema fue filosóficamente el iniciador de la cuestión en historia de la Filosofía[4]—, para Taylor el proceso diacrónico originario de la modernidad

sí es persona-individual y pretende perpetuación como tal. Es la proto-antropología de la modernidad. Véase esto en mi obra citada *El dualismo en la antropología de la modernidad*, en el capítulo II: «Antropología cristiana y humanismo helénico», en especial en parágrafo 4: «La resurrección como doctrina del hombre».

1. *Codice de Hammurabi* (1728-1686 a. JC).

2. Véase en mi obra *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, el § 85: «Hacia el descubrimiento de la persona como exterioridad» (pp. 279ss.)

3. Aubier, París, 1963.

4. Las obras de Taylor sobre Hegel (1975 y 1979), opino, que debieron inclinarlo a darle una importancia central al concepto de «eticidad (*Sittlichkeit*)», en posición «sustantiva» y no puramente «formal» en las cuestiones éticas. Pero, al mismo tiempo, absorbió de Hegel su «eurocentrismo». Considérese mi obra reciente *1492: L'occultation de l'autre*, Editions Ouvrières, París, 1992 (en alemán en Patmos, Düsseldorf, 1993; véase mis *Obras Seclectas*, t. 19, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013), el tema del «Eurocentrismo», primera conferencia dictada en Frankfurt en el curso que impartí en el semestre de invierno de 1992 en la Goethe Universität (que los editores franceses modificaron por: «Egocentrisme»), pp.13ss., en la Parte I titulada: «A partir de l'ego européen: l'occultation de l'autre». Hegel llega a escribir que «Europa es absolutamente el centro y el fin (*das Zentrum un das Ende*)» de la historia universal (*Die Vernunft in der Geschichte. Zweiter Entwurfi* (1830), en *Sämtliche Werke*, ed. J. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg, 1955, p.235). En mis conferencias en Frankfurt pudimos «reírnos» todos juntos (con más de doscientos participantes de las mismas) de las ingenuidades cuasi-cómicas

sigue el movimiento lineal Agustín-Descartes-Locke, etc. Y bien, pretendo argumentar en el sentido que de esta manera de interpretar la identidad moderna es eurocéntrica, es decir, provinciana, regional, y no tiene en consideración el significado mundial de la modernidad, y, por lo tanto, la inclusión de la periferia de Europa como una «fuente (*Source*)» también constitutiva del «yo (*Self*)» moderno en cuanto tal.[1] Esto permitirá descubrir ciertos aspectos de la «identidad moderna» y de las «fuentes del yo».

La «Modernidad», según mi interpretación (y en esto, como es obvio, deberé oponerme a la opinión hegemónica de la comunidad de los filósofos europeo-norteamericanos), puede tener una primera definición que llamaré «eurocéntrica», y otra que denominaré «mundial». La definición «eurocéntrica» describe a la «Modernidad» con características o determinaciones solamente europeas.[2] La descripción «mundial» de la «Modernidad» deberá echar mano de momentos determinantes en la constitución de dicha «Modernidad» como *centro* de un proceso mundial; de manera que muchos de los fenómenos de la Modernidad, atribuidos exclusivamente al «desarrollo» de la subjetividad europea, serán determinaciones (y contradeterminaciones) de su situación de centro con respecto a una *periferia* (colonial primero, neocolonial después, Tercer Mundo en la época de la «Guerra Fría», hasta la comprensión del subdesarrollo estructural o la simple «exclusión» del mercado o sistema mundial capitalista después de la llamada «Revolución del 1989»).

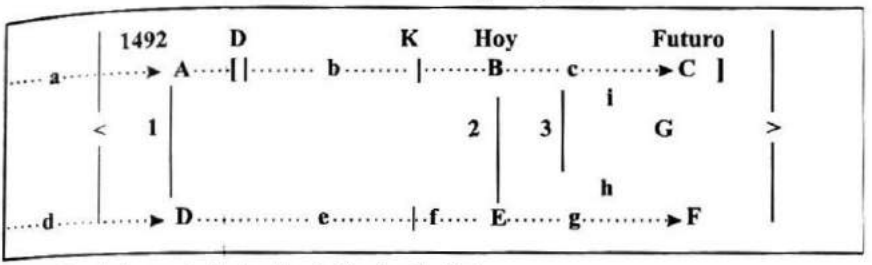
del eurocentrismo racista y superficial de Hegel (en cuanto a la interpretación de Europa en la Historia Universal, y al reflexionar seriamente sobre la manera de negar toda historicidad a América Latina y el África, y de situar al Asia en una edad «infantil» y sólo preparatoria de la historia europea). Los comentaristas (el mismo Taylor, 1975, 3ss.) para nada se refieren a la manera eurocéntrica del desprecio hegeliano por América Latina, África y Asia, y su manera de justificar la violencia colonialista europea: «Contra el derecho absoluto que él [el pueblo dominador del mundo: *Weltbeherrschende*) tiene por ser el portador actual del grado de desarrollo del Espíritu mundial, el espíritu de los otros pueblos no tienen derecho alguno (*rechtlos*)» (*Enzyklopädie*, § 347).

1. Esta es la tesis fundamental de mi obra ya citada (*1492: L'occultation de l'autre*) cuyo subtítulo es: «Hacia el origen del mito de la modernidad».

2. Es decir, la caracterización sumamente elaborada por Taylor, como la de Max Weber (en la que se inspira Habermas), o la crítica de Lyotard, todas ellas, ignoran una determinación esencial, una «fuente del yo»: la «centralidad» («ser-centro») europea, desde finales del siglo XV, en la experiencia humana global que denominamos «historia mundial» (*wordly, mondiale*, y no universal, *universelle*) o «planetaria» (*planetary, planetaire*).

Esquema 5.01. ***Dos paradigmas de modernidad***

(Simplificación esquemática de algunos momentos que codeterminan la comprensión de ambos paradigmas)



Léase diacrónicamente desde *A* hacia *G* y de a hacia *i*.

I) Determinaciones más relevantes:

A: Europa en el momento del "descubrimiento"(1492)
B: El presente europeo moderno
C: Proyecto de "realización" de la "Modernidad"
D: La "invasión" del continente (de África y Asia posteriormente)
E: El presente "periférico"
F: Proyecto dentro del "nuevo Orden Mundial" dependiente
G: Proyecto mundial de liberación ("Trans-modernidad") D: Descartes, Locke, etc.
K: Auklarung

II)Relaciones con una cierta dirección o flechas:

a: Historia europea pre-moderna (Agustín)
b: Historia "moderno"-europea
c: Praxis de realización de C
d: Historia amerindia antes de la conquista europea (de África y Asia igualmente)
e: Historia colonial y dependiente mercantilista
f: Historia del Mundo periférico al capitalismo industrial
g: Praxis de realización de F (desarrollismo)
h: Praxis de liberación o realización de G
i: Praxis de solidaridad del Centro con la Periferia
1,2,3.n: Tipos históricos de dominación (de A sobre-e-D, etc.)

III) Los dos paradigmas de Modernidad:

[ ] : Paradigma eurocéntrico de "Modernidad":[R→K→B→C] (¿Taylor, Toulmin, Habermas, Lyotard, Vattimo?)
{ } : Paradigma mundial de "Modernidad/Alteridad" (hacia una "Trans-modernidad"): {A/D→B/E→G} (Filosofía de la Liberación)

Repitiendo, la «Modernidad» es un fenómeno originariamente europeo —y es evidente que sus «fuentes» se remontan al mundo egipcio, babilónico, semita, griego, etc., pero que sólo en el siglo XV alcanza implantación mundial, y que, por este hecho, se va constituyendo y re-

construyendo simultáneamente por un dialéctico articularse de Europa (como centro) con el Mundo periférico (como sub-sistema dominado) dentro del primero y único «Sistema mundial (*World System*)». La Modernidad se *origina* de manera próxima en la Europa de las ciudades libres (en el contexto del mundo feudal) desde el siglo X aproximadamente, pero *nace* propiamente cuando dicha Europa, cuando se constituye como «*centro*» del indicado «sistema mundial», de la historia mundial, que se inaugura (al menos como fecha limite) en el 1492. Las «Cruzadas» medievales son un intento frustrado; los «descubrimientos» vikingos en el Atlántico norte y el de los portugueses en el Atlántico africano en el siglo XV son sus antecedentes; pero sólo por el «descubrimiento» (para Europa) o «invasión» (en una visión no-eurocéntrica de los pueblos periféricos)[1] del «Nuevo Mundo», Europa (una «ecumene» particular sin ventajas comparativas evidentes hasta ese momento) gozará de un verdadero trampolín que le permitirá superar a todas las otras «ecumenes», sistemas-universales regionales o provinciales (en especial a la China).

De esta manera, a partir del 1492 (y no antes), se inicia, comienza la «Historia Mundial» como mundial: es decir, la historia de todas las civilizaciones o antiguas «ecumenes» provinciales puestas en una efectiva relación empírica. Los imperios persa, romano, mogol, chino, azteca, inca, u otros, fueron «ecumenes» provinciales o regionales *desconectadas*, todas ellas «etnocéntricas», «ombligos del mundo», cuyas fronteras dividían los «seres humanos» de los «bárbaros» —los aztecas, por ejemplo, los denominaban «chichimecas»-. Todas las grandes culturas neolíticas fueron «centro» de subsistemas civilizatorios con sus propias «periferias», pero sin conexión histórica significativa con las otras ecumenes. Sólo la cultura europea *moderna*, desde el 1492 entonces, fue «centro» de un «sistema mundial», de una Historia Mundial, que se confronta de alguna manera (con diversos tipos de «Subsunción» y «Exterioridad» como hemos mostrado en la totalidad de nuestras obras anteriores) con *todas las otras culturas del planeta Tierra*: culturas que serán militarmente en primera instancia) dominadas como su periferia. A los filósofos se les ha pasado desapercibido que, por este hecho, el problema de la «universalidad» debió plantearse para la Modernidad de una manera *nunca antes abordada*. El «eurocentrismo» consiste exactamente en con-

1. Véase la Tercera Parte de mi obra sobre el 1492, citada en nota anterior: «De la *invasión* al *descubrimiento* del Otro».

fundir o identificar aspectos de la *universalidad* abstracta (o aún trascendental) humana en general con momentos de la *particularidad* europea, la primera particularidad *de hecho* mundial (es decir, la primera universalidad[1] humana concreta). La cultura, civilización, Filosofía, subjetividad, etc., *moderno*-europea pasó a ser tomada como la cultura, la civilización, la Filosofía, la subjetividad, etc. *sin más* (humano-universal abstracta). Gran parte de los logros de la Modernidad no fueron exclusiva creatividad del europeo, sino de una continua dialéctica de impacto y contra-impacto, efecto y contra-efecto, de la Europa moderna y su periferia, aún en lo que pudiéramos llamar la constitución misma de la subjetividad moderna en cuanto tal. El *ego cogito* dice ya también relación a una proto-historia del siglo XVI que se expresa en la ontología de Descartes, pero que no surge de la nada. El *ego conquiro* (yo conquisto), como «yo práctico» le antecede. Hernán Cortés[2] en 1521 antecede al *Discours de la méthode* (escrito en 1636) en más de un siglo. Descartes estudió en La Flêche, colegio jesuita, orden religiosa de amplia implantación en América, África y Asia en ese momento. El «bárbaro» era el contexto obligado de toda reflexión sobre la subjetividad, la razón, el *cogito*.[3]

Lo es para Max Weber, y Habermas lo indica explícitamente:

> «Weber señala en una mirada retrospectiva el *problema de historia universal* a cuya elucidación dedicó toda su vida[4]: la cuestión de

---

1. Hemos distinguido en nuestras obras entre «universalidad concreta» (la impuesta por la dominación europea moderna en el «sistema-mundo», en la periferia entonces), con la «mundialidad» o la totalidad de las culturas concretas existentes. Un proyecto «transmoderno» se propone una «mundialidad» nueva como realización plena de la humanidad futura, donde todas las culturas (no sólo la europeo moderna) puedan afirmar su alteridad, y no simplemente un proceso de «modernización» donde se les imponga la cultura europeo-norteamericana moderna o su abstracción (una «modernidad» abstracta que no es más que la misma modernidad europeo-norteamericana a la que se le quitan algunos rasgos particulares chocantes).

2. Véase «Vers une phénoménologie de *l'ego conquiro* (Je conquiers)», en *1492: L'occultation de l'autre*, Editions Ouvrières, Paris, 1992, pp. 39ss: «Le *Moi* (*Self*) *conquistador* est la proto-histoire de la constitución de *l'ego cogito*: on est arrivé à un momento décesif de sa constitution comme subjectivité, como *volonté de puissance*... La conquête, c'est l'affirmation pratique du *Je conquiers* et la négation de l'Autres en tant qu'Autre» (p. 47).

3. Véase la obra de Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, Seuil, Paris, 1989.

4. ¡Obsérvese la importancia de la cuestión!

por qué *fuera de Europa*, ni la evolución científica, ni la artística, ni la política, ni la económica se vieron encauzadas por aquellas vías de racionalización que resultaron propias de Occidente».[1]

Es desde este «concreto (*Zusammenhang*)» que Weber desarrolla su pensamiento. Es decir, en la relación centro-periferia. Weber busca la causa de esa «superioridad» de Europa o de la modernidad en ciertas determinaciones (empresa capitalista, cálculo del capital, organización de la fuerza del trabajo, conocimiento técnico-científico, sistema de control estatal burocratizados, poder militar permanente, *racionalización* de la existencia en todos sus niveles, autonomizados), y Weber concluye:

> «Es inevitable y lógico que un hijo de la moderna cultura occidental, cuando se plantee problemas de historia universal, lo haga desde este punto de vista: ¿qué encadenamiento de circunstancias han conducido a que precisamente *en el suelo de Occidente y sólo aquí*, se produjeran *fenómenos culturales* que —al menos tal como solemos representárnoslos,[2] estaban en una dirección evolutiva de significación y validez *universales*?» .[3]

El eurocentrismo de Weber consiste en suponer *a priori* que los «fenómenos culturales» que se produjeron «en el suelo de Occidente» tuvieron *exclusivamente y desde su propia dirección evolutiva* ya antes del siglo XV una universalidad implícita, «desde sí». La pregunta inversa debió ser: ¿no es qué el encadenamiento de circunstancias han conducido a que precisamente en el suelo de Occidente y sólo aquí, se produjeran fenómenos culturales que —*contra* lo que siempre nos representamos—, dada la conquista de una posición central en el origen mismo de la historia del *sistema mundial*, el Occidente moderno logró ventajas comparativas que le llevó a imponer su propia cultura sobre las restantes, y además con pretensiones de universalidad?

---

1. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, I, Suhrkamp, Frankfurt, 1982, am M. t. I, p. 225 (trad. castellana Taurus, 1987, t. I, p. 213).

2. Aquí abre Weber la puerta a nuestra sospecha de ser una representación infundada, parcial, provinciana, eurocéntrica.

3. En «Vorbemerkung», en *Die protestantische Ethik*, I, Hamburgo, 1973, p. 9. La cuestión no es, como lo piensa Habermas, si esa universalidad parece tener validez universal «para nosotros» (*Op. cit.* de Habermas, p. 253; p. 214).

¿Por qué fue Europa y no la China la que en el siglo XV conquistó la posición de *centro* del naciente *sistema-mundo*? China, que conocía desde las costas de sur de Kenya en el África hasta Canadá en América, no tuvo ningún tipo de «interés» en la expansión americana. Para Europa —especialmente para Venecia, Génova, etc.— le era esencial llegar a la India, pero debían superar el cerco turco-musulmán. Hubo entonces interés de arriesgarse en la travesía atlántica. La «conquista» de América fue fácil (no había armas de hierro), y, por ello, la primera «periferia» de Europa fue América Latina[1] —el África y el Asia resistirán militarmente, hasta el siglo XIX[2]—. América le dio a Europa la *ventaja comparativa* sobre el mundo musulmán, y la explica en parte (pero que nunca es considerada en las interpretaciones de la modernidad), que fue vencido en Lepanto en 1571 (25 años después de descubrirse y comenzarse a explotar las minas de Zacatecas en México y Potosí en Bolivia), y sobre la China, que se «cierra» sobre sí misma hasta el siglo XX. Aún el fenómeno de la racionalización es efecto-causa de una «centralidad» mundial que permite descubrir «otros mundos» a los cuales hay que dominar con criterios «universales». Podríamos emprender así otra reconstrucción de la modernidad.

Por ello no es inocente un pequeño texto de Taylor:

> «Este [el individualismo posesivo] es en efecto solamente un ejemplo de un proceso general por el cual ciertas prácticas de la modernidad han sido impuestas, con frecuencia brutalmente, *fuera de sus tierras de origen*. Para algunas de ellas, esto parece haber sido parte de una dinámica irresistible. Es claro que las prácticas de la ciencia tecnológicamente orientada ayudaron a dar a las naciones en las cuales se desarrollaron una ventaja tecnológica acumulada sobre otras. Esto, combinado con las consecuencias del nuevo énfasis en el movimiento disciplinario que he descrito antes, *dieron a los ejércitos europeos una ventaja militar marcada y creciente sobre los no europeos desde el siglo XVII* hasta cerca de la mitad del siglo XX, y esto, combinado con las consecuencias prácticas económicas

---

1. Esta es la tesis no invalidada de Immanuel Wallerstein, *The Modern World*-System, I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-*Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, New York, 1974 (Véase mi obra *1492: El encubrimiento del Otro*, conf. 3.2).

2. Recuérdese que la conquista del África se organiza en el Congreso de Berlín de 1884-1885, sólo hace un siglo.

que llamamos capitalismo, permitió a los poderes europeos establecer una hegemonía mundial *por algún tiempo*» (1989: 207)».[1]

Puede parecer una cuestión insignificante. Pero situar en el siglo XVII el comienzo de la ventaja comparativa, es ya haber dejado de lado la conquista de América Latina desde fines del siglo XV, y todo el siglo XVI. Pero es que es en ese momento (que yo denomino la «protohistoria del *ego cogito*»), donde se alcanza la dominación sobre América indígena —desde México al Perú principalmente—, y desde ella, como un trampolín (antes que surjan Bacon, Newton o Descartes), la estructuración de la ventaja sobre las otras culturas afro-asiáticas. Es decir, se coloca como «efecto» a la racionalización, la ciencia, el «yo moderno», etc., lo que quizá ya fue el «efecto» de la *centralidad* europea sobre una *periferia* mundial (centralidad cultural, económica, científica, etc., basada, en su origen, en una superioridad técnico-militar sobre el indio americano, y no sobre las culturas iguales o superiores afro-asiáticas, desde un punto de vista científico, de la «racionalización», tales como el mundo musulmán, mogol en India o chino, por ejemplo). En esta interpretación histórica (y por ello analítica) pueden equivocarse completamente tanto Max Weber como Charles Taylor.[2]

Lo mismo acontece con Habermas. En efecto, el filósofo de Frankfurt, escribiendo sobre el contradiscurso crítico, expresa exacta-

---

1. Ese «por algún tiempo» son, exactamente, los últimos 500 años, y no sólo hasta la mitad del siglo XX, sino hasta la guerra del Golfo y sus consecuencias en 1993. Quizá Taylor piense que Estados Unidos reemplaza a Europa en la hegemonía mundial, pero filosófica y culturalmente es «lo mismo» (la dominación europeo-norteamericana, y ¿con complicidad canadiense?).

2. El texto de Taylor indica que el colonialismo o la dominación de la periferia tiene sólo un efecto posterior y cuantitativo: «This has obviously had tremendous importance for the *spread of these practices...*»; pero no como momentos precedentes a su constitución. Taylor no comprende el sentido eurocéntrico de sus frases siguientes, de todas maneras reconoce que todo esto «won't figure in my analisis, except at the boundaries» (*Ibid.*). Como Ginés de Sepúlveda cree que ese dominio de Europa sobre la periferia «has had a crucial effect on the development of both (!) European and non-European societies, and the prestige (!) of the *Self* understandings associated with them has a fateful importance for the development of cultures» (*Ibid.*). De manera que todo ese proceso debemos aún interpretarlo como un desarrollo cultural: ¿y si fuera el desarrollo de la violencia y de la barbarie moderna con el esclavismo, el colonialismo, el subdesarrollo estructural de todas las culturas del Sur? Este tipo de conclusiones es fruto de un método que sólo tiene en cuenta «ideas» filosóficas (¿será esto lo que algunos denominan *idealismo*?).

mente el eurocentrismo en los siguientes textos de su obra *El discurso filosófico de la modernidad.*[1]

> «El cambio de paradigma desde la razón centrada en el sujeto a la razón comunicativa nos puede alentar a reanudar una vez más *ese contradiscurso* [*Gegendiskurs*] que desde el principio es inmanente a la modernidad [...] Esta salida distinta quizá nos permita tener en cuenta, bajo premisas distintas, las razones de la autocrítica que a sí misma se ha venido haciendo una modernidad en discordia *consigo misma*».[2]

O en esta expresión:

> «La nueva crítica [de los postmodernos] a la razón elimina ese contradiscurso *inmanente* [*innewohnenden*] a la propia modernidad, que muy pronto va a cumplir los doscientos años (!) y que con estas lecciones pretendo recordar».[3]

Y todavía:

> «La Europa moderna ha creado los presupuestos espirituales y las bases materiales de un mundo en que esa mentalidad ha usurpado el puesto de la razón —éste es el verdadero núcleo de la crítica que se ha venido haciendo a la razón desde Nietzsche. Pero ¿quién otro sino Europa podría sacar de sus *propias* [*eigenen*] tradiciones la penetración, la energía, la voluntad de visión y fantasía [...]?».[4]

En estos textos puede considerarse, claramente, lo que llamo «eurocentrismo», y también se evidencia la «falacia desarrollista».[5] En primer lugar, Habermas sitúa en el tiempo el comienzo de ese «contradiscurso»: se trata de Kant (por lo que estaríamos cumpliendo doscientos años). Y bien, en la realidad histórica, en una visión no-eurocéntrica de la modernidad (es decir, mundial), ese *contradiscurso* está por cumplir cinco siglos: comenzó en la Isla Española cuando Antón de Montesinos atacó la injusticia que se cumplía con el indio, y de allí llegó a las aulas de

---

1. Ed. Alemana Suhrkamp, Frankfurt, 1988; ed. castellana Taurus, Buenos Aires, 1989.

2. Ed. alem. p.351; ed. cast. p. 358.

3. *Ibid.*, p.353; p.360. Taylor prolonga un poco la modernidad: «The whole modern era from the seventeenth century is frequently seen as the time frame of decline» (1992 a, 1).

4. Ibid., p. : pp. 432-433.

5. El «entwicklungsideologische Fehlschluss» (*developmentist fallacy*).

Salamanca (ya que continuada la crítica desde 1514 con la labor teórica y práctica de Bartolomé de las Casas, se expresará ese contradiscurso naciente con las lecciones universitarias de Francisco de Vitoria sobre *De indiis*). Como siempre para los filósofos centro-europeos, y alemanes en especial, el siglo XVI y XVII no cuentan, y mucho menos América Latina.

Además, siendo la Modernidad un fenómeno mundial (porque es la primera Edad que involucra a todas las culturas del planeta, a manera de centro metropolitano en Europa o como colonia o mundo impactado por Europa en la periferia) ese *contradiscurso*, justamente él y no otro, pudo surgir en la razón crítica europea que se abría y se constituía desde la Alteridad dominada, explotada: el Otro ocultado por la Europa dominante (que siempre pretenderá negar dicho contradiscurso). Pero ese contradiscurso europeo (europeo por su implantación geográfica) es el fruto del centro-europeo y de la periferia-dominada. Bartolomé de las Casas no podría haber criticado a España sin haber residido en la periferia, sin haber escuchado los gemidos y visto las torturas que sufrían los indios. Ese Otro es el origen del *contradiscurso* europeo. Es evidente que Europa, como la parte visible del iceberg, tuviera la hegemonía cultural (económica y política[1]), la «información», y fuera el «lugar» privilegiado del planeta para la «discusión» de los problemas mundiales, también filosóficos. Pero esa producción intelectual cuando es antihegemónica, aun filosóficamente europea (por ejemplo Montaigne, Pascal, Rousseau o Marx), no es sólo europea: ni lo es por su *exclusivo* origen y tampoco por su significado. Además, en la Periferia había igualmente una producción intelectual (y filosófica, por ejemplo Francisco Xavier Clavigero, 1731-1787,[2] en México *coetaño* de Kant), pero como *contradiscurso* ante la visión mundial hegemónica europea, y

---

1. Las universidades, las publicaciones de libros, etc., suponen un desarrollo económico y una acumulación de riqueza obtenida en el mundo periférico colonial que son las condiciones materiales de lo que Gramsci llamaría los «aparatos materiales» de la cultura (y la Filosofía, por supuesto).

2. Nace en Veracruz (México); muere en Bolonia (Italia); es exiliado de México en 1767, por la expulsión borbónica. Conoce además del castellano, griego y latín, el náhuatl (azteca) y mixteco, que practicó en su infancia. Fue profesor en el colegio de San Gregorio de México, en Puebla, Valladolid (Morelia después) y Guadalajara. Realiza una sistemática crítica a Buffon y De Pauw, defendiendo la dignidad del indio americano: «Nosotros nacimos de padres españoles y no tenemos ninguna afinidad o consanguinidad con los indios, ni podemos esperar de su miseria ninguna recompensa, y así ningún otro motivo que *el amor a la verdad y el celo por la humanidad* nos hace abandonar la propia causa

con sólo los recursos (*sources*) provinciales, regionales. Clavigero no puede publicar sus obras en castellano, sino en italiano. A las culturas periféricas se las mantuvo aislada y sin contacto entre ellas, sólo se conectaban a través de Europa, habiendo sido previamente reinterpretadas por dicha Europa-centro. La Filosofía «europea» no es entonces producto *exclusivo* de Europa, sino que es la producción de la humanidad situada en Europa, y con la contribución de las culturas periféricas que estaban en un diálogo co-constitutivo esencial.

Decir que dicho «contradiscurso» es *inmanente* a la Modernidad, podría aceptarse, si la Modernidad fuera definida mundialmente, pero en ese caso la Modernidad debería incluir su Alteridad periférica. Sería la Modernidad *hegemónica* y el mundo colonial Periférico dominado, como un sólo sistema-mundo. Como de hecho se define la Modernidad como del exclusivo horizonte europeo, se pretende que dicho «contradiscurso» es también un fruto *exclusivamente* europeo. De esta manera, la misma Periferia, para criticar a Europa, debería europeizarse, porque debería usar un *contradiscurso* europeo para mostrar a Europa su contradicción, sin poder, una vez más, aportar nada nuevo y debiéndose negar a sí misma.

Si, por el contrario, ese *contradiscurso* es ya el producto dialéctico (afirmación de la Alteridad como principio de negación de la negación: movimiento *analéctico* entonces) de un diálogo crítico con la Alteridad, no puede decirse que sea *exclusiva e intrínsecamente* europeo, y menos aún que sea Europa la única que puede «sacar de sus *propias* tradicio-

por defender *la ajena* [el Otro] con menos peligro de errar» (*Disertaciones*, V, sobre «Constitución física y moral de los mexicanos», en la obra de Clavigero *Historia antigua de México*, que debió traducir del castellano al italiano para poder editarla en 1780 en Italia: Ed. Porrúa, México, 1976, pp.503-524). Además Clavigero escribió una *Historia de la Antigua y Baja California*, editada en Venecia, 1789. Véase también de Clavigero mismo, *Antología*, Introducción de Gonzalo Aguirre Beltrán, Sep-Setentas, México, 1976. Considérese de Miguel León Portilla, *Recordación de Francisco Xavier Clavigero. Su vida y su obra*, Porrúa, México, 1974. Clavigero elige entonces una línea histórica, hermenéutico-política para reconstruir la particularidad regional periférica de México, y por ello escribe un folleto sobre la Virgen de Guadalupe (bandera de la emancipación política mexicana contra España) e indica un camino positivo de reconstrucción de lo mexicano ante la universalidad abstracta de la Ilustración europea, una verdadera «Filosofía positiva» como el Schelling de la *Historia de la Mitología* (Cfr. mi obra *Método para una Filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Sígueme, Salamanca, 1974: «Del Hegel definitivo al viejo Schelling», pp.116ss.). En efecto, Clavigero escribe sobre estos temas unos quince años antes que Schelling escriba sobre *La positividad de la religión cristiana* (1795-1796).

nes» el continuar dicho *contradiscurso*. Al contrario, es bien posible que sea *fuera de Europa* desde donde ese *contradiscurso* pueda ser desarrollado más críticamente, y no como continuación de un discurso extraño o *exclusivamente* europeo, sino como continuación de una labor crítica que la Periferia ya ha dejado estampada en el *contradiscurso* producido en Europa y en su *propio discurso* periférico (de hecho y casi integralmente, cuando no es eurocéntrico, es ya un *contradiscurso*).

De allí que el estudio del pensamiento (tradiciones y Filosofía) en América Latina, Asia o África no sea una tarea anecdótica o paralela al estudio de la Filosofía *sin más* (que sería la europea), sino que se trata de una historia que *rescata* justamente el *contradiscurso* no hegemónico, dominado, silenciado y olvidado, el de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. Kant (filósofo hegemónico central), o Marx posteriormente (contradiscurso en Europa) y Clavigero (filósofo periférico) serán estudiados en el futuro como las dos caras de una misma época del pensamiento humano. Ciertamente, Kant (por su situación hegemónica) habrá producido una Filosofía crítica que se enfrenta con lo mejor de la producción mundial (situada empíricamente en Europa), y que por ello puede ser el punto de arranque de la Filosofía en todo el mundo durante dos siglos. Kant, en este sentido estricto, no es exclusivamente un pensador europeo, sino un pensador al que le cupo (por su situación histórica, política, económica, cultural) producir una Filosofía crítica de relevancia *mundial*. Pero el pensamiento filosófico de Clavigero, de importancia hasta ahora sólo regional, y por ser una región o una Periferia dominada[1] rápidamente olvidada en su propio México, es la «otra-cara» de la Modernidad (o de la totalidad mundial Modernidad/ Alteridad), y por ello tiene igualmente relevancia «mundial». En el futuro deberemos estudiar más seriamente lo que se producía filosóficamente en el mundo Periférico para tener una visión de conjunto. Kant/Clavigero son parte de una Filosofía mundial centro/periferia en el siglo XVIII. La historia de la Filosofía futura tendrá una nueva visión *mundial* de la Filosofía y ahondará aspectos ahora insospechados, cuando se descubra la rica temática de la *refracción* en la Periferia (que produjo una Filosofía-periférica) del centro del sistema (que produjo en Europa una Filosofía-central, que hasta ahora es la única tenida por «Filosofía»). La Filosofía-centro y las Filosofías-periféricas son las dos caras de la Filosofía en la Modernidad,

1. Este es el sentido de la hipótesis de Augusto Salazar Bondy en su obra *¿Existe una filosofía en América Latina?*, Siglo XXI, México, 1969.

y el *contradiscurso* (tanto en el centro como en la periferia) es un patrimonio de todos los filósofos del mundo, no sólo de los europeos.

Esto es esencial para nuestro proyecto filosófico. La *Filosofía de la Liberación* es un contradiscurso, es una Filosofía crítica que nace en la periferia con pretensión de mundialidad. Tiene conciencia *expresa* de su periferidad, pero al mismo tiempo tiene una pretensión de mundialidad. Enfrenta conscientemente a una Filosofía *europea* (tanto posmoderna como moderna, procedimental como comunitarista) que confunde y aún identifica su europeidad concreta con su desconocida funcionalidad de «Filosofía-centro» durante cinco siglos. Discernir entre a) la europeidad concreta (su propia *Sittlichkeit* o *Lebenswelt* europea), b) la funcionalidad de «centro» que le cupo ejercer a Europa, y c) la estricta universalidad, produciría un despertar de la Filosofía europea de un profundo sueño en el que estuvo sumida desde su origen moderno: su «eurocentrismo» ha cumplido, exactamente, cinco siglos.

Sería necesario tener conciencia *explícita* de ese «horizonte» siempre presente, del Otro colonial, del bárbaro, de las culturas en posición asimétrica, dominadas, «inferiores»,[1] como una fuente esencial en la constitución de la identidad del yo moderno (*essential Source in the constitution of the identity of the modern Self*), fuente permanente, coconstitutiva. La no consideración de ese Otro en la constitución del «yo moderno (*modern Self*)» invalida prácticamente todo el análisis histórico de Taylor, dado su carácter eurocéntrico.[2] De ese análisis resulta sólo el descubrimiento de un aspecto de la identidad moderna, autocentrada. No es la identidad de la modernidad constituida dialécticamente desde su alteridad negada («puesta [*gesetzt*]»,[3] en el

---

1. Véase la obra de Tzvetan Todorov, ya citada.

2. Consideremos sólo un factor cuantitativo, que como tal no indica mucho, pero nos da una idea de las proporciones. Hoy, en 1993, Europa Occidental, Estados Unidos y Canadá (que es el horizonte cultural y filosófico exclusivo de la obra de Taylor), son sólo el 15% de la humanidad (750 millones entre los 5.000 millones de habitantes de la tierra). ¿El 85% restante puede sentirse expresada en ese tipo de análisis histórico? ¿No se habrá tornado provinciana y regional la Filosofía europeo-norteamericana?

3. Es por ello que toda la obra de Clavigero en el siglo XVIII, como la Filosofía de la Liberación en el XX, parte de la afirmación de una «identidad» (del mundo azteca negado por la conquista del hombre moderno: Hernán Cortés) que es negación de la «identidad» moderna como «modernización»: modernización que supone la «negación» de la cultura periférica como otra, distinta, sí-misma. El «yo (Self)» periférico parte desde la negatividad del «yo moderno hegemónico (hegemonical modern Self)». Todo el análisis de Taylor es

sentido hegeliano, como no-identidad consigo misma, alienada), desde la «otra-cara» de la modernidad.[1]

Por último, debemos indicar que la reconstrucción histórico latinoamericana exigía además elaborarse desde criterios éticos universales. De allí que, sin abandonar el nivel empírico del «ser-en-el-mundo» o la «Lebenswelt» husserliana, la Filosofía de la Liberación construyó categorías universalizables, más allá de todo *télos* histórico-concreto.[2]

2. La etica orientada hacia bienes de Taylor

Nuestra estrategia argumentativa seguirá este camino: en a) expondremos los «contenidos» últimos (lo «material» o «cuasi-metafísico» de la ética de Kant, para dar en parte razón a Taylor, y preparar la senda para nuestra crítica a Habermas y Apel); en b) consideraremos la crítica de Hegel (y de otra manera la de Heidegger) a los formalismos, y por ello también del formalismo procedimental habermasiano por parte de Taylor; en c) expondremos la crítica de Habermas a Taylor (y de alguna manera a Hegel y Heidegger); en d) la crítica de la Filosofía de la Liberación a las éticas ontológicas de la «Sittlichkeit» (Hegel, Heidegger, Taylor, MacIntyre, etc.) desde el oprimido o alienado (que llamaremos *el principium oppressionis*) dentro de la Totalidad que tiende al «bien (*good*)»; y en e), por último, la crítica a Habermas y Apel que intenta la Filosofía de la Liberación desde la exterioridad o «exclusión» del Otro (que llamaremos el *principium exclusionis*), del pobre, la mujer oprimida, del niño, de las generaciones futuras, de las

sólo el primer capítulo del «Making of the Modern Identity». Es evidente que no aparece toda la violencia irracional del «yo moderno (modern Self)» con respecto a la periferia, violencia que es justificada en nombre de la civilización, que es lo que yo llamo «el mito de la Modernidad». Este «mito» no descubierto ni analizado. Véase *1492: El encubrimiento del Otro*, conferencia 5: «Critique du Mythe de la Modernité», que es una crítica tanto a Lyotard como a Habermas o Taylor, desde la disputa de Valladolid en 1550, donde Ginés de Sepúlveda (un moderno racionalista argumentativo) se opone a Bartolomé de las Casas (el fundador del «contradiscurso» explícito y filosófico en la *Modernidad mundial* como proyecto de «trans-modernidad» desde su «otra-cara», desde el Otro, América Latina, África y Asia, la mujer oprimida por el machismo, la Tierra destruida como «medio de producción» capitalista, etc.).

1. A la manera de la «otra-cara» de la luna que aunque no la vemos es un parte constitutiva del satélite terrestre.

2. En la obra de Schelkshorn citada, véase pp. 69ss., y en especial «Die Ethizität der menschlichen Existenz», p. 97ss.

razas discriminadas, etc. En este corto trabajo sólo «señalaremos» la arquitectónica argumentativa sin poder profundizar.

a) Siempre, como en todas las éticas «formales», hay en Kant un último «contenido» (cuasi-metafísico). En un primer enunciado del imperativo categórico, Kant pareciera ser puramente «formal»:

> «Obra de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre y al mismo tiempo como principio de una legislación universal (*allgemeinen*)».[1]

En este sentido la ley moral «es meramente formal [...]; hace abstracción de toda materia (*aller Materie*)».[2] No deseamos insistir ahora en este punto ni en las objeciones al problema de la «aplicación (*Anwendung*)»[3] del principio. Queremos aquí en cambio mostrar el «contenido» (más allá de lo puramente «formal») en un segundo momento:

> «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».[4] «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 hace que sean fines en sí mismas».[5]

La pregunta inevitable es: ¿por qué la persona es «fin en sí misma»? Una respuesta a la pregunta nos conduce *inevitablemente* a una discusión cuasi-metafísica. Pero es esta respuesta la que nos puede aclarar el porqué debo tener «respeto (*Actung*)» a la ley. En efecto, dado que la persona pertenece a «ambos mundos» (al inteligible y al empírico) «debe

---

1. *Kritik der praktischen Vernunft (Kpv)* A 54; véase *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS)*, BA 52; en mi *Para una de-strucción de la historia de la ética*, UNC, Mendoza, 1972, pp. 100 ss.

2. KpV, A 197.

3. Esta «aplicación» (la *applicatio* de la «conciencia moral» de los clásicos) es función de la «facultad de juzgar práctica: *praktische Urteilskraft* (véase *Kritik der Urteilskraft*, B xxvi, A xxiv). Véase el excelente trabajo de Albrecht Wellmer, «Derecho natural y razón práctica», en K.-O.Apel-A.Cortina, etc., *Ética comunicativa y Democracia*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991, pp.154-69, aunque es parcial en su crítica a Marx.

4. *GMS*, BA, 66-67.

5. *KpV*, A 155-156.

considerar su propio ser respecto de su segunda y suprema destinación con veneración (*Verehrung*) y sus leyes con el máximo respeto (*Actung*)».[1] Es decir, en último término, el «respeto» por la ley se deduce del respeto a la *dignidad de la persona*. Estrictamente:

> «El fundamento (*Grund*) de este principio [el imperativo categórico] es: la naturaleza racional existente como fin en sí misma».[2]

Este «contenido» último se encuentra igualmente en Habermas o Apel. En ambos, como en Kant,[3] la «comunidad de comunicación» (sea ideal o trascendental) tiene una última referencia a la «persona» de todos los participantes y afectados, como con iguales derechos. Es evidente que en toda «pretensión de validez (*validity claim*)» la persona del Otro es referencia obligada, como cuando se dice que «comprendemos ilocucionariamente la tentativa (aceptable) de establecer una relación interpersonal (*interpersonele Beziehung*)».[4] Es decir, el «momento ilocucionario» del «acto de habla (*speech act*)» presupone ya siempre la existencia del Otro, de otra persona, a la que se la respeta como igual, y por ello en la «situación ideal de habla» se deben usar argumentos y no ejercer simplemente la fuerza irracional de la violencia. De la misma manera K.- O. Apel, presupone la dignidad e igualdad de la persona como momento trascendental último:

> «El argumentante ya ha testimoniado *in actu* [...] que las reglas ideales de la argumentación en una, en principio ilimitada, comunidad de comunicación, *de personas que se reconocen recíprocamente como iguales*, representan condiciones normativas de la posibilidad de la decisión sobre pretensiones de validez ética a través de la formación del consenso».[5]

---

1. *KpV*, A 155.

2. *GMS*, BA 66.

3. Sobre la «comunidad» en Kant como «reino de Dios», como *corpus mysticum*, como «reino de fines», véase mi obra *Para una de-strucción de la historia de la ética*, pp. 108ss.

4. «¿Qué significa pragmática universal?», II, 3; en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984, p. 407 (trad. castellana *Teoría de la acción comunicativa» complementos y estudios previos*, Catedra, 1989, p. 125).

5. «Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begriundung der Ethik...», en trad. castellana *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986, p.161.

Este contar ya con la «persona del Otro» como supuesto es, exactamente, el hacerse cargo de «lo ético»[1] por excelencia: el *contenido* ético de la moral formal (o el fundamento oculto y siempre implícito de todo «formalismo», sea kantiano, procedimental habermasiano o trascendental apeliano). ¿Es la relación presupuesta con el Otro[2] un momento *intrínseco* de la razón argumentativa-teórica, o es un momento previo de la *razón ética* (estrictamente *práctica* o como *voluntad*) como fundamento de la razón argumentativa-teórica?

b) Por su parte, la crítica del «formalismo» kantiano por parte de Hegel, se remonta a sus primeras intuiciones de estudiante. Opino, con respecto al tema que nos ocupa, que Taylor se inspira en la crítica de Hegel a Kant.[3]

En efecto, la primera crítica de Hegel a Kant es una crítica ética.[4] Hegel había estudiado una fría y escolástica teología en Tübingen, y por ello queda impactado por la rebelión pedagógica del joven Schiller, que en 1795 publica *La educación estética de la persona* (*Menschen*). De Kant ha leído *La religión dentro de los límites de la sola razón* y la *Crítica de la razón práctica*. Hegel se inspira en Schiller para entender a la «razón (*Vernunft*)» como la facultad vital de síntesis; mientras que el entendimiento (*Verstand*)» fija su objeto, lo separa, lo mata. En *El destino del cristianismo* escribe:

> «En ese Reino del Cielo muestra él [Jesús] a ellos [sus discípulos] no la supresión de las leyes, sino que ellos deben cumplirlas gracias a otra justificación en la que se realice más perfectamente la justicia, y no sólo como mera fidelidad del deber [kantiano]».[5]

Para ese Hegel, todavía teólogo, Kant es el Antiguo Testamento de la ley formal (la «moralidad [*Moralität*]); Jesús es el Nuevo Testamento, la subsunción (*Aufhebung*) de lo unilateral en el *pléroma* (la futura

---

1. No en cuanto empírico o «mundo de la vida», sino «lo ético» (lo práctico como relación persona-persona) que hace a lo «moral» universal y al «mundo de la vida» *éticos*.

2. Esta «relación ilocucionaria» presupuesta es parte de la «experiencia» del encuentro (*Begegnung*) del «cara-a-cara» de Levinas (y de la Filosofía de la Liberación).

3. Por ejemplo, en 1975, 369ss.

4. Véase la exposición de este tema en mi obra *Método para una Filosofía de la liberación*, 1974, pp.64ss.

5. En *Frühe Schriften, Theorie Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt, t. I, 1971, p. 326.

«eticidad [Sittlichkeit]). No hay sólo ley formal universal, sino igualmente inclinación, amor, «síntesis (*Synthese*)»:

> «El principio más comprensivo puede ser llamado una tendencia a obrar lo que las leyes ordenan, unidad de inclinación (*Neigung*) y ley, gracias a la cual ésta pierde su forma de ley; este acuerdo con la inclinación es el pléroma de la ley [...]. Lo mismo esta tendencia, una virtud (*Tugend*), es síntesis en la cual la ley pierde su universalidad (en virtud de la cual Kant la nombró siempre objetiva), el sujeto su particularidad, y ambos su contradicción (*Entgegensetzung*)».[1]

En este texto de 1797 tenemos ya al Hegel definitivo (y en él, de alguna manera, las intuiciones de Taylor y MacIntyre). La ley objetiva que obliga *desde fuera*, es subsumida por la síntesis del sujeto-objeto (como comunidad o pueblo concreto), y ahora como «segunda naturaleza».[2] Lo que en la «moralidad» *obliga*, en la «eticidad (Sittlichkeit)» se opera por amor, por tendencia, por *ethos*: «el acuerdo (*Übereinstimmung*) es la vida, y en tanto relación de los diferentes: amor».[3] Es decir, «el Reino de Dios [...] es una comunidad viviente[4]»,[5] y no un individuo separado exigido por una ley objetiva que mata.[6] Cabría destacarse muchos aspectos, en especial la crítica hegeliana de la imposibilidad de la universalización efectiva de la máxima sin contradicciones (que el procedimentalismo consensual de Habermas optimiza),[7] y la imposibili-

---

1. En *Frühe Schriften, Theorie Werkausgabe, op. cit.*, p. 326.

2. La *deutera physis* de Aristóteles, de la virtud como héxis (*Ética a Nicómaco* II, 1; 1103 a 18 ss.; en especial II, 6, 1106 b 36 ss.). La *Sittlichkeit* hegeliana es justamente esta «segunda naturaleza (*als eine zweite Natur*)» (*Rechtsphilosophie*, § 151; en *Theorie Werkausgabe*, t.7, p.301).

3. *El destino del cristianismo* (ed. cit., p. 327).

4. Esta fórmula «lebendige Gemeinschaft» es usada por Karl Marx en su examen de religión: «der lebendigsten Gemeinschaft» (*WEB*, EBI, p.600), y se encuentra en el fundamento radical de su *paradigma comunitario*. Véase mi ponencia presentada en el Seminario sobre Marx en el contexto del debate con Apel, el 12 de diciembre de 1992 en la Goethe Universität de Frankfurt: «Re-lekture Marx aus Lateinamerika», a publicarse próximamente.

5. En *Grundkonzept zum Geist des Christentums*, en *Frühe Schriften*, t.1, p.312.

6. Todo el resto es conocido, tanto las descripciones de la *Sittlichkeit* en la *Fenomenología del Espíritu* (VI), en la *Enciclopedia* (§§ 513ss.), en la *Filosofía del Derecho* (§§ 142ss.); etc.

7. Escribía yo en 1969: «Kant mismo al escribir su *Crítica de la razón práctica* no tenía plena autoconciencia que era, al fin, un pensar el *ethos* burgués de un prusiano del

dad empírica de la «aplicación»[1] adecuada de los principios, pero con lo dicho es suficiente para sugerir el tema.[2]

Por su parte, Heidegger parte de una crítica a Kant, pero lo hace a la manera ontológica (y no ética).[3] La subjetividad del sujeto kantiano ya «ex-siste» en el «mundo» cuando constituye objetos (también objetos prácticos o acciones a obrar). El «mundo» es apertura desde la «comprensión del ser».[4] Todo *Ser y tiempo*, y también *Kant y el problema de la Metafísica*, son una subsunción de la subjetividad moderna (también de la razón práctica kantiana) en el «ser-en-el-mundo». Se parte entonces de la «facticidad», y releyendo Aristóteles podemos traducir:

> «La virtud es un modo habitual de morar en el mundo (*héxis*) que se enfrenta a posibilidades electivas (*proairetiké*) sabiendo determinar el justo medio entre ellas en vista del pro-yecto fundamental,

siglo XVIII. ¿Pudo haber escrito, si hubiera tenido tal conciencia crítica, que 'ni en el mundo, ni en general tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad (*ein guter Wille*)' [*Grundlegung zur Metaphysik derSitten*, I, BA, I]? ¿Manifiesta esta posición la ética trágica de un Prometeo encadenado o de un Edipo enceguecido? ¿Aceptarían estos principios la ética de Tlacaélel, el fundamento del imperio azteca? ¿No es ese principio comprensible sólo dentro de la tradición cristiana occidental, y en especial del pietismo de Spener?» (*Para una de-strucción de la historia de la ética*, UNC, Mendoza, 1972, p. 9).

1. El mismo Kant reconoce que «la cuestión de cómo una ley pueda por sí e inmediatamente ser fundamento de la determinación de la voluntad (lo cual es, sin embargo, lo esencial de toda moralidad) constituye un problema irresoluble (*unauflösliches*) para la razón humana, e idéntica al de saber cómo es posible una voluntad libre» (*KpV*, A 128). Para el problema de la «Anwendung» véase en *KpV* A 119ss..

2. Considérese este tema hegeliano, al comentar y criticar a Fichte en *Diferencia del sistema filosófico de Fichte y Schelling* (1801): «Razón y libertad como ser razonable (*Vernunftwesen*) no es más razón y libertad sino un ser único (*Einzelnes*) [...] Si la comunidad de seres-razonables fuera esencialmente limitación de la verdadera libertad, ella sería en ella misma y por ella misma tiranía [...] En la relación viviente, no hay libertad sino en la medida que ella implica la posibilidad de subsumirse y entrar en relación con otros...» (*Frühe Schriften, en Theorie Werkausgabe*, t.2, 1970, pp.82-83). Por el contrario, en «la comunidad bajo la dominación del *entendimiento (unter der Herrschaft des Verstandes)*...» (pp.83-84), el momento «racional» o viviente es la superación de esa determinación limitante como dominación.

3. En mi *Para una ética de la liberación latinoamericana*, desde el § I, t. I, pp.33, se trata este tema: «La fundamentación subjetiva de la moral moderna», que es superada en «La com-prensión existencial» (*Ibid.*, § 2, pp.38ss.).

4. Esta «com-prensión» es un «poder-ser», un *télos* a la manera aristotélica. Véase mi obra *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 3: «El ser como eudaimonía» (pp.32ss.).

gracias a una circunspección interpretativa, tal como la situaría dentro del horizonte existencial el hombre auténtico (*hó frónimos*)».[1]

Por mi parte reconstruí enteramente a partir de Heidegger una *ética ontológica*, desde la crítica a Kant, al comienzo de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, capítulo 1.[2]

¿En que consiste el intento de Taylor? Al comienzo de su obra principal, explica nuestro filósofo que «I didn't feel I could launch into this study without some preliminary discussion of these links» (1989, p. x). Y es aquí donde desarrolla su posición, en una «estilo» terminológico axiológico.[3] En efecto, la intención fundamental de las *Sources of the Self* (1989) es mostrar el origen, el contenido y la crisis de identidad del «yo (*Self*)» moderno, imposible de descubrir en una mera moral o ética formal abstracta. La vida ética sólo puede ser reconstruida en su horizonte concreto orientada por «intuiciones (*intuitions*)» hacia el bien, hacia «hiperbienes (*hypergoods*)» que suponen una «ontología moral (*moral ontology*)» basada, en última instancia, en el «respeto a la vida (*respect for life*)». «Evaluaciones fuertes (*strong evaluation*)» están a la base del «respeto a los otros (*respect for others*)», del «sentido de la propia dignidad», que ha sido puesta en cuestión por un horizonte de «desencanto (*disenchantment*)», como «disipación de nuestro sentido del cosmos (*dissipation of our sens of the cosmos*)». De ahí que en

---

1. *Etica a Nicómaco* 11.6; 1106b 36). Mi cita es una «traducción-interpretación» explícitamente heideggeriana.

2. Habría que observar allí cómo efectué esa tarea reconstructiva heideggeriana; y fue allí, igualmente, que descubrí los *límites* del primero y del último Heidegger.

3. Véase nuestra crítica a la axiología en *Para una de-strucción de la historia de la ética*, IV, pp.126ss.. Pienso que Heidegger, en *Brief über den Humanismus* (Klostermann, Frankfurt, 1947), hizo en parte y anticipadamente crítica a ese «estilo». Hemos estudiado en Lovaina los archivos Husserl, gracias a van Breda, y leído los manuscritos axiológicos de Husserl (véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I, «Manuscritos éticos de E. Husserl que se encuentran en el Husserl-Archivo de Lovaina», pp.193ss.), desde el *F I 20* (1890ss.) hasta el *B I 16* (de 1931-1934). Kant fue el ético más estudiado por Husserl, en particular la *Crítica de la razón práctica*. La crítica al formalismo de Max Scheler (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werkethik*, Francke, Bern, 1954) o de Nicolai Hartmann (*Ethik*, de Gruyter, Berlin, 1962), las hemos estudiado en la obra citada arriba. Por su «estilo» la posición filosófica de Taylor debe mucho a los axiólogos, pero igualmente a filósofos ontólogos como Aristóteles, Sartre o Heidegger, desde una Filosofía anglosajona atenta al paradigma del lenguaje. Es algo así como una «axiología-existencial-lingüística».

realidad hay una como «búsqueda» (*quest*, al decir de MacIntyre) de una «articulación (*articulation*)» de la vida, como afirmación de la «vida ordinaria (*ordinary life*)». La «identidad del yo (*identity of Self*)» supone el reconocimiento y afirmación de las «fuentes morales (*moral sources*)» históricas de la modernidad, implícitas pero operantes: el deismo del Dios cristiano, la auto-responsabilidad de la persona como sujeto, y la creencia romántica en la bondad de la naturaleza. Pero como se desconocen o se han olvidado dichas «fuentes», la modernidad está en crisis. Para poder despertar una «motivación» ética operante habría que contar con un impulso estético. No es el argumento el que puede mover a la realización de una vida buena, sino la narrativa estética, expresada en la tradición de un *pathos* tal como el de un Schiller, Nietzsche o Benjamin. En conclusión:

> «The intention of this work was one of retrieval, an attempt to uncover buried goods through rearticulation —and thereby to make these sources again empower, to bring the air back again into the half-collpased lungs of the spirit [...]. There is a large element of hope. It is a hope that I see implicit in Judaeo-Christian theism [...], and in its central promise of a divine affinnation ofthe human» (1989: 521).

En *The Ethics of Authenticity* (1992) se profundiza el tema, llegando a nuevos resultados. Los tres «malestares (*Malaises*)» de la modernidad (el individualismo, la primacía de la razón instrumental o del capitalismo tecnológico, y el despotismo del sistema; 1992 a, lss.), producen una «pérdida del sentido de la vida (*loss of meaning*), un «eclipse de los fines (*eclipse of ends*)» y una «falta de libertad (*Loss of freedom*)» en la sociedad burocratizada. Pero en medio de tanta «desarticulación» se abre un «ideal de autenticidad». Las originarias «fuentes de la *autenticidad (sources of Authenticity)*» nacida de un «racionalismo des-comprometido (*desengaged*)» de un «yo (*Self*)» que debe pensar reflexivamente desde sí mismo, hijo del periodo romántico, como un «atomismo (*atomism*) de lacomunidad» (1992 a, 25); es la «interioridad (*inwardness*)» de una autodeterminada y autónoma voluntad que intenta «ser verdadera para sí misma (*to being true to mySelf*)» (1992 a, 29ss).[1] Esta autenticidad es «dialógica» (1992 a, 33), desde los «otros significantes (*significant*

---

1. En una *Filosofía de la Liberación* ese «ser verdadero consigo mismo» (momento atomista solipsista) pasa por el «ser verdadero con un pueblo oprimido y excluido» (momento comunitario histórico) de la identidad hegemónica (como Clavigero, por ejemplo).

others)».[1] donde se afirma tanto la identidad, como la «diferencia» ante ellos. Dicha «diferencia» surge desde un «horizonte» común. «Nuestra identidad requiere el reconocimiento de los otros (*our identity requires recognition by others*)» (1992 a, 45). y por ello «negar el reconocimiento puede ser una forma de opresión» (1992 a, 50).[2] Esto le permite a Taylor hacer una bella descripción de la autenticidad como el derecho a la creación, al descubrimiento, a la originalidad, a la oposición a las reglas de la sociedad (1992 a, 66).[3] Como conclusión:

> «A fragmented society is one whose members find it harder and harder to identify with their political society as a community .This lack of identification may reflect an atomistic outlook, in which people come to see society purely instrumentally» (1992 a, 117).

El tema del «universal reconocimiento de la diferencia (*universal recognition of difference*)» (1992 a, 50), es ahora el objeto del trabajo titulado: «The politics of recognition» (1992 b), donde vemos bosquejarse un horizonte político más concreto. Taylor amplía ahora el horizonte de la modernidad.[4] Además se trata de «un continuo diálogo y *lucha* con los otros significantes (*a continuing dialogue and struggle with significant others*)» (1992 b, 37).[5] Y ahora, por fin, el filósofo del «centro» exclama:

---

1. Véase George H. Mead. *Mind: Self and Society*, en *Works*, University of Chicago Press, Chicago, 1962, U. pp. 67ss.

2. Veremos que el oprimido en los sistemas y excluidos de las comunidades de comunicación. son ya oprimidos política, económica. sexual, pedagógicamente, y por ello, por definición. no reconocidos. No es que el no-reconocimiento sea causa de su opresión; al contrario, el no-reconocimiento es condición de la «reproducción» del sistema de su opresión y exclusión.

3. En la *Filosofía de la Liberación* todos estos temas no se afirman desde la «autenticidad» atomística. sino desde el derecho a la dignidad negada de las personas de comunidades mayoritarias de la humanidad. de las clases oprimidas. de la mujer oprimida por el machismo. del niño sin derecho ante la cultura adulta. etc. Es algo más profundo. más inmenso en número, más éticamente relevante, sin quitarle importancia a esa «autenticidad» descrita por Taylor en los países del centro y hegemónicos.

4. «It is held that since 1492 Europe have projected an image of such people as somehow inferior. uncivilized. and through the force of conquest have often been able to impose this image on the conquered» (1992 b. 26). ¡Esto es nuevo! Pero desde esta hipótesis toda la obra *Sources of the Self* queda cuestionada.

5. Este es exactamente el tema planteado por la Filosofía de la Liberación hace más de veinte años: el Otro significante es el indio (quince millones muertos en el primer Holocausto de la modernidad). los africanos esclavos (trece millones esclavizados desde

> «¡Hay otras culturas! [...] que han articulado su sentido del bien, de lo santo, de lo admirable [...]. Sería una suprema arrogancia descartar su posibilidad *a priori*. Esta conclusión exige de nosotros no un perentorio e inauténtico otorgarles igual valor (que nuestra cultura), sino estar abiertos a un estudio comparativo de las culturas. Esto exige, además, el admitir que estamos muy lejos de tener un horizonte último común que nos permita descubrir el valor de las diferentes culturas».[1]

Desde estas preocupaciones que tanto nos interesan, Taylor critica a la Filosofía de Habermas, por su pretensión de construir un formalismo universalista consensual, que de hecho se apoya en un horizonte concreto (y material) de orientación a bienes, a una «vida buena», con contenidos sustantivos:

> «Pareciera que está motivado por ideales morales fuertes, tales como la libertad, el altruismo y el universalismo. Ellas son las aspiraciones morales centrales de la cultura moderna; son los hiperbienes que le son distintivos [...] Ellos [los formalistas del tipo de Habermas] son incapaces de clarificar las fuentes más profundas de sus propios pensamientos» (1989,88).[2]

Es, de alguna manera, la «repetición (*Wiederholung*)» de la crítica de Hegel y Heidegger a Kant: el sujeto está ya siempre en una «Sittlichkeit»

el siglos XVI al XIX; el segundo Holocausto), las naciones periféricas explotadas en el colonialismo y el neocolonialismo (más del 80% de la humanidad actual), las clases trabajadoras dominadas bajo un régimen de salario y producción de plusvalor (aún en los países del capitalismo central), etc. La Filosofía de la Liberación, desde el 1970, explícita, expresamente, plantea el «encuentro», el «diálogo» con el *Otro significante* (Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, cap. 6: «El Método de la ética»: «El rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el tema de la Filosofía latinoamericana. Este pensar analéctico [léase: dialógico], porque parte de la revelación del Otro y piensa su palabra, es la Filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente postmoderna [escribía en 1970 mucho antes que Derrida o Lyotard, hoy, en 1993, debería escribir: transmoderna] y superadora de la modernidad» (t. II, p.162).

1. Es interesante que casi cinco siglos después de Bartolomé de las Casas, un filósofo del mundo anglosajón repita sus mismas palabras, ya que *De único modo* escrito en Guatemala en 1536, mostraba que los indios americanos tenían dignidad y merecían ser tratados *del único modo* humano posible: con argumentos racionales y no con la violencia de la guerra (desde la conquista de México *desde* 1519 hasta la Guerra del Golfo en 1992, que todavía continúa en 1993). Véase mi obra *1492: El encubrimiento del Otro*, conferencia 5.3.

2. Esta es la argumentación de fondo en los dos trabajos de 1988 a y b.

(Hegel) o en un «mundo» (Heidegger). y Taylor no puede dejar de tener parte de la razón.

c) Consideremos ahora, en pocas palabras, la crítica de Habermas a Taylor.[1] Para el filósofo de Frankfurt, por ejemplo en su obra *Consideraciones para una ética discursiva,*[2] la distinción fundamental entre razón «estratégica» (orientada a fines, como la de Aristóteles, y de alguna manera de Taylor), razón «ética» o de la «Sittlichkeit» concreta (nivel en el que se sitúa Taylor para «motivar» una ética de la autenticidad), y razón «moral» (la universalidad formal que proponen Habermas y Apel), tiende a revitalizar la problemática kantiana «transformada» desde una «comunidad de comunicación» (paradigma pragmático de los actos de habla), más allá del solipsismo y del paradigma de la conciencia. Habermas indica que las Filosofías prácticas contemporáneas dan prioridad a la cuestión de la «justicia» formal (como un Rawls) o al de la «vida buena» (*eù bíos* de Aristóteles). Taylor[3] propone una ética, dentro de un horizonte estratégico (hacia bienes), de evaluación fuerte y orientada hacia la «vida buena» moderna, que intenta «motivar» al sujeto (*Self*) para recuperar, afirmando su propia identidad olvidada, una autenticidad a la que se aspira desde sus más antiguas fuentes. Para Habermas este no es el propósito de una Filosofía moral. Además, una tal ética no tiene criterios desde los cuales pueda juzgar la moralidad de su propio «mundo de la vida», y, menos aún, entablar un diálogo sobre la moralidad de los

---

1. Véase especialmente de J. Habermas *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, pp.90ss., y 176-185; y en *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992, pp.640ss.

2. En *Faktizität und Geltung*, véase sobre Taylor en pp.226, 313, 325 y 607, pero en temas que no tocan estrictamente lo que estamos debatiendo.

3. *Ibid.*, pp.176-185. De alguna manera, la crítica a A. MacIntyre (sobre todo en su obra *Whose Justice? Which Rationality*, Notre Dame University Press, South Bend, 1988) vale para Taylor (pp. 209-218). Aunque en el caso de MacIntyre pienso que Habermas no plantea adecuadamente la cuestión cuando niega la necesidad, en todo diálogo de culturas, de haber realizado un «aprendizaje» *suficiente* de otra tradición o de la cultura del Otro para poder «argumentar racionalmente»; es decir, poder pertenecer a ambas (a las dos) de alguna manera. Para Habermas esto no es posible, sino solo un diálogo como aplicación del propio punto de vista a través de un proceso de convergencia de perspectivas. Me pregunto: ¿hasta qué medida Habermas tiene (como todo filósofo de la periferia, que experimenta Europa como algo propio por un largo aprendizaje de «otra cultura», como los latinoamericanos) experiencia de «otros» mundos? ¿Puede pensarse filosóficamente el problema del diálogo intercultural sin haber durante años vivido en *otras culturas*? El eurocentrismo aquí es mal consejero.

ethos de culturas distintas. Tampoco puede la estética servir como terapia para motivar a la autenticidad ética, vía intentada sin éxito por Adorno.

d) Debemos dar los dos últimos pasos. En el primero de ellos, se trata de efectuar, si fuera posible, la crítica ya realizada hace años a las pretensiones de toda ética ontológica.[1] Desearía denominar *principium oppressionis* aquel enunciado en el que es considerado el Otro como oprimido *«en» la Totalidad*, como «parte funcional» (no como «sujeto») negada en sus intereses distintos en el «sistema».[2] Se trata del tema de la alienación[3] propiamente dicha (la «cosificación» del Otro). En todo «mundo de la vida», comunidad de comunicación, ética orientada a fines (horizonte ontológico con virtudes o valores), siempre, necesariamente (o nos encontraríamos en el sistema final, absoluto, sin futuro), hay otro *oprimido*, negado. Pero dicho oprimido es justificado por el bien, el fin (el télos), las virtudes, los valores como lo no-existente, o al menos como lo no-visto, no-descubierto, oculto. Hace más de veinte años escribíamos:

> «El ver, el comprender, el conocer, el calcular, el pensar, el *noêin* o la *gnôsis* [hoy diría: el argumentar] es un modo supremo de ser humanos en la Totalidad.[4] Tal es el perfecto para Platón y Aristóteles, y tal igualmente lo *auténtico* para Heidegger [¿para Taylor?]. En este caso la *autenticidad* no tiene eticidad alguna, ya que, siendo la Totalidad misma como identidad, funda la moralidad intramundana u óntica, siendo ella misma amoral, no-ética o la ética ontológica como ontología de la Totalidad. Propiamente no hay bien ni mal ontológico, sólo hay una estructura fundamental trágicamente inamovible [el ethos

---

1. Este fue, exactamente, el momento del nacimiento de la «Filosofía de la Liberación», el pasaje del capítulo 2 al 3 de mi *obra Para una ética de la liberación latinoamericana* (t. I, pp.97ss.); o *Método para una Filosofía de la liberación*, cap.4, pp.115ss.: «Superación europea de la dialéctica hegeliana». Véase en especial: «La no-eticidad de la autenticidad gnóstica del héroe trágico y moderno» (la primera *Op. cit.*, t.II, pp.22ss).

2. Niklas Luhmann en su consideración del sujeto como parte funcional del sistema, describe correctamente que no son «personas» sino «funciones», momentos autopoiéticos y autoreferentes (Véase Niklas Luhmann, *Soziales Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp.30ss.: «System und Funktion»). Gehlen lo había ya claramente visto en su definición de «institución» («Man kann anthropologisch den Begriff der *Persönlichkeit* nur im engsten Zusammenhang mit dem der Institutionen denken»; *Anthropologische Forschung*, Rowohlts, Hamburg, 1961, p.72).

3. Véase en *Filosofía de la Liberación*, 2.5.: «Alienación».

4. Aquí «Totalidad» puede ser tanto el «mundo» heideggeriano, el mundo moderno (Taylor) y aún la «comunidad de comunicación *real*» (la de los argumentantes *efectivos*).

de nuestra cultura] a la que podemos acercarnos por un cierto tipo de *gnôsis* [o estética] (la *autenticidad, Eigentlichkeit)*. El fundamento es *así como es* y nada más».[1]

En un «mundo», en una cultura (porque toda cultura es etnocéntrica[2]), en un ethos, en una «comunidad de comunicación *real*», etc., no puede dejar de negarse siempre, *a priori* a algún Otro. En el esclavismo, el esclavo no era «humano» para Aristóteles; 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,[3] superior al estado de naturaleza primitivo); en el machismo, la mujer era 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 (también el moderno «central» que analiza Taylor), niegan sin «conciencia ética» al Otro, al oprimido. *Por necesidad*[4] el *telos* o el bien de una cultura, de una Totalidad, no puede

---

1. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t.II, pp.14-15. Nos es imposible aquí repetir lo ya escrito, ya que recorriendo el concepto de mal en Kant (cuestión no planteada en ninguno de sus cultores actuales, y me estoy refiriendo «a la raíz del Mal [*die Wurzel des Bösen*]», en *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1,III, B 32-39, A 29-36, hasta nota 1), Schelling, Hegel (p.e. *Rechtsphilosophie*, § 139; *Enzyklopaedie*, § 570), Nietzsche, etc.

2. 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*, negada; situación *a-simétrica* única en la historia de la humanidad.

3. «En el estado primitivo y rudo de la sociedad, que precede a la acumulación de capital [...] el producto íntegro 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?

4. «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? ¿Cuántos milenios el machismo oprimió a la

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.[1]

Es en este contexto que la Filosofía de la Liberación intentó superar la relatividad incomensurable de los sistemas dados, e intentar una trascendentalidad formal-histórica que evita los inconvenientes de los «comunitaristas», sin caer en el relativismo. El imperativo se enuncia: «¡Libera[2] a la persona indignamente tratada en el Otro oprimido!». Este *principium oppressionis* es absoluto (vale para *todo* sistema existencial o funcional[3]) y es siempre concreto (no es abstracto[4]). Se «descubre» al Otro negado *desde el ethos concreto*, desde la «Sittlichkeit» hegeliana, el mundo Heideggeriano, la vida cotidiana de Taylor. No se puede «descubrir» al «esclavo» como persona-negada trascendental, abstracta o universalmente. La Filosofía 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 es posible (la lógica de la Alteridad).

Los héroes helenos de Aristóteles cazaban esclavos con conciencia «tranquila», «buena», así como el héroe de la autenticidad moderna conquistó América, esclavizó el África, explotó el Asia y todo justificado por el «bien», y el «hiperbien», tal como Hegel lo enuncia acerca del *gentleman* inglés: «Los ingleses se transformaron en los misioneros de la civilización en todo el mundo».[5]

mujer hasta en el pleno siglo XX? *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.

1. «Sistema» en un sentido amplio, no exactamente en el de N. Luhmann.

2. «Liberación» es la acción o proceso práctico por el que el no-libre pasa a ser un sujeto fáctico de la libertad.

3. Es evidente que entra en operatividad cuando «se descubre» un nuevo tipo de Otro oprimido. P.e., cuando ciertas comunidades religiosas luchan contra la esclavitud, o el capitalismo descubre que es más eficaz un libre-asalariado que un esclavo. Desde el momento del «descubrimiento» del Otro *como oprimido*, el dominador se torna fácticamente culpable.

4. 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.

5. «...Missionarien der Zivilisation in der ganzen Welt» (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, IV, 3, 3; en *Theorie Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt, t.12, 1970, p.538). La denominación «misioneros» le da un carácter sagrado, y lo de «civilización» es evidente que es la europea moderna —pero con ello deja claro su ingenuo y provinciano eurocentrismo—.

Hegel justificaba el colonialismo (negación del Otro periférico) con total conciencia auténtica. ¡He aquí la ambigüedad de *toda ética ontológica* —inevitablemente también la de Taylor— criticada desde hace tiempo por la Filosofía de la Liberación!

e) El segundo paso que debemos dar consiste en el inicio de la crítica de la moral universal o del formalismo pragmático de Habermas o Apel, en donde nos será útil, en otro contexto problemático, la propuesta de «reconocimiento (*recognition*)» de la diferencia[1] en Taylor[2] (que hemos expuesto en la primera versión de la *Ética de la liberación* en 1970, ya que Levinas la anticipaba explícitamente). Ahora es necesario referirnos, después de la «linguitic turn» o desde el paradigma del lenguaje, al *principium exclusionis*: el Otro, como «el afectado» en la exterioridad,[3] como el excluido «*de*» *la Totalidad*, o la alteridad propiamente dicha (el Otro como «nada»[4]). Como Hegel, Heidegger o Taylor, partiremos de la situación fáctica, concreta, de un mundo o *Sittlichkeit* vigente, dada. No se abandona ideal o trascendentalmente lo empírico (como Habermas desde una «situación ideal», o como Apel desde una «pragmática trascendental»), sino que se «perfora» (se «trasciende»[5]) el horizonte del sistema en búsqueda del Otro excluido.

El problema se enuncia de la siguiente manera: la distinción fundamental para Habermas entre «moral» (universal) y «ética» (concreta),[6]

---

1. La he denominado «dis-tinción» para no confundirla con la «di-ferencia» de Derrida (Véase mi *Philosophy of Liberation*, 2.4.3: «Distinction» no es «Difference», *Ibid.*, 2.2.5). Para todos estos temas recuerdo la obra de Hans Schelkshorn, *Ethik der Befreiung*.

2. Véase 1992 b, p.65: «One ofthe key authorasin this transition is undoubtedly the late Frantz Fanon, whose influential *Le Damnés de la Terre*, argued that the major weapon of the colonizers was the imposition of their image of the colonized on the subjugated people». Fanon es un latinoamericano, de Martinica, de donde parte la Filosofía de la Liberación en la década del 60.

3. Véase en *Filosofía de la Liberación*, 2.4.: «Exterioridad».

4. La «nada», tanto en Levinas como en Marx (véase en este último la cuestión en mi obra *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México, 1990, cap. 10).

5. No es la «trascendentalidad» *a priori*, sino la «trascendentalidad» del que va «más allá» del horizonte del mundo, del sistema, del «bien» de nuestra cultura, etc.

6. En nuestras obras le hemos dado a *ética* (por ejemplo, en *Ética de la Liberación*) el sentido de la formal crítico, mientras que a moral (p.e., en la moral burguesa, como Marx) el significado de la «Sittlichkeit» hegeliana. Simple aclaración para evitar confusiones.

aunque se refiere a Kant, tiende a descubrir las condiciones reales del problema de la aplicación del principio de universalidad, gracias a la comunidad consensual:

> «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».[1]

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*».[2]

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».[3] Las condiciones mínimas reales son al menos: la supervivencia de la comunidad real de comunicación, y la participación de *todos* los afectados posibles. Pero, al tener en cuenta lo que podríamos llamar el *principium exclusionis*, se torna éticamente problemático aquello de *todos los afectados «posibles»*. En efecto, nunca podrán *todos* los afectados ser participantes reales. O de otra manera: Siempre habrá afectados-excluidos de toda comunidad de comunicación real posible.

Lo que nos enfrenta a una contradicción: a) Aunque todos los afectados tienen siempre derecho (implícito al menos) a participar en la comunidad de comunicación real; b) sin embargo, siempre hay afectados-excluidos; es decir, es fácticamente imposible que no los haya.[4]

---

1. Erläuterungen, p.12.

2. *Ibid.*

3. «¿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 ver der Problematik von Recht und Politik», en *Ibid.*, pp.29-60.

4. No podemos problematizar aquí todo el tema de como «procedimentalmente» toman conciencia de ser oprimidos y excluidos los tales. El describir la *lógica* de la «opresión» y la «exclusión» de los sistemas es el primer tema de la Filosofía de la Liberación,

Esto sitúa el problema de la validez, de la moralidad del «acuerdo (*Verständigung*)» de manera nueva. Todo «acuerdo» no es sólo provisorio y falseable, sino que es éticamente *defectuoso* (es decir, tiene un «defecto» originario). «Procedimentalmente» la primera pregunta que deben hacerse los «participantes» en una comunidad de comunicación real es: ¿A quién pudimos haber dejado «fuera» —sin reconocimiento, por lo tanto—, «excluidos»? Además, aún trascendental o idealmente (ya que no puede excluirse en ese nivel a nadie) es necesario reconocer a cada «participante» como una persona dis-tinta; el Otro de todo el resto, principio siempre posible de «discenso» (u origen de nuevo discurso). Ese respeto y reconocimiento en el nivel trascendental o ideal del «discenso» del Otro, es el punto de partida del permitirle «participar» en la comunidad en la que ha hecho fácticamente «irrupción» como *nuevo* Otro.[1] Ese respeto y reconocimiento del Otro (ideal o fácticamente) es el momento ético (y porque ético racional) por excelencia, lo supuesto en toda «explicación» (epistemológica) o el «asentimiento» (argumentativo) ante el argumentar del Otro. Porque «respetar» y «reconocer» el *nuevo Otro* (como sujeto de «discenso» como «nuevo» Otro, dis-tinto[2]) es el acto ético o racional

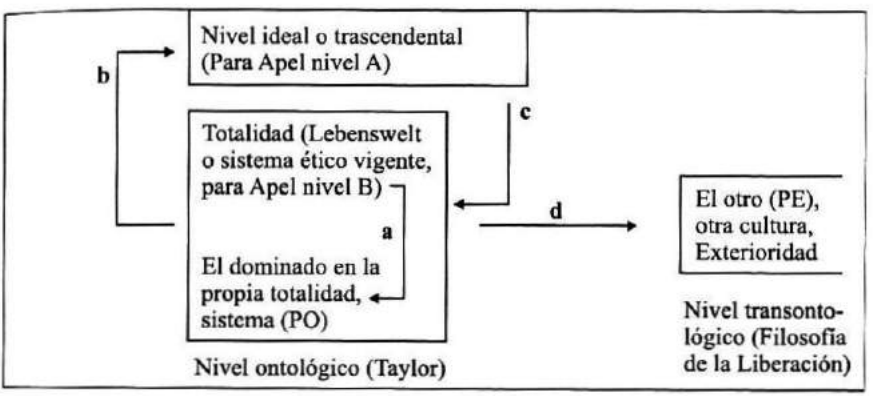
para permitir la «toma-de-conciencia». A esa toma de conciencia sigue la «organización» de los oprimidos o excluidos. Sólo cuando, por un *proceso de liberación* (que hay que describir y justificar éticamente), los afectados-oprimidos y excluidos de la comunidad real de comunicación en manos de los participantes *hegemónicos*, tienen «poder negociador» o de «efectiva participación» (que se alcanza *al fin del proceso de liberación*), entonces, sólo entonces, puede comenzar el ejercicio de la razón ético-argumentativa en pie de igualdad. Los afectados-dominados y excluidos, dicho sea de paso, no son minorías: son las grandes mayorías de la humanidad. Son el 80% de la humanidad que consumen el 18% de los bienes de la tierra (es decir, el 20% más rico consume el 82% de dichos bienes; véase *Human Development Report* 1992, United Nation Programme (UNDP), Oxford University Press, New York, 1992). Son el 50% de la humanidad [las mujeres]; el 40% [los niños]; los 20% de pobres en los países ricos; las razas discriminadas; etc.. Es decir, si hiciéramos un recuento matemático, ni un 5% de la humanidad actual pertenecería a la comunidad de comunicación real hegemónica (ya que es la «participante» real): varones, blancos, adultos, de cultura occidental, del capitalismo «central», de los grupos con poder (económico, político, intelectual), etc. ¿Pero no es también, acaso, éste (varón, blanco, adulto) el *Self* moderno de Charles Taylor?

1. 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».

2. Reconocer en el «esclavo» una persona, encubierta en el esclavismo como la no-persona y, por lo tanto, *excluido-no-afectado* (para ser «afectado» es necesario antes «ser-persona», aunque sería bueno problematizar esto desde una Filosofía ecológica), es el «punto de partida *radical*» de toda argumentación posible con el *antiguo* esclavo, *nuevo* Otro ahora reconocido como «participante».

práctico *kath'exokhén*, ya que es «dar lugar al Otro» para que intervenga como igual, con derechos, como libre, en la argumentación.

Esquema 5.02. ***Representación esquemática de diversas posiciones***



Aclaraciones al esquema: a) Dominación del «afectado no-participante»; b) Movimiento trascendental (vertical[1] o de idealización del modelo habermasiano o apeliano; c) Intento de «aplicación» de la norma ética: d: movimiento trascendental (horizontal[2] hacia la alteridad del «afectado-excluido»; PO: *principium oppressionis*; PE: *principium exclusionis*.

La diferencia esencial entre la Ética del Discurso, que se encuentra prácticamente en posición de «inaplicabilidad (*Nichtanwendbarkeit*)» de las normas morales fundamentales en situaciones excepcionales, y la Filosofía de la Liberación se sitúa 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

1. Llamaremos «vertical» a la transcendentalidad *a priori* de tipo kantiana «transformada» por Apel.

2. Llamaremos «horizontal» a la transcendentalidad de la Alteridad del Otro (desde Levinas) que usa la Filosofía de la Liberación.

deberes morales de una parte ya no pueden tener correspondencia con las pretensiones morales de la otra».[1]

Son exactamente estas situaciones límites las que importan a la Filosofía de la Liberación (las guerras, las revoluciones, los procesos de liberación de las mujeres, de las razas oprimidas, de las culturas populares, 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, etc.). El principio concreto «¡Libera *hic et nunc* al oprimido!», o «¡Haz participar al afectado excluido!», exige realización procedimental pero no propiamente una «aplicación» de lo trascendental en la empírico.[2] Lo que son «situaciones de excepción»[3] para la aplicación de la

---

1. «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).

2. La Filosofía de la liberación parte de la situación de la persona negada en su dignidad en el sistema o Totalidad (como, por ejemplo, cuando se dice que «lo masculino comprende el sujeto, la actividad y la posesión del falo: lo femenino integra el objeto y la pasividad», definición del «machismo» por S. Freud, *Die infantile Genitalorganisation*, en *Studienausgabe*, Fischer, Frankfurt, t. I, 1970, p. 241; o cuando se enuncia: «la subsunción [*subsumtion*] real del trabajo vivo bajo el capital se desarrolla en todas aquellas formas que producen plusvalor...», definición de la alienación de la persona en la Totalidad-capital, para Karl Marx, en *Manuscritos del 61-63, MEGA* (Dietz Verlag, Berlin, 1982), II, 3-, p.2190). Metódicamente, la Filosofía de la Liberación se eleva de la «parte-funcional» (la mujer-objeto en el sistema machista, el trabajo-asalariado en el capital, etc.) hacia el fundamento, el ser, el *telos* del sistema (Véase *Filosofía de la Liberación*, 5.2), y desde ese horizonte se «explica» la causa de la opresión. Negar esa negación de la persona oprimida es la praxis «justa», «buena». Este es el tema del tomo II de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, ya citada. En los tomos III (la erótica), IV (la política) y V (el antifetichismo), se recorre el camino analítico de la praxis ética de liberación en diversos niveles (erótica, pedagógica, política, etc.).

3. 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 de revoluciones, guerras, de no-derecho, podría irse descubriendo que, por último, en concreto y realmente nunca pueden aplicarse. Es lo que llamamos la «inaplicabilidad (*Nichtanwendbarkeit*)» de esta etica trascendental. Además, la situación ideal (Habermas) o trascendental (Apel), son «modelos de imposibilidad» (como lo ha mostrado Franz Hinkelammert, *Crítica a 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 imposi-

Ética del Discurso, son «situaciones normales» de determinación para la Filosofía de la Liberación. Con razón Levinas comienza su obra *Totalidad e Infinito* con esta expresión:

> «L'état de guerre suspend la morale; il dépouille les institutions et les obligations éternelles de leur éternité et, dès lors, annule, dans le provisoire, les inconditionnels impératifs».[1]

En este caso, para la Periferia mundial empobrecida (heredera del colonialismo éticamente irracional moderno), para la mujer (desde siempre en un sistema de violación machista), para las razas oprimidas (como la judía en Alemania en la época de Hitler y la de los esclavos africanos en Estados Unidos o del apartheid en Sud África), para las minorías (como los palestinos en Israel) o las grandes mayorías (como los «asalariados» en el capitalismo), etc., para todos ellos el «estado de excepción» impide el «aplicar» las normas morales trascendentales en sus situaciones concretas. ¿Para qué sirve en ese caso una tal moral?[2]

3. Conclusiones

Podemos concluir, en general, que en cierta manera vuelve a repetirse la crítica ontológica de Hegel (Taylor) contra el formalismo de Kant (Habermas, Apel), cuestión que está al origen mismo de la Filosofía de la Liberación».[3] Es obvio que entre el Hegel real y nosotros media un siglo y medio de historia; allí están el viejo Schelling, Marx, Levinas y muchos otros. El debate se sitúa así entre 1) una «moralidad formal», 2) una «eticidad concreta» y 3) un *tertium quid* no considerado en el debate

ble [el *perpetuum mobile*) que no «funda» sino, que abre el campo de la mecánica «posible» o «empírica»). Esto lo trataremos más largamente en una obra en preparación.

1. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Raye, 1968, p. x. ¿No será esto lo que llevó a tantos filósofos éticos a equivocarse al juzgar la Guerra del Golfo de 1992?

2. Con razón R. Schelkshorn nos objeta que la Filosofía de la Liberación, que tan «fuerte» es para las situaciones de «excepción» (que son las «normales» en el mundo de hoy), es menos operativa en las situaciones «normales». No sería difícil mostrar que las situaciones «normales» están construidas sobre instituciones de permanente opresión (p.e., en el capitalismo los asalariados que producen plusvalor, para Marx) o exclusión (p.e., el *pauper*, el desocupado o marginal de Marx).

3. Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, en *Obras Selectas*, t. 8, vol. I, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012, desde el capítulo I, § 1 a 6, pp. 33ss.

euro-norteamericano, y mucho más si se sitúa ese *tertium* en la perspectiva de la periferia mundial empobrecida, explotada y excluída (el gran afectado ausente), es decir, desde una «alteridad ética mundial» que intenta superar tanto a la «moralidad» formal (kantiana o profundamente «transformada» por Apel y Habermas) como a la «eticidad» sustantiva (hegeliana, heideggeriana o la «comunitaria», de un Taylor o MacIntyre). La «alteridad» permite superar la universalidad formal de la moralidad, por una parte, y, por otra, la sustantividad concreta de la eticidad, desde un horizonte de nueva problemática. La posición de la Filosofía de la Liberación parecerá concordar con Taylor en el reclamo de recuperar la positividad de un «mundo de la vida» orientado por bienes[1] (contra Habermas o Apel); pero, al mismo tiempo, descubre criterios «formales» que permiten la crítica de toda totalidad ontológica, sistémica o *Sittlichkeit* (contra Taylor), desde el principio ético de la alteridad del Otro (más allá de Habermas o Apel).

El proyecto de liberación *de los oprimidos* y *de los excluidos* se abre desde la exterioridad del Otro, más allá (*jenseits*) de toda situación dada. La construcción de alternativas, aún si fuera necesario (lo que no puede descartarse *a priori*) la de una utopía histórica o de nueva sociedad, no es «aplicación» de un modelo o situación ideal o trascendental, ni tampoco el cumplimiento auténtico de un «mundo de la vida» dado (sea este el moderno u otro), mucho menos pensado como movimiento indefectible de una lógica necesaria (la de la teleología o razón histórica de Hegel o del marxismo *standard* o staliniano), sino un «des-cubrimiento» responsable como respuesta a la «interpelación» del Otro, en un lento proceso prudencial (donde la teoría de una «comunidad de comunicación real», que llega racional y procesualmente al consenso con validez intersubjetiva, nos ayuda para mejor comprender el desarrollo electivo de la *frónesis* de liberación), donde el filósofo (como el «intelectual orgánico» de Gramsci) debe tomar en serio las motivaciones éticas (con Taylor) de la liberación de los oprimidos y excluidos.

---

1. En nuestro caso pueden ser «proyectos de liberación» trans-sistémicos (Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, «El bien ético como justicia»; en *Obras Selectas*, t. 8, vol. 1, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012, § 22, pp. 228ss.). La relación práctica con el Otro la denominábamos «amor-de-justicia» (reuniendo así la «rectitud» de la justicia y el «amor» al bien).

VI

La ontología hermenéutica de Gianni Vattimo[1]

«Esta nueva ontología piensa, por el contrario, que debe captar el ser como evento [...] Pensar el ser significa escuchar los mensajes que provienen de tales épocas, y aquellos, además, que provienen *de los otros*, de los contemporáneos: [...] las culturas *otras* con que Occidente se encuentra en medio de su empresa de dominio y unificación del planeta (*di dominio e unificazione del pianeta*) [...] Estos mensajes [...] piden ser escuchados con *pietas*, con atención devota (*attenzione devota*) que merecen cabalmente todas las huellas de vida de los similares a nosotros».[2]

«[A] la rebelión del intelectual burgués le falta (y no sólo por su culpa, como es obvio) el punto de referencia preciso del movimiento revolucionario de los verdaderos *bárbaros*, es decir, de los excluidos, de los explotados [...] esa raza de hombres que vienen *de afuera* y pulveriza las estructuras del mundo viejo [...] Nietzsche mismo nos propone [...] el problema de la liberación efectiva de nuestra sociedad».[3]

En el verano de 1990 estuve en Torino, procedente de Florencia, donde dicté un curso, visitando el lugar donde Nietzsche se autointerpretó como el «Anticristo», en aquel primer piso del hotel junto a la famosa plazoleta no lejos del editor Rosenberg, en la Via Po. Pensando publicar mi *Filosofía della Liberazione*, que después apareció en Queriniana (Brescia, 1992), la descendiente del editor (hoy Rosenberg & Sellier) invitó a Vattimo para que tomáramos un café, no lejos de la sede de la editorial. Así conocí a Vattimo. En septiembre de 1992, dictando un seminario en el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici de Nápoles, me indicaron el deseo de auspiciar la visita a México de un filósofo italiano. Yo propuse a Vattimo, y por ello nos encontramos del

---

1. Ponencia presentada en un Seminario en diálogo con Gianni Vattimo, en septiembre de 1993, en la UAM-I México.

2. Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación* (1989 b), 8.

3. *Idem*, *El sujeto y la máscara* (1974, pp. 332-333.

13 al 18 de septiembre de 1993. El presente corto trabajo es *una propuesta del inicio de un diálogo* con el filósofo italiano —y no una mera descripción de su pensamiento, ni tampoco una crítica—.

1. El proyecto filosófico de Vattimo

Nuestro filósofo nace en Torino en 1936; estudió a los clásicos, como Aristóteles[1] —con su maestro Luigi Pareyson—, y posteriormente se internó en Heidegger, bajo la conducción de H.-G. Gadamer, como becario de la Humboldt, en Heidelberg desde 1961, en el año que se publicaban los dos tomos del *Nietzsche*.[2] Era todo un presagio: un turinense (tierra del último Nietzsche) comienza a estudiar Nietzsche desde Heidegger[3] —y, en cierta manera, permanecerá siempre en este

---

1. Su primer trabajo fue sobre el fundador del Liceo. Colocaremos la fecha de la primera edición de algunas obras de Vattimo, y si aparece una segunda fecha es la de la edición posterior o de la traducción de la obra de donde citamos: (1961) *Il concetto di fare in Aristotele* (Giasppichelli, Torino); (1963) *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (Marietti, Genova, 1989); (1967) *Poesia e Ontologia* (Mursia, Milano, 1985); (1968) *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione* (Mursia, Milano); (1971) *Introduzione a Heidegger* (trad. cast., Gedisa, México, 1990); (1974) *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione* (trad. cast. Ediciones Península, Barcelona, 1989); (1977 a) *Estetica moderna* (Il Mulino, Bologna); (1977 b) «Introducción» a K.-O. Apel, *Comunità e comunicazione* (Rosenberg & Sellier, Torino, 1977, pp.VII-XXXII); (1980) *Le Avventure della Differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger* (Garzanti, Milano, 1988). Con artículos del 1972 a 1979. (1981) *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica* (Feltrinelli, Milano, 1989); (1983) «Dialettica, differenza, pensiero debole», en G. Vattimo (Ed.) *Il pensiero debole* (Feltrinelli, Milano, 1987, pp.12-28); (1985 a) *La fine della Modernità* (Garzanti, Milano). Con artículos de 1980 a 1984. (1985 b) *Introduzione a Nietzsche* (Laterza, Roma); 1987 «Metafisica, violenza, secolarizzazione», en *Filosofia '86* (Laterza, Roma, pp.71-94); (1989 a) *La società trasparente* (Garzanti, Milano); (1989 b) *Etica dell'Interpretazione* (Rosenberg & Sellier, Torino). Con artículos de 1984 a 1988. (1990) (Ed.) *Filosofia al Presente* (Garzanti, Milano) 1991 «Riconstruzione della Razionalità», en *Filosofia '91* (Laterza, Roma, pp.89-103); 1993 «Ritorno alla (questione della) Metafisica», inédito, texto leído en el seminario de septiembre de 1993 en México.

2. Cuando Vattimo llegaba a Alemania se publicaba de Martin Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961, t. I-II, 1961 Gadamer había publicado en 1960 su obra *Warheit und Methode* (Mohr, Tübingen).

3. En efecto, la obra de Vattimo *Ser, historia y lenguaje en Heidegger* (1963), se ocupa de Nietzsche antes de *Sein und Zeit*: «Chi è il Nietzsche di Heidegger» (*Ibid.*, pp.13-52). Para el *Nietzsche* de Heidegger véase mi obra *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Ser y Tiempo, Mendoza, 1972, pp.123ss., en *Obras selectas*, t. 8,

horizonte teórico—. La obra de Vattimo es un todo coherente y evolutivo, creciente, que va ahondando los mismos supuestos conceptualmente descubiertos desde el comienzo, al menos desde 1961, y que deseamos describir a partir de sus trabajos analizados cronológicamente.

1.1. El primer estrato de la obra de Vattimo

El primer momento lo constituyen sus tres primeros libros —si no consideramos su tesis sobre el «hacer» en Aristóteles—, que es el despliegue del horizonte heideggeriano en la cuestión hermenéutica.

En *Ser, Historia y Lenguaje en Heidegger* (1963) Vattimo comienza su camino. La excelente obra del joven filósofo de 27 años interpreta en Heidegger la veta de una ontología del arte (*Kunst*), de una «hermenéutica ontológica» (1963, 222),[1] como «superación de la metafísica»,[2] adoptando la postura de una verdadera «defensa» de Heidegger contra detractores superficiales. Los cinco capítulos de la obra son ya todo un programa. El primero, que trata: «Cuál es el Nietzsche de Heidegger» (1963, 13-51), es un anticipo potencial de su obra posterior, donde de alguna manera se abordan los grandes problemas que nuestro filósofo expondrá después. Para Heidegger «Nietzsche es el cumplimiento de la historia de la metafísica, y por ello el profeta del mundo contemporáneo» (1963, 15), porque:

> «En la historia del pensamiento occidental (*Geschichte des abendländischen Denkens*) desde su comienzo[3] ha sido pensado el

vol. 1, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012; y *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, t. II, pp.82ss., en *Obras selectas*, t. 3, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012.

1. Sobre la hermenéutica, como información general, véase Maurizio Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano, 1988. Yo intentaba, en cambio, construir desde Heidegger una «*ética* ontológica» (véanse las obras citadas en nota anterior), no una ontología del *arte*.

2. Para el sentido de la «metafísica» y su superación, véase el cap.2 de *Introducción a Heidegger* (1971). Desde 1935 (con *Introducción a la metafísica* de Heidegger) el término «metafísica» se torna negativo, trata sólo el ser «del ente», dejando en el olvido dicho «ser».

3. Veremos de qué se trata ese *Anfang* (comienzo), porque según se decida donde se encuentra el «comienzo» se interpreta el «cumplimiento».

ser del ente (*das Sein des Seienden*), pero todavía queda como no pensada la Verdad del Ser».[1]

La «historia de la metafísica»[2] comienza con los presocráticos en Grecia y culmina con Nietzsche. Es una historia unilineal que de Protágoras pasa por Platón o Aristóteles, para saltar a Descartes,[3] Leibniz,[4] Kant[5] y otros filósofos alemanes. La «época presente» como «época del ser» es de decadencia, de pobreza, de inautenticidad, porque «la errancia es la esencia de la metafísica como olvido del ser» (1963, 25). Es la época del nihilismo como «desvalorización de los valores supremos» (28).[6] Poner nuevos valores es «Voluntad de Poder», voluntad de querer, de conservar, de acrecentar, de superar, de conocer, creatividad, innovación: arte (*Kunst*):

> «En la esencia del así concebido acrecentamiento del Poder se cumple el *concepto superior* del arte».[7]

En la historia del Ser, «Nietzsche no es sólo el cumplimiento de la metafísica modernal, sino de la metafísica en general y por ella de la

---

1. Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961, t. II, p. 260. En esta página Heidegger indica que: «La Voluntad de Poder (*der Wille zur Macht*), el Nihilismo, el Eterno retorno de lo Mismo, el Hombre-que-se-trasciende (*Übermensch*), la Justicia son las cinco palabras-fundamento (*Grundworte*) de la metafísica nietzscheana» (*Ibid.* pp. 259-260). Estos serán cinco temas ineludibles de Vattimo, hasta el presente.

2. Por mi parte deseo indicar (véase más adelante el *Esquema* 5.1) la distinción entre tres niveles: 1) la «metafísica» intra-mundana u óntica (de la que se habla cuando se dice que estamos en una época «postmetafísica», por ejemplo Habermas, inaugurada por Heidegger desde 1935); 2) la «ontología» (que sería la consideración del mundo o del ser mismo); pero, además, yo hablaré todavía (desde Levinas, Zubiri o el Sartre de *Critique de la raison dialectique* [véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación latinoamericana* (1974), en *Obras selectas*, t. 7, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012]) de 3) una «meta-fisica» o «trans-ontología» (cuestión que Vattimo ha sugerido cuando escribe: «Es innegable, por cierto, que el fondo de la problemática contemporánea de una superación de la metafísica [aquí Vattimo debió escribir «ontología», pero no puede, porque está fuera de su horizonte reflexivo] es ético»; 1987, p.83), cuyo «ámbito» se encuentra «más-allá» del horizonte del mundo: el Otro como otro (que no es simplemente el «Mit-sein», el «ser-con» de *Ser y tiempo*).

3. Heidegger, *Nietzsche*, II, pp. 141ss.

4. *Ibid.*, II, pp. 105ss.

5. *Ibid.*, II, pp. 229ss.

6. Cuando coloquemos sólo un número se trata de la página de la mismo obra, aquí 1963.

7. Heidegger, *op. cit.*, II, p. 315.

historia del Occidente» (32).[1] La actitud ontológica de la técnica (como razón instrumental, diríamos hoy) está relacionada «a la esencia de la Modernidad como *Neuzeit*» (44). El Destino (*Geschick*) del nuevo tiempo cae así en el *Ge-stell*: las cosas son interpretadas como «recursos», como mercancías, a las que se le im-ponen o nos im-ponen (*ge-stellen*) condiciones, como objeto de pericia (*Ge-stell*).[2] Todo es historicismo (*Historizismus* pero no *Geschichte*), técnica, seguridad, planificación, «imagen del mundo» como «re-presentatividad» del ente en el olvido del Ser. «El Nihilismo implica el descubrimiento de una nueva posición del hombre en su confrontación con el tiempo» (51).

En el capítulo 2 («Destrucción del historicismo y fundación de la ontología», 1963, 53-96), Vattimo expone una sugestiva interpretación de *Ser y tiempo*, desde la perspectiva de la temporalidad ontológica (el ser-para-la-muerte, la inautenticidad del *man*, la nada, etc.). Es decir, la ontología heideggeriana es la superación de la metafísica.[3] Por otra parte, para Vattimo era esencial mostrar «la centralidad de la reflexión sobre el arte en el pensamiento de Heidegger»(parágrafo 1 del capítulo 2 «La acontecimentalidad[4] del Ser y la obra de arte»; 1963, 97-131), porque de hecho se preparaba como profesor de estética en Torino. Gracias a Gadamer, por último, interpreta correctamente *Ser y tiempo*, y sus obras posteriores, mostrando que «ser-en-el-mundo» es siempre un ser-lingüísticamente (la «Sprachlichkeit» gadameriana). De alguna manera es la *linguistic turn*, pero ontológica (no óntica como en el pensamiento anglosajón). Esto completa el capítulo 4 («Ser y Lenguaje»; 1963, 132-177),[5] que termina con una reflexión sobre el «Silencio» —que puede dejar lugar a Wittgenstein o Levinas—:

---

1. Vattimo aclara: «Es decir, en términos historiográficos, el periodo comprendido entre el 1600 al 1900» (1963, 32). Veremos posteriormente la significación de estas fechas, aparentemente historiográficas o ingenuas. Y por esto «Descartes es sólo el inicio de la metafísica moderna» (39).

2. Heidegger escribe: «Lo que se me im-pone porque está-ya-dado como tema de una pericia (*Ge-stell*)» (Véase en *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, pp.23ss.).

3. Hemos tratado estos temas en la obra ya citada *Para una ética de la Liberación latinoamericana*, t. I, cap.1-2. Vattimo repite el argumento en su obra *Introducción a Heidegger* (1971), cap. I.

4. «Eventualità» en italiano no puede traducirse por «eventualidad» (de «evento»). El *Ereignis* heideggeriano, el «acontecimiento» castellano, podría traducirse por: «acontecimientalidad», pero creo mejor la palabra propuesta en el texto.

5. Actualizado en el cap. 3 de *Introducción a Heidegger* (1971).

> «El silencio como quietud o como *Gleichzeitiges* es así el *lugar* de todo movimiento, de todo dis-curso [...] un discurso que habla sólo en cuanto escucha el silencio. Como tal, el silencio no se deja jamás captar o encerrar en una *Aus-sage* [expresión]» (173).

En efecto, Vattimo será muy sensible a la distancia entre lo dicho y el Ser, entre el dogmático y el escéptico:

> «La imposibilidad de definir el Ser es por ello, bajo un cierto aspecto, una imposibilidad lingüística. No se puede encontrar una proposición que, intentando ser la definición del Ser, por su misma estructura no caiga en el nivel del ente» (142).[1]

La obra se concluye con una reflexión sobre «Ser y hermenéutica» (cap.5; 1963, 178-221), donde el filósofo de Torino en Heidelberg delimita ya el tema de toda su vida filosófica posterior. Desde aquella época ve claro que el segundo Wittgenstein ha superado el intentar el imposible «lenguaje lógico perfecto» (a la Carnap), aunque acepta igualmente, con el mismo Heidegger, la imposibilidad de un lenguaje positivo del Ser; la «hermenéutica ontológica» llega en cierta manera siempre demasiado tarde (179, nota 2).[2]

En *Poesía y Ontología* (1967) Vattimo saca provecho de su profundo conocimiento de Heidegger[3] y de Gadamer.[4] Se trata de la propuesta de una «estética ontología» (1967, 9). Aunque están presentes todas las obras del filósofo de Freiburg. El origen de la obra de arte tiene una presencia particular: «Ser-obra (*Werksein*) significa instalar un mundo [...] La obra como obra instala un mundo. La obra mantiene abierta la apertura del mundo (*das Offene der Welt*)».[5]

---

1. Todavía escribe: «El *Ereignis*, el acontecer del Ser, es el darse del Lenguaje pero sólo en el sentido que comporta también siempre un ocultarse, conectado con la indecibilidad e inefabilidad de la *Sage*» (1963, 217).

2. Es interesante que en esta nota nombra a K.-O.Apel, que en un artículo de 1959 comienza a plantear la problemática de la «pragmática» —a la que Vattimo nunca accederá frontalmente—.

3. Véase el Cap. VII (1967, 147-168). Cabe recordarse la descripción del «choque (*Stoss*)» como experiencia de la puesta en obra de la verdad, que Vattimo repetirá posteriormente.

4. Véase el Cap. VIII, donde puede entenderse el origen gadameriano de la «ontología hermenéutica» de Vattimo (1963, 179-184).

5. Heidegger, «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt, 1963, pp.33-34. Véase mi obra *Filosofía de la producción*, Nueva América, Bogotá,

La hermenéutica es el modo de «conocer, que no consiste en el seguir la serie de los finitos para abstraer un determinado individuo o una determinada producción de la individualidad, sino en el penetrar el finito en su peculiaridad y en su individualidad» (1968, 66). La ética[1] será, para Schleiermacher, la síntesis, el «encuentro» del universal y el particular, la relación entre la individualidad y el lenguaje.[2] Sólo la individualidad humana, ética, con lengua entonces, es individualidad plena que puede universalizase en la comunicación. El individuo histórico inefable se torna universal en la relación ética del lenguaje comunicativo (77).[3] Pero esa universalidad vuelve a la individualidad,[4] ya que cada mundo histórico es difícilmente traducible (cuasi-intraductible) a otros mundos (80). De todas maneras, la individualidad puede universalizarse por organización y simbolización, de donde nacen las formas históricas de eticidad.[5] El lenguaje permite la comunicación entre esas formas universales históricas, y la hermenéutica, como momento de la razón universal, es el desciframiento de sus simbolizaciones respectivas. Nace así la necesidad de una «doctrina de la interpretación». La ética une la individualidad personal (como la máxima concreta de Kant, aquí con un sentido radicalmente diverso) con la universalidad (como la ley moral, aquí el ámbito intersubjetivo de la comunicación, de la cultura, de la historia), individualidad suprapersonal.

---

1. Lentamente Vattimo irá pasando de la estética a la ética, y esto por exigencias de su propio proceso filosófico. En mi caso, partí desde mi juventud (ya de estudiante de filosofía con 19 años) de la ética, y he permanecido en ella en las malas (cuando la ética no interesaba) y en las buenas (cuando ahora, al fin del siglo XX, es uno de los temas centrales de la filosofía mundial).

2. Cap. 2 (1968, 67-110). Schleiermacher se levanta contra el universalismo abstracto de Kant y Fichte, y es sensible a la *inefabilidad* (indecibilidad) de la invididualidad finita en directa relación con el infinito, pero igualmente a la *irreductibilidad* de la individualidad en el sistema (como el hegeliano). Ese es el tema de su *Crítica de las doctrinas de las costumbres hasta el presente*.

3. Nos entra aquí la tentación de copiar el texto de Hölderlin: «Desde [que hay] una conversación (*Gespräch*) somos nosotros y podemos oírnos unos a otros». Cita inicial de la tesis de Karl-Otto Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante vis Vico*, Bouvier, Bono, 1963, p.17. La relación comunicación-ética se tomará hoy, en la década del 90, absolutamente central.

4«Individualidad suprapersonal»: «intersubjetividad de un proceso de comunicación que emerge de una estructura esencialmente idéntica en todos» (1968, 103).

5. Estas son, entre otras, el Estado, el comercio, el derecho, la Iglesia, etc., todas religadas por los bienes y a través de la lengua. La «revelación» de cada individualidad permite la comunicación ética entre los individuos.

La «persona» (su «personalidad»[1]) necesita simbolizar (por una lengua individual) su individualidad como revelación, e interpretar la revelación de las otras personas en la intersubjetividad de la comunicación. Cada persona tiene expresión en su lengua particular (su estilo), cada lengua es una cultura: «una lengua universal contradice su naturaleza dinámica» (107)[2]:

> «El mundo se constituye como algo común sólo a través de la comunión de conocimiento, y éste, por su parte, se funda en la comunicación mediante la lengua».[3]

La *Crítica*, por su parte, es el fruto del diálogo, del poner una frente a la otra, recíprocamente, la individualidad personal en la individualidad intersubjetiva (y aún las individualidades intersubjetivas entre sí), y viceversa: «es la concreta comunicabilidad y recognosciblidad de la individualidad» (109).

El conocer la lengua es la condición absoluta para acceder al «ámbito de la palabra (*Wortgebiet*)»: el mundo de la individualidad intersubjetiva.[4] La hermenéutica, de una ciencia auxiliar de la teología, se transforma así en un método fundamental; el niño ya tiene competencia hermenéutico-interpretativa: es en realidad universal. Es un modo originario de la razón humana intersubjetiva. En la *Hermeneutik* Schleiermacher[5] comenzó a

---

1. Vattimo cita: «Todo organismo natural relativamente autónomo, en el que, en cuanto finito y determinado, la razón siempre idéntica a sí misma se hace existencia particular, deviniendo por ello mismo centro (*Mittelpunkt*) de una esfera propia de actividad racional [...] y reuniendo en torno a sí a una comunidad, es lo que llamo persona» (*Sämmtliche Werke*, Reimer, Berlin, 1835, III Abteil., t.II, p.481). Schleiermacher ha ya planteado explícitamente el problema intersubjetivo de la comunidad como «lingüisticidad» pragmática.

2. Aún una lengua de un «espíritu planetario (*Erdgeist*)» sería sin embargo una lengua individual, la síntesis de lo particular y universal.

3. Schleiermacher, *Psychologie*, p.177 (cit. Vattimo).

4. Segunda Parte, cap.3: «Determinación del ideal hermenéutico» (1968, 113ss) y Cap.4: «Círculo hermenéutico y problematicidad del método» (183ss).

5. Se ocupa, entre otras cuestiones, de la interpretación gramatical, y de la técnica, de la interpretación histórica o de la alegórica, hasta la interpretación psicológica. En el «círculo hermenéutico» necesariamente aceptado cada una de estos tipos interpretativos o hermenéuticas se relacionan mutuamente. Se aclara la cuestión del significado (*Bedeutung*) al sentido (*Sinn*), y en especial la noción de «totalidad del discurso» (que nunca puede delimitarse artificialmente, ya que permanece dialécticamente abierto), que permite definir las reglas hermenéuticas; entre otras: «para comprender un discurso se debe conocer la persona que lo enuncia» (1968, 134), lo cual supone que hay que situarlo en su tiempo, su contexto (en una interpretación histórica), su lengua, etc.

describir su lógica, en un dinámico círculo hermenéutico. Esta obra dejará una marca profunda en Vattimo:

> «Según Schleiermacher, al término de todo análisis la relación hermenéutica se revela posible sólo en virtud de la pertenencia común del autor (de la obra) e intérprete a un ámbito más vasto, cuyo carácter es el de no constituir una totalidad [cerrada...]. En tal perspectiva, las variadas estructuras racionales, explicativo-totalizantes, no son refutadas, sino reimplantadas en el ámbito de un horizonte que la rige sin reducirlas jamás completamente. Es ciertamente en esta dirección —aún válida para redefinir el valor de la *razón* [...]— que la herencia del romanticismo tiene todavía toda su virtualidad especulativa» (244).

1.2. El segundo estrato de la obra de Vattimo

Pensamos que se inicia en 1972, aproximadamente,[1] cuando de manera prioritaria *concentra su reflexión sobre Nietzsche*, lo que se deja ver en su cuarto libro principal *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación* (1974).[2] En su primera parte (1974, 11-65), con mano segura elige una veta interpretativa: la «máscara» buena (dionisíaca) y la mala (apolínea). Contra Hegel y el mismo Schopenhauer, a la conciliación del ser-apariencia como la nota esencial de lo «clásico griego» (Winckelmann y los románticos, como veremos), Nietzsche le opone «lo trágico» (anterior y superior a la «racionalización socrática»), la vitalidad dionisíaca[3] de la afirmación de «la apariencia» plural sin

---

1. Es verdad que en 1967 aparece *Ipotesi su Nietzsche* (Giappichelli, Torino), pero pareciera que desde 1972, donde tenemos ya los primeros artículos de *Le avventure della Differenza* (1980), Vattimo comienza a dedicarse intensivamente sobre Nietzsche, teniendo en cuenta, sin embargo, que lo viene trabajando desde Heidelberg.

2. Cuando Vattimo publica esta obra en Milán yo casi terminaba los cinco tomos de una ética que me valdrán atentado de bomba en mi casa (1973) y la expulsión de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina. 1975), ya en manos de la derecha peronista y poco después de la dictadura militar. Ambas obras hablan de «liberación», la de Vattimo a partir de Nietzsche, la mía *Para una ética de la liberación latinoamericana* (publicados los dos primeros tomos en Siglo XXI, Buenos Aires, 1973; nueva edición y tomo III en Edicol, México, 1977; tomos IV-V, en USTA, Bogotá, 1979-1980, lugares del «exilio de la razón» como escribirá Osvaldo Ardiles), a partir de la realidad latinoamericana.

3. Veremos después (en § 3. a) cómo lo dionisíaco es «egipcio», y otros cultos populares son «fenicios». No vaya a ser que lo que Nietzsche apreció más, por vitalidad diferenciada y plural, era egipcio-semita y no indoeuropeo (en esto consistiría justamente lo

pretensión de unidad. Liberar «lo» dionisíaco es permitirle crear, vivir, diferenciarse. Liberarse «de» lo dionisíaco es lo apolíneo, la máscara como solución de la apariencia en «la unidad de la razón»: Sócrates:

> «Es una indiscutible tradición que la tragedia griega, en su forma más antigua, tenía por único objeto los sufrimientos de Dionisos y que, durante un largo periodo de su existencia, el único héroe de la escena fue precisamente Dionisos».[1]

Tanto para Nietzsche, como para Vattimo —y con precisiones igualmente para la Ética de la Liberación—:

> «Las apariencias no son ya totalmente negatividad e ilusiones, sino más bien, precisamente en el hecho de contraponerse a las pretensiones de *una única verdad* que valga universalmente, devienen el modo en que se expresa libremente la creatividad dionisíaca. Es cierto que se trata de manteniéndolos en su móvil cualidad de máscaras, rechazando al anquilosamiento de la canonización socio-lingüística de un grupo de ficciones como verdad [...] de la *ratio* desplegada en división de roles sociales» (1974, 63-64).

En la segunda parte (1974, 67-151), se trata de «desenmascarar» la «máscara mala» del «sistema de la *ratio*» socrática que se desarrolla en la historia y constituye a la civilización occidental decadente,[2] que culmina en el hombre moderno, con una voluntad de «verdad» (la violencia de la *ratio* socrática, pero ahora también platónico-cristiana) que sepulta la «libre creatividad dionisíaca», bajo sus cuatro formas, que son descubiertas por un «método genealógico»[3]: la moral, la religión, la filosofía

socrático). Véanse mis obras: *El humanismo semita* (Editorial de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1969) y *El humanismo helénico* (igual editorial, 1976); ahora, ambas obras, en *Obras selectas*, t. 4, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012. En aquel tiempo ya estábamos «con Nietzsche *más allá de Nietzsche*».

1. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, § 10, en *Werke*, Wissenschaft. Buchges., Darmstadt, 1973, t. I, p.51. Sobre Sócrates nos dice: «Mientras que en todos los hombres productivos el instinto (*Instinkt*) es exactamente la fuerza afirmativa creadora (*schöpferisch-affirmative Kraft*), y la conciencia (*Bewusstsein*) una función crítica, desalentadora, en Sócrates el instinto se revela como crítico y la conciencia como creadora: ¡verdadera monstruosidad *per defectum*!» (*Ibid.*, § 13, p.64). A pesar de Vattimo, debemos conceder que el haber sido Sócrates del «vulgo» y no de la aristocracia (y además feo), era un estigma de nacimiento de Sócrates para Nietzsche.

2. Veremos más adelante (§ 5.3.1) que esta pretensión es ya romántica y eurocéntrica.

3. Véase 1974, 130-151.

(como «metafísica») y el arte (desde la separación de Wagner).[1] Es un «itinerario a través de la decadencia» hacia un «reencuentro con lo dionisíaco» (72). El último móvil real *moral* es la búsqueda de placer instintivo egoísta que se sublima o enmascara en actos morales altruistas, jerarquizados, valorados, disciplinados, ascéticos en el sistema de la violencia de la *ratio* socrática, platónica-cristiana,[2] y especialmente de la funcionalidad de la sociedad moderna. Kant (a través de Schopenhauer) es su oponente frontal,[3] y en quien quiere demostrar el «carácter ilusorio de las motivaciones morales» propuestas (102).

Por su parte la *metafísica* occidental, que tiene un sentido evidentemente negativo (como para Heidegger y Vattimo), con sus ideas centrales (el alma: el «yo», la libertad y Dios),[4] han nacido por una búsqueda de la *seguridad* y *miedo a la muerte*. Los que controlan el sistema se *aseguran* en la tranquilidad contra ese temor por medio de un orden violento, en nombre de la justicia, el derecho. El *arte*, que también ha caído en el sistema de la *ratio*, tiene sin embargo una posibilidad dionisíaca por «una superación irónica [...], por la autonomía de lo simbólico, de la máscara como producción de símbolos no funcionalizados» (129):

> «Son los individuos no ligados, mucho más inseguros y moralmente más débiles (*moralisch-schwächeren*),[5] aquellos de quienes depende en tales comunidades el *progreso intelectual*; son los hombres que intentan cosas nuevas y, en general, la variedad».[6]

En la tercera parte (1974, 154-333), Vattimo interpreta como central el tema de la liberación —aunque no lo es para Nietzsche—, articu-

---

1. El orden hegeliano sería: moral, arte, religión y filosofía. Para Nietzsche no había orden propiamente dicho, pero el arte cumplía sin embargo la función suprema.

2. Y por ello esta reconstrucción genética la aplica igualmente a la religión.

3. El Kant dualista (donde el «yo» se escinde para luchar contra su pulsión empírica), luterano-pietista, de la negación de todo lo «patológico», de lo individual de las máximas en el respeto disciplinado y cuasi-masoquista de la obligación de la ley universal formal. ¡Hay que conocer Alemania universitaria del siglo XIX para entender a Nietzsche! ¡Nietzsche hubiera sido imposible en las montañas semitropicales de Guatemala o en la caribeña isla de Martinica!

4. La superación del «yo», la refutación de la «libertad» y la «muerte de Dios», son tres pasos para la superación de la metafísica en Nietzsche.

5. ¿Tenemos aquí ya el sentido positivo de la «debilidad» del Vattimo posterior?

6. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, § 224; ed. cit., t.I, p.348.

(como «metafísica») y el arte (desde la separación de Wagner).[1] Es un «itinerario a través de la decadencia» hacia un «reencuentro con lo dionisíaco» (72). El último móvil real *moral* es la búsqueda de placer instintivo egoísta que se sublima o enmascara en actos morales altruistas, jerarquizados, valorados, disciplinados, ascéticos en el sistema de la violencia de la *ratio* socrática, platónica-cristiana,[2] y especialmente de la funcionalidad de la sociedad moderna. Kant (a través de Schopenhauer) es su oponente frontal,[3] y en quien quiere demostrar el «carácter ilusorio de las motivaciones morales» propuestas (102).

Por su parte la *metafísica* occidental, que tiene un sentido evidentemente negativo (como para Heidegger y Vattimo), con sus ideas centrales (el alma: el «yo», la libertad y Dios),[4] han nacido por una búsqueda de la *seguridad* y *miedo a la muerte*. Los que controlan el sistema se *aseguran* en la tranquilidad contra ese temor por medio de un orden violento, en nombre de la justicia, el derecho. El *arte*, que también ha caído en el sistema de la *ratio*, tiene sin embargo una posibilidad dionisíaca por «una superación irónica [...], por la autonomía de lo simbólico, de la máscara como producción de símbolos no funcionalizados» (129):

> «Son los individuos no ligados, mucho más inseguros y moralmente más débiles (*moralisch-schwächeren*),[5] aquellos de quienes depende en tales comunidades el *progreso intelectual*: son los hombres que intentan cosas nuevas y, en general, la variedad».[6]

En la tercera parte (1974, 154-333), Vattimo interpreta como central el tema de la liberación —aunque no lo es para Nietzsche—, articu-

---

1. El orden hegeliano sería: moral, arte, religión y filosofía. Para Nietzsche no había orden propiamente dicho, pero el arte cumplía sin embargo la función suprema.

2. Y por ello esta reconstrucción genética la aplica igualmente a la religión.

3. El Kant dualista (donde el «yo» se escinde para luchar contra su pulsión empírica), luterano-pietista, de la negación de todo lo «patológico», de lo individual de las máximas en el respeto disciplinado y cuasi-masoquista de la obligación de la ley universal formal. ¡Hay que conocer Alemania universitaria del siglo XIX para entender a Nietzsche! ¡Nietzsche hubiera sido imposible en las montañas semitropicales de Guatemala o en la caribeña isla de Martinica!

4. La superación del «yo», la refutación de la «libertad» y la «muerte de Dios», son tres pasos para la superación de la metafísica en Nietzsche.

5. ¿Tenemos aquí ya el sentido positivo de la «debilidad» del Vattimo posterior?

6. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, § 224; ed. cit., t.I, p.348.

lado al descubrimiento del «Eterno Retorno de lo Mismo».[1] Dividamos la cuestión en cuatro momentos.

1) *La liberación «desde»* la «enfermedad de las cadenas» (171-3), del «sistema de la funcionalidad de la *ratio*» (257-9), «de la autoridad» (299), de las «virtudes del rebaño» (157). Ese mundo es fruto de una «Voluntad de Poder» —primer sentido—, la de los poderosos, la antigua (316), que ha producido las estructuras de dominadores-dominados[2] y que han impuesto el «Yo» o la «conciencia» (tanto cognitiva como moral; 195, 203-5), la «lengua», la gramática, la «metafísica». Para liberarse del «pasado» (225) que oprime, es necesario producir la «disolución del sujeto», por la experiencia-decisión del «Eterno Retorno de lo Mismo»,[3] a fin de vivir la felicidad dionisíaca del presente.
2) *La liberación «de»* lo que estaba atrapado en el sistema antiguo, de lo simbólico,[4] de lo dionisíaco (270), del azar (257-8), de la casualidad, de una «Voluntad de Poder» —segundo sentido— que «transmuta los valores (*Umwertung*)» (261), que adopta el «nihilismo» ante la *ratio* (259).

---

1. El subtítulo de la obra: «Nietzsche y el problema de la liberación», pareciera ser una concesión al momento histórico (lo mismo que las referencias a la dialéctica, a Hegel, a Marx, al proletariado). ¡Hace veinte años dentro del «tono» culto quedaba bien (y el 1968 estaba todavía cerca) el problema de la «liberación»! ¿Será hoy, en 1993, lo mismo? Por mi parte sigue siendo central el tema de la «liberación».

2. Para Nietzsche nunca se libera, ni interesa que se libere, el «oprimido»-pueblo, vulgar, las mayorías, el rebaño, los débiles (233-5). Los que se liberan serán sólo los fuertes, los señores, el *Übermensch*.

3. Véanse las pp. 186-190, 223, 243, 251, etc. Es por la «experiencia-decisión» del «Eterno Retorno» que el pasado pierde su inevitable «sido» y que el «yo» no tiende ya a un futuro de realización, para afincarse en cambio en una relación instantánea del «presente-eternidad» retornante que disuelve el yo y el miedo, la memoria, el *sentimiento de venganza*. Este capítulo III: «Crepúsculo del sujeto», tomando como hilo conductor «el cuerpo» (pp.195ss.), es excelente. Vattimo escribe: «Si éste es el origen de la conciencia, de la lengua, de la gramática y de la filosofía en ella implícita, sobre todo por lo que se refiere al sujeto y al predicado, no será difícil ver cómo también la fuerza compulsiva de las reglas de la lógica, de los principios fundamentales del pensamiento [... es una estructura de dominación] de las que no podemos salir» (213). Este será el «irracionalismo» que criticará Habermas —pero del que yo tengo otro juicio a partir de Levinas—.

4. Este es el tema central para Vattimo, muy frecuente en su obra, p.e., en pp.163, 233, 239, 252, 259, 260, 289, 305, etc.

3) *La liberación como «creación»* de los símbolos (263-7, 281, 305-6), de los valores (*neue Wertsetzung*),[1] una transvaloración (261), hacia nueva edad donde irrumpe el *Übermensch*[2] como el «hombre nuevo». Es la «Voluntad de Poder» —tercera manera— como causa creadora de la vida.
4) *La liberación como «Voluntad de Poder»*[3] *de los fuertes* (310-332).

Aquí Vattimo, que ha hecho una interpretación rigurosa, sobre todo de las primeras obras de Nietzsche, naufraga ahora al querer salvar al Nietzsche más conocido, al definitivo, al del *Más allá del bien y del mal* (desde el § 259), de la *Genealogía de la moral*, y de *La Voluntad de Poder* (desde el § 866). Nietzsche habría recaído en «una fetichización [metafísica] de la noción de Voluntad de Poder» (320), y quedaría en pie:

> «El rasgo positivo del arte [que] se separa del negativo, y la libertad de lo simbólico se convierte verdaderamente en principio de una nueva existencia» (271).

1.3. El tercer estrato de la obra de Vattimo

Este momento se abre, aunque anticipado en muchos aspectos, con *La aventura de la diferencia* (1980), donde nuestro filósofo desarrolla como un pensar triangular: en un ángulo está Heidegger,[4] en el otro Nietzsche,[5] y en el tercero la realidad de la sociedad del capitalismo y la modernidad tardía, vigente en el Norte (Europa, Estados Unidos o Japón). La reflexión se mueve constantemente, se entrecruza, se retroalimenta de un ángulo al otro en todos los sentidos. El hilo conductor de la reflexión es el concepto de Di-ferencia (*Unterschied*) en el último Heidegger, la pluralidad como positividad (lo dionisíaco del primer Nietzsche) y el diálogo con Derrida (variadas referencias en 1980, espe-

---

1. Véase Heidegger, *Nietzsche*, I, pp. 490-491.

2. En Vattimo en pp. 241-244, 293, 308, etc.

3. Cuarto sentido del «Voluntad de Poder»

4. El Heidegger de Vattimo, ahora, es definitivamente el último Heidegger reinterpretado.

5. Ahora es el Nietzsche de Vattimo, reinterpretado desde el joven Nietzsche, descartando casi completamente el viejo Nietzsche que caería en una fetichización metafísica.

cialmente en 151ss.).[1] Contra la metafísica, la diferencia, la multiplicidad, la apariencia, el abandono de fundamentación, la disgregación de la unidad, la disolución de la forma y la jerarquía, la de-stitución de la presencia son interpretados como «positividad». Una diferencia como des-fundamiento, una «filosofía u ontología del crepúsculo (*declino*)»[2] (1980, 9). Contra las «categorías *violentas*» de la metafísica, en el momento de la decadencia de la Modernidad, la razón de un «sujeto depotenciado» (10), y superado, se abre disponible a la complejidad todavía no sintetizable. Es como una razón a la espera, a la expectativa. Contra la «enfermedad histórica» de la dialéctica, sin aceptar ser irracionalista, se define como definitivo el estilo del joven Nietzsche dionisíaco. El ser como evento que se manifiesta a la lengua como poesía, como arte, permite permanecer firme en la Di-ferencia. El Heidegger del *An-denken*, del *Ge-stell*, de la *Verwindung* (no solo *Überwindung*) de la metafísica (125ss.) es una referencia continua.

En *Más allá del sujeto* (1981), una «ontología del crepúsculo (*declino*)» (1981, 7), trata un tema:

> «Proponer una lectura ontológica [...] de la existencia humana en la condición moderno tardía, postmoderna, tecnológica; es decir, en la constelación de lo que Heidegger denominaba con el término *Ge-Stell*» (9).

En la sociedad de masas las interpretaciones son múltiples, no hay «presencia plena» (19), dialéctica, sino dispersión, disolución del sujeto que se encuentra escindido (21ss.). Como el *Übermensch* nietzscheano, hay que «ejercitar una *hybris*» (29). Hay que mantenerse en el «crepúsculo (*declino*)», en el «ser-para-la-muerte», en el nihilismo del derrumbe de la antigua razón socrática, sin buscar un «fundamento (*Grund*)» único, un «silencio más allá del lenguaje».[3]

---

1. Vattimo no deja ver claramente que Derrida es deudor fundamentalmente de E. Levinas en esta cuestión. La Filosofía de la Liberación desde 1970 plantea la cuestión de la «Di-ferencia» (como «Dis-tinción»), desde la periferia mundial (Véase más adelante Esquema 1. Para Derrida «différence» y «différance» (en el artículo «La Différance», en *Marges de la philosophie*, Minuit, París, 1972), para nosotros «Di-ferencia» y «Dis-tinción».

2. En italiano «declino» no puede traducirse al castellano por «declinación». Podría traducirse técnicamente como «decadencia», «declive», «del declinar», «atardecer» (por aquello de *Abendland*). Hemos optado por «crepúsculo».

3. Hay un velado y continuo diálogo con K.-O. Apel, oponiéndose a su pretensión de «fundamentación y también con J. Habermas, sin asumir sus posiciones.

En 1983, con el artículo «Dialéctica, diferencia, pensamiento débil» (1983), Vattimo continúa con la problemática de la *Postmodernidad*, que lo «fuerte» (de las ciencias explicativas naturales), la hermenéutica se autodefine *positivamente* como conocimiento «blando» o «débil» (1983, 12):

> «En la base de esta debilidad del pensamiento [... se encuentra] la conexión del pensamiento débil con la hermenéutica [...] que no puede proceder con una lógica de verificación o del rigor demostrativo, sino sólo mediante el viejo instrumento eminentemente estético de la intuición» (24).

Es decir, «la regla de los juegos lingüísticos no se imponen en nombre de su funcionalidad demostrada» (25). Cada juego tiene su *pietas*, su ethos diferente que puede ser hermenéuticamente interpretado dentro del «horizonte *retórico* de la verdad» (26), a fin de que el Occidente «viva hasta el fondo su debilidad» (27).

En 1985 escribe su libro más publicitado: *El fin de la Modernidad.*[1] Se ocupa de la «disolución de la estabilidad del ser» (1985, 11), de la crisis del concepto de progreso unitario que deviene *rutina*,[2] de la vigencia del mundo científico-técnico en especial de la información (la *media*) que crea un mundo plural, de la multiplicidad, de la contemporaneidad o simultaneidad de los acontecimientos mundiales. Se produce la transformación del ser como valor de cambio.[3] Todo esto es visto como «una oportunidad».[4]

Habiéndose definido la Modernidad como la época de la «superación», el problema actual es afrontar la decadencia:

> «No se saldrá de la Modernidad mediante una superación, lo que sería todavía un momento interno a la Modernidad. Hay que buscar una vía diversa. Es así el momento del nacimiento de la postmodernidad en filosofía [...] El fin de la época de la superación» (175-176).

---

1. En la Introducción indica que su discurso se encuentra circunscripto dentro «del arte, de la crítica literaria, de la sociología» (1985, 9). Veremos que, como en todos los grandes filósofos europeo-norteamericanos del presente, la economía está ausente, no sin consecuencias.

2. Arnold Gehlen le sirve de inspiración (15ss.; 110ss.). Le debe la manera de encarar el tema de la «secularización».

3. «La consumación del ser como valor de cambio» (35).

4. «El nihilista cumplido es aquel que ha comprendido que el nihilismo es su (única) chance» (27).

Es una «filosofía del amanecer (*matino*)» (180):

> «Se trata, en otras palabras, de descubrir y preparar la manifestación de la oportunidad ultra- u post-metafísica de la tecnología planetaria. Esta *Verwindung* —escribe Vattimo con un optimismo a toda prueba— se realizará obviamente reconstruyendo la continuidad entre tecnología y la pasada tradición del occidente» (188).

El tema discutido en este seminario de México, parte del artículo de 1987, «Metafísica, violencia, secularización», donde se confronta principalmente con Adorno y Levitas.[1] Se trata del desenmascaramiento de la metafísica por parte de Nietzsche; ya que la negación intentada por Carnap[2] ha fracasado (a punto de que ciertos neoempiristas simpatizan hoy con la metafísica). ¿Qué puede significar hoy una «superación (*Verwindung*) de la metafísica? Adorno[3] muestra que la crítica de la metafísica, sobre todo desde su fruto violento, como Auschwitz, no impide su retorno, y para Vattimo, al quedar ligado Adorno a la dialéctica lo transforma en un pensador prenietzscheano, preheideggeriano (1987: 81).

Emmanuel Levinas habría pretendido superar la metafísica de una manera más radical que Adorno (82ss.), desde la ética. Para Vattimo lo que «buena parte del pensamiento crítico del siglo XX llaman metafísica [...] se llama en Levinas ontología; reserva el término *metafísica* [...] para señalar el pensamiento que, al abrirse al más allá, a la alteridad, rehuye la lógica de la violencia» (83).[4] Con Derrida, Vattimo critica a Levinas de queda apresado, al final, en la violencia de la ontología, porque el Otro deberá usar la lengua, y sobre todo «el *lógos*, el discurso coherente de la razón» (90). Vattimo no enfrenta a Levinas en el nivel de

---

1. En los §§ 2.3 y 3.2 abordaré la cuestión de Vattimo ante Levinas.

2. P.e., en su obra de 1932 *Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*.

3. Véase «Meditationen zur Metaphysik», en *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1966, pp.352-397.

4. Véase mi obra *Filosofía della Liberazione*, § 2.4.9 (Queriniana, Brescia, 1992, p.116ss.); y Hans Schelkshorn, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Herder, Freiburg, 1992, pp.40ss. Vattimo tiene dificultad en entender a Levinas. Por ejemplo dice que «El otro como rostro [...es] la primera verdadera experiencia del ser» (85). De ninguna manera: el Otro no es una experiencia del ser, sino una experiencia «más allá del ser» (¡jamás del ser!); esto sería retrotraer la «metafísica» a la mera ontología de Vattimo. El Otro nada tiene que ver tampoco con «el *Grund* metafísico» (86).

la alteridad antropológica, se desvía únicamente hacia la alteridad del Infinito, al pensamiento hebreo como teología,[1] y pierde el rastro filosófico del tema, con lo que se descubre que no ha penetrado todavía suficientemente el problema de la alteridad antropológica. Volveremos en el § 3.2 sobre el asunto.

En *La sociedad transparente* (1989) escribe Vattimo, para la edición española:

> «¿Es posible actuar una emancipación que libere la existencia a sus aspectos de gozo inmediato, es decir, que nos aproxime la felicidad o al menos una vida buena, sin tener que pasar por la violencia que la revolución entraña y ejerce sobre todo en los militantes revolucionarios?»[2]

Los *mass media*[3] en vez de producir, en la interpretación de Vattimo, una sociedad unitaria, ha producido, al contrario, una sociedad dispersa,

---

1. La relación entre Biblia y filosofía griega debe plantearse de otra manera. En mi *Humanismo semita* (1963) realicé un análisis *filosófico* de las estructuras éticas de un conjunto de pueblos históricos. En dichas culturas semitas se pueden descubrir estructuras inexistentes entre los indoeuropeos, griegos. No se trata de una relación entre Biblia y filosofía: sino entre dos pueblos con «núcleos ético-míticos» (para hablar como Ricoeur) diferentes, sobre los cuales puede aplicarse una reflexión filosófica crítica. El resultado levinasiano no es teológico: es un intento filosófico de analizar una experiencia ética distinta a la griega y la moderna europea. La acusación de teología del pensar levinasiano es una manera cómoda de evitar el trabajo entenderlo.

3. *La sociedad transparente*, Paidos, Barcelona, 1990, p.71. Sería bueno hacerle esta pregunta al Comandante Sandinista Omar Cabezas, en su obra *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde* (Editorial Nueva Nicaragua, Managua, 1982), y nos responde: «Como que la montaña y el lodo, el lodo y la lluvia también, la soledad como que nos fueron *lavando un montón de taras de la sociedad burguesa*. Nos fueron lavando una serie de vicios. Allí aprendimos a ser humildes porque vos solo no vales ni mierda ahí adentro, aprendes a ser sencillo [...] El hombre nuevo empieza a nacer con hongos, con los pies engusanados, el hombre nuevo empieza a nacer con soledad, el hombre nuevo empieza a nacer picado de zancudos, el hombre nuevo empieza a nacer hediondo. Esa es la parte de afuera, porque por dentro, a fuerza de golpes *violentos* todos los días, viene naciendo el hombre con la frescura de las montañas, un hombre, pareciera mentira, medio cándido, sin egoísmos, un hombre que ya no es mezquino, un hombre tierno [...] porque uno siempre cultiva esa ternura en la montaña, *yo cultivaba la capacidad de no perder esa belleza...*» (pp.99-100).

3. Este es el tema de Jean-François Lyotard, *La condition Postmoderne*, Minuit, París, 1979, atento a la heterogeneidad de los «juegos lingüísticos» y teniendo razón en aquello de que «la invención se produce a través del discenso» (Introducción). Lyotard,

múltiple, de diferentes culturas juxtapuestas. La «sociedad transparente» —a la que para Vattimo aspira Apel o Habermas (1989 a, 29ss.) o el «ideal normativo de la autotransparencia» (34):

> «[...] se revela como ideal de dominio y no de emancipación, tal como muestra sobre todo la sociología crítica de Adorno, mientras que, por otro —lo que Adorno sin embargo no veía—, se desarrollan, en el interior mismo del sistema de la comunicación, mecanismos (el 'surgir de nuevos centros de historia') que terminan, en definitiva, por volver *imposible* la realización de la autotransparencia» (36).

Así nace un cierto *arcaísmo*, un *relativismo cultural* como «irracionalismo moderado o racionalidad limitada» (52) que revalorizan los mitos a los que se le controla por un proceso de «conservación-distorción-vaciamiento» (61). Partiendo de Benjamin (articulando el *Stoss* de Heidegger con el *shock* de aquél), Vattimo revaloriza la reproducción *Kitsch* urbano, el *design* como debilitamiento y propagación del arte, como utopía estética heterotópica de la pluralidad (84ss.).

Por último, en la *Ética*[1] *de la Interpretación* (1989 b), vuelve insistente el problema del «crepúsculo» (ahora *declinato, fine della storia*) (13); la invalidación (*invalidé, confutato*) de la razón en Auschwitz, de la revolución en Stalin, de la metafísica en la ideología enmascarante... en Lyotard como «fracaso del proyecto moderno» (14), de la «historia de la metafísica como una historia de eventos casuales» (Rorty) (16), y posibilita este nuestro diálogo de hoy cuando escribe:

> «El diálogo con las otras culturas es ahora un verdadero diálogo, no es solamente cuestión de hacerlo posible liquidando el punto de vista eurocéntrico [...]; se trata de ejercitarlo en verdad, más allá, por lo tanto, de posiciones puramente descriptivas» (41).

como Derrida, deben mucho a Levinas. Es una obra escrita contra Habermas; éste último responde en *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988. Véase R. Rorty, «Habermas and Lyotard on Postmodernity», en *Praxis International*, IV, 1 (1984), pp.4ss. Por mi parte he entrado en el debate con mi artículo «Die Vernunft des Anderen. Die *Interpellation* als Sprechakt», en K.-O. Apel et alia, *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Augustinus, Aachen, 1992, pp.96-121. Mi *Filosofía de la Liberación*, escrita en 1976 en México y publicada en 1977, decía al final de las Palabras Preliminares: «La Filosofía de la Liberación es postmoderna, popular, feminista...».

1. Ahora Lyotard está más presente que en sus obras anteriores, igualmente el Habermas crítico de los postmodernos.

Siendo la interpretación la *koiné* cultural de la actualidad, no se puede partir de la posición de un observador, sino de un diálogo entre juegos de lenguaje que se modifican en dicho ejercicio.[1]

A partir de Benjamin o Rosenzweig se plantea el problema de la secularización (49ss.), la «muerte de Dios», de donde se puede volver a Parménides (como Severino) o desde Schelling a una filosofía «de la creación y de la libertad» (como Pareyson) (62), desde la «comunidad» (96ss.),[2] se hace una última pregunta: «¿Ética de la comunicación o ética de la interpretación?» (135ss.).[3] «Ética» es el «ethos, costumbres, cultura compartida de una época» (135), en el sentido de la *Sittlichkeit* hegeliana.[4] Vattimo critica así a Apel y Habermas:

> «Una ética de la comunicación [...] encuentra la norma de la comunicación ilimitada o de la acción comunicativa sólo al precio de colocarse en una posición de radical a-historicidad; y paga esta elección desembocando en una situación que oscila entre el formalismo y el relativismo cultural, por una lado, y la dependencia del ideal moderno del sujeto, o sea, del sujeto de la ciencia, por el otro» (145).

En cambio, una ética de la interpretación es el «despliegue de un saber en el que ya siempre está arrojada la existencia»; es «una ética que tiene en su base una *ontología* de la reducción y del aligeramiento, o si se

---

1. «La hermenéutica, contra la pretensión (aunque implícita) de neutralidad positivista o estructuralista, reivindica la pertenencia del sujeto al juego de la comprensión y al evento de la verdad» (43).

2. Aquí nuevamente es un diálogo con Apel y Habermas, donde se cita la obra de M. Theunisse, *Der Andere* (De Gruyter, Berlín, 1965, que no se ocupa de Levinas), pero sin sacarle provecho. Sobre Levinas, de nuevo, en 1989 b, 132-133.

3. A lo que ahora deseamos proponer otra pregunta: «¿Ontología hermenéutica del crepúsculo o Ética de la liberación?», porque, en realidad, no veo todavía la arquitectónica de esa «Ética de la interpretación». Con respecto a la Ética del Discurso o de la Comunicación, venimos realizando un debate con Apel (Véase el debate de Feiburg 1989: K.-O. Apel-E. Dussel et alia, *Ethik und Befreiung*, Augustinus, Aachen, 1990; el de México 1991: Idem, *Diskursethik oder Befreiung?*, ya citado; y además dos nuevos diálogos, de Mainz 1992 y São Leopoldo 1993).

4. «Moral» para Apel o Habermas, ahora, es la transformación de la moral formal kantiana (Véase J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991). Para mí, en cambio, «ética» es, en el sentido levinasiano, trans-ontológica: formal trascendental pero como ámbito desde-el-cual el Otro *interpela* (como un muy específico acto-de-habla, del que hablo en mi artículo ya citado «La razón del Otro. La *interpelación* como acto-de-habla»).

quiere, de la disolución» (145). El nihilismo es una experiencia crepuscular del Occidente, de Europa, de la Modernidad. ¿Se ha preguntado Vattimo el sentido que ésto tiene para un mendigo hindú enlodado por las crecientes del Ganges, para un miembro de una tribu Bantú del Sud-Sahara que muere de hambre, para los millones de chinos semi-campesinos, o para cientos de miles de pobres marginales de colonias suburbanas como Nezahualcoyotl o Tlanepantla, tan pobladas como Torino, en México? ¿Es suficiente para la mayoría empobrecida de la humanidad solo una estética de la «negatividad», de la «disolución como destino del ser»? (147)

2. ¿«Con» Vattimo «más-allá» de Vattimo?

Ahora nos internamos en una segunda parte, como comienzo del diálogo. Ciertamente, el diferente punto de partida de la «Ontología hermenéutica del crepúsculo» (más que una ética) y de una «Ética de la Liberación», permitirá comprender el desarrollo de dos discursos diversos, uno en el Norte, otro en el Sur. Uno parte de la Modernidad y el capitalismo tardío (el *Spätkapitalismus* de Habermas o Lyotard), nosotros en cambio del primer «bárbaro» que se intentó «modernizar»[1] desde 1492, el mundo colonial de la Modernidad, los «condenados de la Tierra» de Frantz Fanon. De allí que en el Norte puede ser saludable hablar de la positividad del «crepúsculo (*declino*)». Nuestro punto de partida para esta segunda y tercera parte crítica, entonces, tiene en consideración un hecho con relevancia ética: el 20% más rico de la Tierra consume-destruye el 82.7% de los bienes (*incomes*) del Planeta,[2] mientras el 20% más pobre consume sólo el 1.4% de dichos

---

1. No hay Modernidad sin «modernizado», ni civilización superior sin «bárbaro»: América Latina fue la primera periferia europea moderna. ¡Nosotros fuimos los primeros «bárbaros» de la Modernidad! Véase mis conferencias en la Goethe Universität de Frankfurt de 1992: *1492: El encubrimiento del Otro* (en especial la Segunda Parte, desde la conferencia 6, y el Apéndice 2).

2. *Human Development Report 1992*, United Nation Development Programme, Oxford University Press, New York, 1992, p.35. Sobre este tema véase el catastrófico informa de Donella Meadows-Dennis Meadows et alia, *Beyond the limits* (trad. cast. Aguilar Ediciones, Madrid, 1992), donde se muestra que lo previsto hace veinte años en 1972 (D. and D. Meadows et alia, *The Limits of Growth*, New York, 1972) ha sido superado ampliamente y «para peor»: «[Este informe] revela que el nivel de ingreso medio posible continuado es más bajo hoy que hace veinte años, producto de nuestro fracaso en comprender los límites en el uso de los recursos naturales» (*Human Development*, p.14).

bienes.[1] Por su parte el 60% más pobre aprovecha sólo el 5.6% de ellos. Una disparidad tal *nunca* había existido en la historia de la humanidad. Los mecanismos estructurales de acumulación en manos de pocos de los recursos de la humanidad que gestiona el sistema capitalista han llevado, después de 500 años de Modernidad, a la existencia de más pobres (cuantitativamente casi 4.000 millones de personas) más pobres (cualitativamente con diferencia de 1 a 60 entre más ricos y más pobres, que *jamás pudo* [era *imposible* antes] darse en la historia de la humanidad, ni en la estructura regional de ningún imperio o pueblo anterior a la mundialización europea-moderna del 1492). Es por ello que, fruto del diálogo que venimos desarrollando, Karl-Otto Apel reconoce ahora:

> «El problema *número 1* de la política mundial y *de una macroética*, de la co-responsabilidad de todos los seres humanos es y será la cuestión de las relaciones entre el Primero y Tercer Mundo debido a la indisoluble conexión entre la *crisis ecológica* y la *crisis socio-económica*».[2]

Nuestro ir «más-allá» de Vattimo o estar en posición «crítica» surge, como puede verse, de un punto de partida dis-tinto: una Ética de la Liberación parte desde el Otro como pobre, como mujer dominada eróticamente, como raza discriminada, como juventud o pueblo cultural y pedagógicamente violentado, como sistemas sacralizados fetichistamente, como instituciones políticas gestoras de la gobernabilidad hegemónica...

2.1. Crítica eurocéntrica de la Modernidad: ¿Hacia una Transmodernidad?

Con Vattimo, podríamos estar de acuerdo *parcialmente*, con respecto al tema que trata en el tercer estrato de su obra que se centra en la cuestión del fin de la Modernidad o la Postmodernidad (supra § 1.c):

---

1. En 1960 la diferencia era de 1 a 30, hoy es de casi 1 a 60: la pobreza ha crecido en un 100%.

2. «Die Diskursethik vor der Herausforderung der *Philosophie der Befreiung*. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel», en *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, p. 37. El mismo Ricoeur reconoce que «accordo ben volentieri che queste figure dell'alterità e queste figura dell'altro vengono a riassumersi e a culminare nel momento di alterità in cui l'altro è il povero» («Filosofia e Liberazione», en *Filosofia e Liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*, Capone, Lecce, p.115).

> «El término Postmoderno sí tiene sentido [...] Hablamos de postmoderno porque consideramos que, en alguno de sus aspectos esenciales, la Modernidad ha concluido» (1989 a 7).

Para saber qué es lo que ha concluido es necesario considerar la descripción de la Modernidad (en el tiempo, en el espacio, y por sus determinaciones). Su comienzo en el tiempo debe situarse «a finales del siglo XV» (1989 a, 8).[1] Una de sus notas constitutivas es la de considerar a:

> «[...] la historia humana como un progresivo proceso de emancipación, como la realización cada vez más perfecta del hombre ideal [...] La condición para concebir la historia como realización progresiva de la humanidad auténtica estriba en que puede ser vista como un proceso unitario [...] Tal visión de la historia implicaba la existencia de un centro» (8-9).

Cuando esta unidad y centro entran en crisis, iniciamos el crepúsculo de la Modernidad, la Postmodernidad, con Nietzsche y Heidegger. Entre las notas que Vattimo considera para definir a la Postmodernidad se encuentran:

> «La consumación del ser como valor de cambio, el devenir fábula del mundo verdadero, el nihilismo aún cuando comporta un debilitamiento de la fuerza de la realidad» (1985: 35).

Un factor esencial, como para Lyotard, son los *mass media*,[2] que, contra una posible ilusión, produce una sociedad que no es autotransparente (1989 a, 34ss.).

---

1. Aunque en otra ocasión nos habla del 1600 como inicio de la Modernidad. De todas maneras, como para Habermas, se deja entender que la Modernidad comienza en el siglo XVII (con Galileo, condenado en 1616; con el *Novum Organum* Bacon en 1620; con el *Discurso del Método* de Descartes en 1636). Lo que no se ve frecuentemente es que en el siglo XVI hispano-lusitano, «nuevos observables *modernos*» desintegran el antiguo paradigma europeo-medieval. Es el inicio de la Modernidad. En el siglo XVII, después de la decadencia de España y Portugal, la Modernidad puede formular los nuevos paradigmas (el heliocentrismo astronómico, el empirismo científico, la ontología del ego en filosofía, etc.). La Modernidad no se inicia en el siglo XVII, sino a finales del siglo XV, porque allí la Europa-medieval (regional) deviene la Europa-moderno-mundial, «centro» del «sistema-mundo» (véase el § 1: «El *sistema-mundo* como problema filosófico», en mi ponencia «Respuesta inicial a Karl-Otto Apel y a Paul Ricoeur. Sobre el *sistema-mundo* y la *económica*», presentada en el XIX Congreso Mundial de Moscú, agosto 1993, en la Mesa Redonda sobre «Problemas éticos Norte-Sur»), siendo el capítulo 3 de este libro.

2. «En el nacimiento de la sociedad postmoderna las *mass media* desempeñan un papel determinante» (1989 a, 11ss.).

Más allá de Vattimo, afirmamos que sus propuestas son críticamente insuficientes. Como en general los filósofos de Europa y Estados Unidos, Vattimo no tiene clara conciencia que los fenómenos intra-europeos anteriores al 1492 son provincianos, regionales.[1] Aristóteles, Maimonides o Tomás de Aquino fueron pensadores *regionales*; mientras que Bartolomé de las Casas, Descartes o Kant fueron ya pensadores de una cultura que se había constituido como «centro» de la historia como *empíricamente mundial*. Por ello, la nota constitutiva de la Modernidad, y contra las opiniones que hoy se vierten,[2] es la «centralidad» empírica de Europa en la inaugurada (por Portugal y España) historia efectivamente mundial.[3] El no considerar esta «centralidad» como nota esencial de la Modernidad es una actitud eurocéntrica, porque atribuirá a las virtualidades medievales de los «burgos libres» («*Frei-burg*») de Europa todos los logros modernos posteriores, que son fruto de una dialéctica entre centro-periferia; es decir, la «periferia» es creadora igualmente de la Modernidad y debe entrar en la descripción de su crisis final. Esa «periferia» de la Modernidad es su «otra-cara» (como la «otra cara» de la moneda o de la luna, que no se ven) constitutiva. No hay Modernidad sin «modernizado», civilización sin «bárbaro». Pero esta relación ocultada, olvidada, no advertida, cubre igualmente lo que he denominado el «Mito de la Modernidad»: la justificación de la violencia irracional contra la periferia en nombre del proceso civilizador, situando a los victimarios (conquistadores, comerciantes, imperios coloniales, cultura superior) como inocentes y a los victimados como culpables. Entre las violencias que Vattimo

---

1. En Europa, el mundo turco, el Imperio mogol o chino, lo mismo que entre aztecas o incas, los acontecimientos eran empíricamente «regionales». Tanto el mundo mediterráneo, como el Imperio romano o la Edad Media europea se situaron en un espacio regional de la historia Afro-Euro-Asiática, y nunca en el «centro».

2. Por ejemplo, Charles Taylor, *Sources of the Self The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1989; Stephen Toulmin, The Hidden Agenda of Modernity, Macmillan, New York, 1990; o la ya citada de J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Ninguno considera el hecho fundamental de la constitución *empírica* de una historia mundial.

3. No estamos hablando de la «concepción» de una Historia Universal, que es posterior. Estamos hablando del *empírico* contacto que «una» cultura (Europa) toma efectivamente con «todas» las otras culturas de América Latina (primero), África y Asia. La «mundialidad» del acontecer humano es anterior a los *más media*: lo inauguran Portugal y España desde el 1492 (y no antes, porque el África era conocida, pero América significa una novedad con horizonte ontológico). Véase mi obra *1492: El encubrimiento del Otro*, desde la conferencia 2 en adelante.

(Nietzsche o Heidegger) le atribuye a la *ratio* estratégico-instrumental moderna, no se incluye aquella por la que aniquila las culturas no-europeas del planeta, reduciendo a ser un mundo colonial, dominado, excluido, a la gran mayoría de la humanidad.[1]

Vattimo no se opone a estas propuestas, pero es necesario positivamente ir más allá de su crítica, desplegarla, profundizarla, darle un sentido *mundial*. En ese caso, los «bárbaros» excluidos aunque afectados, pueden beneficiarse de un «debilitamiento» de la razón dominadora, nihilista, pero esta decadencia, crepúsculo de la razón, como razón débil no basta. Es necesaria todavía la afirmación de una «*razón* liberadora», de una Ética de la Liberación como reconocimiento de la dignidad de esa Alteridad negada, para, por una praxis constructora-liberadora, abrirse camino positivamente (asumiendo lo recuperable de la Modernidad) hacia una *Transmodernidad* (como ejercicio de una «razón estratégica» y de «responsabilidad» en cuanto a fines y medios eficaces contra el sistema dominante, del capitalismo central a fines del siglo XX). Es decir, ante la Postmodernidad como el momento final, el *declino* (crepúsculo) de la Modernidad europea: estamos *con Vattimo*. Pero, además, *más allá de Vattimo*, afirmamos que la Transmodernidad es un nuevo proyecto de liberación de las víctimas de la Modernidad, y el desarrollo de su potencialidad alterativa, la «otra-cara» oculta y negada. Por ello, recordamos ahora las palabras de Vattimo que hemos copiado al comienzo de este trabajo:

> «Los verdaderos *bárbaros*, los excluidos [...] esa raza de hombres que vienen de *afuera* y pulveriza las estructuras del mundo viejo» (1974: 332).

Desde la Exterioridad[2] *de* la Modernidad, el Otro constitutivo esencial de la Modernidad (pero como el explotado, dominado, creador ignorado de la riqueza, la cultura, etc.) se torna *sujeto de praxis innovadora* (una especie de *Übermensch* mundial, humilde, débil, racionalmente ético: transformación radical de la intuición nietzscheana.[3]

---

1. Véase el Apéndice 2 de la obra nombrada *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del Mito de la Modernidad.*

2. Es decir, un genitivo objetivo: es una Exterioridad como co-referencia obligada a la Modernidad y por ello momento negativo de su realidad.

3. Esto es lo que hemos expuesto en *Para una ética de la liberación latinoamericana*, §§ 29-31: «La libertad meta-física del Otro y la negatividad»; «Bondad moral de la praxis liberadora»; «El *êthos* de la liberación» (t. I), pp.89ss.).

Ese proyecto transmoderno será también fruto de un diálogo entre culturas. Debemos comenzar de una manera sistemática y real dicho diálogo filosófico. Se habla de él pero no se organiza efectivamente su despliegue.

2.2. Escepticismo versus refutación del escepticismo: ¿una alternativa parcial?

Con Vattimo creemos que un cierto «irracionalismo moderado» o «racionalidad limitada» (1989 a, 52), que Levinas define como crítica a la Totalidad, y que Vattimo acepta desde la crítica de la metafísica tradicional desde Heidegger, o del «sistema de la *ratio* socrática» en Nietzsche, quiere situar la imposibilidad de una clarividencia total, una «transparencia» racional plena. Se trataría del «irracionalismo hermenéutico» (1991: 90), si por racionalismo en este caso se trata de la racionalidad epistemológica de la «ciencia normal» de un Kuhn. De allí la apología del pensamiento «débil», hermenéutico, interpretativo, que Rorty llamaría edificante. Vattimo, además, desde Schleiermacher, sabe que la «individualidad» (y más cuando es libre) es inefable en cuanto tal. Es toda la cuestión del «escepticismo» (1985: 12), en la que Apel se especializa.[1] Éste último, critica la posición del escepticismo o racionalismo hermenéutico cuando escribe:

> «El paso del tiempo no ha hecho sino reforzar esta valoración mía: especialmente respecto a la historia efectual internacional de Gadamer hasta el historismo-neopragmático de Rorty y la versión del postmodernismo de Vattimo».[2]

---

1. Pero Vattimo lo conoce muy bien, por ello escribe: «...el argumento contra el escepticismo: se dice que todo es falso pretendiendo decir algo verdadero, luego...» (*Ibid*,). Vattimo conoce perfectamente la posición de Apel, como puede verse en la «Introducción» a la traducción italiana de algunos artículos de la *Transformación de la filosofía* (K.-O. Apel, *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1977, pp. VII-XXXII).

2. «¿Vuelta a la normalidad?», en *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988 (ed. cast. en K.-O. Apel et alia, *Ética comunicativa y Democracia*, Crítica, Barcelona, 1991, pp. 79ss.). Para Apel (y también para una Ética de la Liberación, pero enunciado de otra manera), Gadamer o Vattimo, no tiene «un principio normativo universalmente válido» (*Ibid*., p.81) que le permita afirmar o no la moralidad de un mundo de vida (*Lebenswelt*) dado. ¿Cómo se puede dialogar racionalmente sobre cuestiones morales «desde» dos mundos de vida históricamente concretos? En mi obra *1492: El encubri-*

Lo mismo que Apel, J. Habermas debe, a toda costa, probar la irracionalidad de Nietzsche —y con ello la de Vattimo.[1] Vattimo, en cambio, quiere salvar en Nietzsche todo lo salvable (hasta el racismo heredado de los románticos). Yo me encuentro libre y puedo comprender el «manejo» racional limitado de Nietzsche, como inevitable, distorsionado, helenocéntrico, germanocéntrico. Habermas juzga demasiado rápido al irracionalismo, sin querer entender su punto de vista. El racionalismo tiembla ante el irracionalismo del nazismo, y en esto una Ética de la Liberación (que ha sufrido el militarismo de la Seguridad Nacional instaurado por Estados Unidos en América Latina entre 1964 a 1983) no puede sino aprobarlo totalmente.[2] Pero el racionalismo de Frankfurt no es *sensible* al problema planteado por Levinas —pero tampoco logra Vattimo expresarlo de esta manera—.

Por ello, admitiremos la crítica del «racionalismo del terror» (para nosotros, por ejemplo, el de la CIA, que Europa no sufre *hasta ahora*) con Levinas cuando escribe:

> «El discurso coherente que se absorbe enteramente en *lo Dicho* —¿no debe su coherencia al Estado que excluye, por la violencia, el discurso subversivo? [...] La asociación de la filosofía y el Estado, de la filosofía y la medicina[3] supera la ruptura del discurso. El interlocutor que no se inclina a la lógica es amenazado de ir a la prisión, de ser internado en un asilo psiquiátrico o de tener que sufrir el prestigio del maestro o el medicamento del médico: violencia o razón de

miento del Otro, Conferencia 8.3 («El diálogo interrumpido»), doy un ejemplo del diálogo entre los sabios aztecas (tlamatinime) y los misioneros franciscanos en 1525 en México: es un prototipo de asimetría e imposibilidad del diálogo racional en el inicio de la historia de la naciente Modernidad. Al hablar del *Fin de la Modernidad* debemos hacerlo en referencia el *Inicio* (*Anfang*) de esta época.

1. Del autor citado *Der philosophische Diskurs der Moderne*, IV. «Eintritt in die Postmoderne» (pp.1 04ss.).

2. Además vivimos ahora el terror, el neoliberalismo económico (de F.Hayek o M. Friedman), tanto o más peligroso que el del nazismo; economía cínica sin principios éticos en nombre de la Civilización Occidental y democrática. Estos «peligros» no son advertidos por Apel y Habermas, pero en cambio los Postmodernos se transforman en sus aliados coyunturales.

3. Está pensando en los sanatorios de «locos» del stalinismo, que trataban a los disidentes como enfermos mentales. Las dictaduras militares de América Latina, alumnos de las escuelas «of Americas» en Panamá, West Point (donde estudió Somoza de Nicaragua), etc., son la cara del liberalismo occidental del mismo problema que todavía hoy sufrimos.

Estado[1] aseguran al racionalismo *de la lógica* su universalidad y *a la ley* su materia sumisa».[2]

Es decir, estamos con Vattimo y Levinas, en cuanto al peligro de una razón estratégico-instrumental, económico-militar, y otras, que oprime la periferia desde 1492, y que se acentúa en el presente, mucho más desde 1989, cuando el capitalismo del centro, hegemónico sin tener que compartir el Poder, puede lanzar cuantas guerras quiere en nombre de la «civilización» contra los pueblos «bárbaros» del Sur, y así realizar sus «intereses» ónticos, económicos, políticos, culturales y hasta religiosos. Pero, estamos con Apel y Habermas, en cuanto al hecho de que se deben negar *ciertos tipos* de racionalidad[3] (la racionalidad cínica, la estratégica o la instrumental autonomizadas; la racionalidad metafísica o abstracto proposicional pre-pragmática), pero, al mismo tiempo, habrá que asegurar el ejercicio de la *razón* ética, de la discursiva que subsume las anteriores con criterios morales.

Pero es aquí, *más allá de Vattimo* y de Apel o Habermas, que Levinas recuerda que:

> «El discurso escéptico que enuncia la ruptura o el fracaso o la impotencia o imposibilidad del discurso, caería en contradicción, si *el Decir* (*le Dire*)[4] y *lo Dicho* (*le Dit*) no fueran correlativos, si la

---

1. En Argentina, donde sufrí un atentado de bomba en mi hogar y fui expulsado de la Universidad Nacional de Cuyo, como profesor de Ética, y tuve que partir al exilio, tantos filósofos pudieron continuar sus temas analíticos o abstractos, «sin enterarse que había dictadura militar» (Véase la obra de Osvaldo Ardiles, *El exilio de la razón. Trazos de filosofía y política*, Sils-María, Córdoba (Argentina), 1988; es una auténtica crítica nietzscheana latinoamericana, donde, «desde la *razón*» ética, se critica desde la Filosofía de la Liberación, la razón del terror estratégico-instrumental: «quien no quiere hablar de fascismo no puede hablar de liberación»; p.155).

2. *Autrement qu'etre ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Raye, 1974, p.216.

3. Véase mi artículo sobre «Razón escéptica y razón cínica (Acerca de los oponentes de la Ética del Discurso y la Filosofía de la Liberación)», ponencia presentada en la discusión con Apel en abril de 1992 (a publicarse próximamente en las actas del seminario).

4. «El Decir» en Levinas es la «exposición» misma del rostro, de la carnalidad del Otro, que afronta en el riesgo, la vergüenza o el peligro, que aparece como Persona, antes de la expresión lingüística. Tiene algo que ver con la inefabilidad de la individualidad libre de Schleiermacher, pero no en tanto que «yo no la conozco», sino en tanto que «él se me revela» (Véase mi *Filosofía de la Liberación*, § 4.2.3: «Expresión», que no es «exposición» (§ 4.2.6).

> significancia (*significance*) de la proximidad[1] y la significación sabida y *dicha* pudiera entrar en el orden de lo común; si *el Decir* fuera completamente contemporáneo con *lo Dicho*; si *el Decir* entrara en la esencia sin traicionar la diacronía de la proximidad [...] El decir escéptico refutado por la filosofía, recuerda precisamente la ruptura del tiempo sincronizable, es decir, rememorable. De donde, las trazas del *Decir* [la trace du Dire], lo que nunca está presente, me obliga la responsabilidad por el Otro, jamás asumida, me liga [...] La filosofía [¿apeliana, habermasiana?] subestima la profundidad de la negación en *ese no pertenece*, que excede a la pretensión lógica de la negación y la afirmación».[2]

Siendo efectiva la «distancia» entre el Otro, como sujeto que se presenta lingüísticamente por «revelación» (recuérdese a Schelling[3]), y «lo que expresa», Levinas llega a comprender la mutua complementariedad del escepticismo y su refutación:

> «El retorno del escepticismo, a pesar de la refutación que hace caer en contradicción su tesis con las condiciones de toda tesis, sería un puro no-sentido si todo, en el tiempo fuera rememorable, es decir, en la medida que hace estructura con el presente, si *el Decir* fuera completamente contemporáneo con *lo Dicho*...».[4]

---

1. Véase mi *Filosofía de la Liberación*, § 2.1. Cfr. Hans Schelkshom, *Ethik der Befreiung*, cit., 4.2: «Die Nähe des *von Angesicht zu Angesicht*» (pp.74ss.).

2. Autrement qu'être..., p. 214.

3. Véase mi obra *Método para una Filosofía de la Liberación*, en «Superación europea de la dialéctica hegeliana» (pp.115ss., donde estudiamos el viejo Schelling, Feuerbach, Kierkagaard, Marx, Heidegger, Sartre, Zubiri y Levinas). La *Philosophie der Offenbarung* (1841) de Schelling tiene mucho que ver con la diferencia entre «Decir-exposición-revelación» y «lo Dicho-expresión-presencia». El escéptico es *sensible* a esta distancia: el racionalista es ingenuamente optimista de la identidad entre *Decir-lo Dicho*; el ético de la liberación sabe por propia experiencia (la filosofía latinoamericana está *excluida* de la comunidad filosófica hegemónica) la dificultad de la comprensión de la interpelación del Otro (véase mi artículo «Die Vernunft des Anderen. Die *Interpellation* als Sprechakt», en *Diskursethik oder Befreiungsethik*? pp.96-121), pero afirma críticamente la razón en un sentido ético más radical todavía que la misma Ética del Discurso apeliana.

4. *Autrement qu'être* p. 217. Véase Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction. Derrida & Levinas*, Blackwell, Oxford, 1992, pp. 156ss.: «4.2. Scepticism». Se pregunta este autor: «How is the Saying, my exposure to the Other, to be Said or given a philosophical exposition without utterly betraying this Saying? How does one write the otherwise than Being in the language of Being, without this simply becoming a being other-wise? (P.1 64).

Pero lejos de caer en un irracionalismo, ni siquiera «limitado», Levinas y la Ética de la Liberación (y esta última con mayor razón que el mismo Levinas porque se trata de la liberación estratégico-instrumental de la praxis ético-discursiva del oprimido) afirma radicalmente la importancia de una razón, que yo llamo «razón ético-originaria»:

> «Una *razón pre-original* no precedida de ninguna iniciativa del sujeto; una *razón an-árquica*, Una *razón* anterior a todo comienzo, anterior a todo presente, pues mi responsabilidad[1] por el Otro me obliga antes de toda decisión, antes de toda deliberación».[2]

Esta «razón ética originaria», que reconoce en el Otro un otro libre, más allá del ser, del sistema, de la Totalidad, es el punto de partida de la «razón discursiva»: si argumento (razón discursiva apeliana) es porque el Otro (razón ético-originaria) es persona, igual, otra.[3] Con Vattimo afirmamos la imposibilidad de la identidad entre el Decir y lo Dicho; más allá de Vattimo, y con una teoría ampliada de los tipos de racionalidad, podemos estar con Apel o Habermas, pero radicalizando sus posiciones y comprendiendo su insensibilidad ante lo inefable, o ante las dificultades, patologías o asimetrías del diálogo.

a) Ontología hermenéutica: ¿una recaída en el populismo?

Con Vattimo (y con Nietzsche, Heidegger o Habermas[4]) estamos de acuerdo en cuanto a la superación de la metafísica. Estamos, pues, en una época postmetafísica.[5] Sobre este punto no deseamos decir aquí nada más, porque está claro.

Más allá de Vattimo (y por ello de Nietzsche, Heidegger o Habermas) la cuestión se enuncia así: ¿es posible ir más allá de la ontología mis-

---

1. «Re-sponsabilidad» *a priori* y no *a posteriori* como la de Weber, Jonas o Apel.

2. *Ibid.*, p.212.

3. Véase mi artículo «Ética de la liberación (Hacia el punto de partida, como ejercicio de la razón ética originaria)», § 2.3, ponencia presentada en septiembre de 1993 en Madrid.

4. J. Habermas tiene extrema claridad en este punto, en cuanto la Unidad o la Pluralidad son ambos momentos de la metafísica: en «Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen», en *Nachmetaphysiches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp.153ss.

5. Ya en 1970, en los dos primeros capítulos de *Para una ética de la liberación*, indicábamos la superación de la metafísica desde Heidegger. Toda la obra *Para una destrucción de la historia de la ética* (1970), Ser y Tiempo, Mendoza, 1973, era un «pasar» de la onto-teología moral a una ética-ontológica.

ma? Este es el tema inicial de Levinas y de la Ética de la Liberación. Escribía yo en 1970:

> «Habíamos dejado planteada (§ 13), en el Heidegger de *Identidad y Diferencia, Gelassenheit*, etc., la cuestión de un «ámbito (*Ort, Bereich* o *Gegnet*) que pide otro decir (*Sagen*)» ante el que sólo cabe la «apertura ante el misterio (*Offenheit für des Geheimnis*)», la «serenidad (*Gelassenheit*) ante las cosas», la «espera» a la «asimilación» como «acontecimiento coparticipativo (*Er-eignis*)», que es un «entre (*Zwischen*)» más allá del horizonte ontológico, la «conciliación». La superación de Heidegger supone, exactamente, el pensar a *el Otro* (no ya «lo» otro neutro) como lo Dis-tinto, sin un «lo Mismo» (*tò autó, das Selbe*) idéntico, originario y ámbito desde donde procede la Di-ferencia (*Unter-Schied*). La superación de la Modernidad, de la ontología del sujeto, no se alcanza todavía en la trascendencia persona-mundo que funda al sujeto-objeto, sino en el descubrimiento de que la Totalidad persona-ser, como ser-en-el-mundo, se abre y es fundamento desde lo previo: «el Otro» (como momento metafísico)».[1]

Es decir, con Vattimo, entonces, partíamos del «segundo Heidegger», pero desde Levinas intentamos ir «más-allá», trascender la ontología hacia una «meta-física», «trans-ontología», hacia el Otro como un ámbito ético trascendental.[2]

---

1. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, § 16; t. I, p.119. Estas líneas fueron escritas en 1970; era una Postmodernidad en la «periferia», que al leer años después la propuesta de Lyotard, comprendió que no era Postmoderna a la manera europea-norteamericana, sino algo dis-tinto, y por ello hablo hoy de Transmodernidad. Lo «Diferente» es la Diferencia ontológica de Vattimo; lo «Dis-tinto» es la «Différance» de Derrida pero en un sentido levinasiano trans-ontológico. Todas estas propuestas quedaron como objeto de la «crítica de los ratones» (diría Marx); nunca entraron en el «gran debate» europeo-norteamericano por ser la expresión de una «comunidad filosófica excluida» (como la latinoamericana). ¿Habrá llegado el momento de comenzar un diálogo entre el Norte-Sur filosóficamente hablando?

2. En el cap. 5: «Superación de la ontología dialéctica. La filosofía de la liberación latinoamericana», en nuestra obra citada *Método para una filosofía de la liberación* (pp.175ss.). Yo escribí hace más de veinte años: «Esta simple posición [de una filosofía de la liberación latinoamericana] Europa no la acepta [simplemente la ignora]; no la quiere aceptar; es el fin de su pretendida universalidad. Europa está demasiado creída de su universalismo; de la superioridad de su cultura. Europa, y sus prolongaciones culturo-dominadoras (Estados Unidos y Rusia [¡esto fue escrito en 1973!]), no sabe oír la voz del otro (de América Latina, del mundo árabe, del África negra, de la India, la China y el Sudeste asiático). La voz de la filosofía latinoamericana como no es meramente tautológica de la filosofía europea se presenta como *bárbara* y al pensar el *no-ser* europeo todo lo

Vattimo toca el problema del último Schelling, de la «ontología de la libertad» en Pareyson,[1] de la *Estrella de la Redención* Rosenzweig, y aún de la obra de Levinas,[2] pero no se plantea siquiera el problema de un «más-allá» de la ontología hermenéutica. Al final, pretende superar la metafísica desde una estética (como ya lo intentaron Marcuse en *Eros y civilización*,[3] o Adorno en *Dialéctica negativa*[4]), mientras que Levinas

que dice es falso. [...] Pero, por ello, por encontrarnos más allá de la totalidad europea, *moderna y dominadora, es una filosofía del futuro... es mundial, posmoderna y de liberación*» (p.197). Adviértanse las palabras usadas en 1973: más allá de la totalidad moderna, dominadora, es postmoderna... ¡Años *después* Lyotard hablará en Europa del problema! ¡Hoy se descubre Levinas en Alemania y Estados Unidos, pero ninguno de los trabajos sobre el tema recuerda que la «filosofía de la periferia» viene trabajando desde hace más de veinte años sobre el tema! La exclusión no es sólo una experiencia de nuestros indígenas, es la experiencia de la totalidad de una cultura y una filosofía.

1. Véase de Luigi Pareyson, *Filosofia dell'Interpretazione*, Rosenberg & Siller, Torino, 1975. Vattimo escribe: «En conclusión, y porque el Ser no es fundamento, sino *Abgrund*, que la verdad puede tener una historia y múltiples interpretaciones [...] En el centro de esta búsqueda —como lo confirma aún el Rosenzweig de la *Estrella de la Redención*— es el pensamiento del último Schelling (que es uno de los inspiradores de Heidegger)» (1989 b, 56ss.). Esta es exactamente el punto de partida (europeo filosófico) de la Filosofía de la Liberación. Véase el § 17: «Del Hegel definitivo al viejo Schelling», en mi obra *Método para una Filosofía de la Liberación*, pp.116ss. Véase el pasaje en la Filosofía de la Liberación de Kant a Fichte, y de éste a Hegel y Schelling en la tesis doctoral de Anton Peter, *Der befreiungstheologie und der transzendental-theologische Denkansatz. Ein Beitrag zum Gespraech zwischen Enrique Dussel und Karl Rahner*, Herder Verlag, Freiburg/Br., 1988, 625 p.

2. En especial en la ponencia leída por Vattimo en este seminario en México: «Metafísica, Violenza, Secolarizzazione» (1987, 82ss.).

3. La superación de la alienación por la «fantasía» estética no es suficiente. Véase Douglas Kellner, *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*, Macmillan, London, 1984, pp.154ss. Véase mi *Para una ética de la liberación latinoamericana*, § 29. t. II, pp.89ss.: «Libertad meta-física del Otro y la negatividad».

4. *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1966, en la que se puede ver que la crítica de la metafísica se hace siempre desde una ontología, aunque sea negativa (Véase además de Adorno, *Teoría Estética*, Einaudi, Torino, 1977). En nuestra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, hemos criticado por insuficiente la «dialéctica negativa»: en primer lugar, por ser sólo dialéctica, y, en segundo lugar, por negativa. Afirmamos, desde Schelling una dialéctica positiva; desde Levinas una revelación del Otro, que denominamos «analéctica»; y desde la miseria del Sur una pragmática-económica como interpelación del pobre, el afectado-excluído (mayoría de la humanidad dominado, explotado, hambreado...), como proceso de liberación. Adorno escribe: «Kein Sein ohne Seiendes» (p.137). Desde Levinas o Marx. Contra Nietzsche (por su fobia anticreacionista antisemita) podríamos escribir: «Kein Sein ohne die schöpferische Quelle des Seins, der Andere». Escribe Marx en *El capital*: «[...] tiene la propiedad de ser *fuente de valor* (*Quelle von*

y Zubiri se ocupan de la superación de la ontología misma, evitando de recaer en una onto-teología. Vattimo escribe que «lo que Heidegger o Adorno [...] llaman metafísica, se llama en Levinas ontología» (1987, 83).

De mi lectura de Levinas tengo comprendido que ontología y Totalidad son lo mismo, pero que se aplica a los que han intentado superar la metafísica. Por ello, metafísica y ontología no es lo mismo para Levinas. En realidad la cuestión es más compleja.

Esquema 6.01. ***Metafísica, Ontología y Meta-Física (o Ética) en Levinas y la Ética de la Liberación***

Metafísica (tradicional)	Ontología (Heidegger, Vattino)	Meta-Física o Ética (Levinas, Ética Liber.)
Los entes. La diferencia óntica	Identidad (el Ser, lo Mismo). Di-ferencia ontológica. Superación de la metafísica.	El Otro. Dis-tinción. Más allá de la ontología.

Vattimo (como Nietzsche o Heidegger) tiene sólo dos dimensiones (la metafísica y la ontología, esta última *irrevasable*: *Nichthintergehbar*). Levinas y la Ética de la Liberación tienen tres dimensiones (metafísica, ontología y trans-ontología). Es por ello que Vattimo no puede «dejar espacio» para el Otro *antropológico*, y siempre lo reduce al Infinito (pero interpretándolo en una onto-teología como el ente supremo, como

Werth) [...] *creación de valor* (*Werthschöpfung*) [...] que existen en la corporalidad. en la personalidad vida de un ser humano» (I. 1867, cap.2; *MEGA* II. 5, p.120; véase mi obra *El último Marx* (1863-1882) *y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México, 1990, pp.335ss.). El Ser es el *Grund* (aún *Ab-grund*). el Otro es *Quelle*, «más-allá» del ser, el «Señor del Ser». Por ello dice Schelling que la «fuente de la revelación» no es el Ser, sino el «creador del Ser» (*Werke*, ed. Schroeter, München, t.V, 1959, p.306; véase mi *Método para una filosofía de la liberación*, p.120). Todo comienza en la dis-tinción entre «ser (*Sein*)» y lo que lo trasciende: la «realidad (*Wirklichkeit*)» del Otro (el Absoluto para Schelling o Kierkegaard. el «trabajo vivo» para Marx; dis-tinción que se da en Levinas, Xavier Zubiri y en la Filosofía de la Liberación). En este punto Schelling (del cual depende Feuerbach) va más allá que Schleiermacher. Schelling escribe: «La filosofía *positiva* puede comenzar puramente con la sentencia: Yo quiero lo que se encuentra más allá (*über*) del Ser. Así veremos acontecer gracias a un tal querer el real pasaje (*Übergang*)» (*Werke*, t.V, p.746).

una mera reflexión bíblica-teológica),[1] a la que se le opone una secularización, que Levinas ha supuesto siempre desde el ateísmo de la Totalidad. Decir: «¡Dios ha muerto!» en referencia al Dios (ente supremo) de la metafísica no es la cuestión de Levinas ni de Marx. La cuestión comienza cuando el Ser de la ontología se diviniza (p.e. «el capital» se fetichiza como valorización del valor en Marx: Moloch). El Otro, el pobre, están más allá de la ontología, y exige el fin o la ateización de la divinización ontológica del sistema (no sólo del Dios ente supremo de Nietzsche, sino de la Divinidad del Ser de Heidegger). Por ello Levinas exige una secularización radical de la ontología. La negación de que la Cristiandad[2] en la cultura occidental es la posibilidad de liberar la revelación del Otro, aún en el ámbito religioso, metafórico —para Paul Ricoeur—. En Heidegger, hemos indicado, hay una divinización del horizonte ontológico: ¿qué es el *Ge-Schick*? —¿no es un ambiguo «Destino» que suena «peligrosamente» a los oídos del «pueblo» alemán... después de Hitler?—.

Vattimo todavía escribe:

> «Así ante la desvalorización de los valores supremos, a la muerte de Dios, se reacciona sólo con la reivindicación —patética, metafísica— de otros valores *más verdaderos* (p.e., los valores de la cultura marginal, de la cultura popular, opuestos a la cultura dominante; etc.)» (1985, 33).

Es en este sentido que en América Latina se nos propone un pasaje de la Filosofía de la Liberación hacia una «hermenéutica de la sabiduría

---

1. Por nuestra parte, en mi obra *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Bonum, Buenos Aires, 1975, indicaba ya la necesidad de situar «antropológicamente» la alteridad levinasiana, al mismo tiempo que desarrollar sus intuiciones en una praxis de construcción del nuevo sistema o Totalidad (que Levinas no puede hacer). Escribíamos en 1974: «La filosofía no sería ya una ontología de la identidad o la totalidad, no se negaría como una mera *teología kierkegaardiana* (!) [...], sino como una ética *primeramente antropológica* o una meta-física histórica. (*Método para una filosofía de la liberación*. pp.175-176).

2. Véase Karl Löwith. *Von Hegel zu Nietzsche*. Kohlhammer. Stuttgart. 1964. II. cap. V: «Das Problem der Christlichkeit». pp.350ss., en especial el concepto de «Christentums», que para Kierkegaard era la paganización hegeliana del cristianismo. Para Levinas y la Filosofía de la Liberación (véase mi obra *Las metáforas teológicas de Marx*, en *Obras Selectas*, t. 18, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012) el ateísmo o antifetichismo de la Divinidad ontológica o de la Totalidad es la condición de posibilidad del descubrimiento de la Alteridad del Otro (para mí, ante todo, como Otro antropológico).

popular»[1] —en la línea de Gadamer, Ricoeur, subsumiendo también la comunidad de comunicación apeliana[2]—. En este caso puede verse que la «hermenéutica ontológica» (también de Rodolfo Kusch en la que se inspira Scannone) puede caer en la mera tautología de una *Lebenswelt* (como en el caso de Vattimo) o en el «populismo» (por olvidar la opresión o negatividad que sufre la «cultura popular»). De todas maneras, una «ontología hermenéutica», tanto en la sociedad postmoderna como la popular de los países periféricos, pareciera que no necesita reflexionar sobre la liberación, ni pretenden crear utopías históricas futuras (por encontrarse en el mundo del *Spätkapitalismus* sin alternativas y por contar sólo con una razón débil antiutópica como en Europa, o por sobrevalorar la cultura popular a tal punto que pareciera que ya poseen todos los valores necesarios para una vida humana).

3. ¿«Contra» Vattimo?

Ahora nuestra reflexión se endereza a algunas cuestiones donde nuestra posición deberá confrontar la de Vattimo más claramente, ya que

---

1. Por nuestra parte, en mi obra *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, BonumVéase entre otros Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida de la Filosofía Latinoamericana*, en *Obras Selectas de Juan Carlos Scannone*, t. 4, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012; y J.C. Scannone (Ed.) *Sabiduría popular, símbolo y Filosofía*, Guadalupe, Buenos Aires, 1984. En este último debate, Peperzak dijo: «En nuestra discusión, vocablos como *tierra, estar, nosotros, la sabiduría del pueblo* continúan siendo ambiguos, lo que encuentro sumamente peligroso» (p.84). Y Levinas comentó en un momento: «Los hambrientos del mundo no pueden ser saciados por pura gracia, gratuitamente: ni cada uno ni los otros. [...] Por naturaleza los otros me están encomendados. De tal manera que la técnica no es una degeneración de la cultura [...] El desarrollo técnico del mundo es un asunto importante de la humanidad dado entre nosotros» (p.184).

2. En este punto Scannone propone una profunda reflexión crítica de lo «trascendental» en Apel: «Trascendental: las limitaciones del planteo trascendental» (*Op. cit.*, pp.118ss.). En efecto, si lo trascendental es «lo ya siempre *a priori* presupuesto» en toda argumentación (o comunicación), el Otro es, aún más radicalmente, la realidad (no sólo empírica, pero ciertamente no metafísica ni ontológica) trans-ontológica o formal alterativa (Apel define al final una trascendentalidad ontológica), como el momento mismo ilocucionario del cara-a-cara, como lo que nunca puede deducirse, y aún anterior a toda pretensión de validez: el Otro no puede «pre-sub-ponerse», sino que se revela efectivamente desde-sí y puede interpretarse *a posteriori*. El Otro no es «deducible *a priori* o dialécticamente previsible, sino sólo recognoscible *a posteriori* en la historia de la interacción contingente y libre» (*Op. cit.*, p.123): «alteridad irreductible a todo *a priori* trascendental y a toda totalización dialéctica» (*Ibid.*, p.131).

partimos no de la sociedad opulenta postmoderna, sino de la miseria de las sociedades dominadas y explotadas por Europa (y hoy Estados Unidos) desde hace justamente cinco siglos, desde 1492, el inicio de la Modernidad.

3.1. Límites del Síndrome Ideológico Helenocéntrico

Nietzsche (y también Heidegger, Gadamer o Vattimo), como toda la actual generación mundial filosófica (también en América Latina), hemos sufrido la «distorsión romántica» de la interpretación del hecho «griego» (y helenístico en general). Una verdadera inversión, una invención se produce en Alemania, pero también en Inglaterra y Francia,[1] desde la derrota de los turcos en 1683 (y la llegada de los moscovitas al Mar Negro). Europa del centro, del norte, comienza a producir una *Narrativa fantástica* (un verdadero *grand méta-récit* a lo Lyotard, una «Gran Palabra» diría Rorty, en la que el mismo Lyotard o Rorty caen, así como Taylor o Habermas) que todavía nos envuelve con sus redes. Los grandes promotores fueron, entre otros, los románticos alemanes. Alemania prusiana necesitaba una auto-comprensión heroica y mundial, en la moda europea del racismo, antisemita, y culturalmente válida. Winckelmann en la universidad de Göttingen[2] comienza el proceso, que lo culminarán Goethe, Herder y, posteriormente, Schlegel. De todos, el más influyente,

---

1. Para toda esta argumentación véase la obra en tres tomos de Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1987, t. I. La «caída de Egipto y la subida de Grecia» se produjo en Inglaterra desde el racismo de Locke y Hume, hasta Newton (*The Chronology of Ancient Kingdoms Amended*, 1690) (Bernal, I, p.191), John Potter (1697) (p.195ss.) o MacPherson (1762), o en Francia con Anne Robert Turgot. Éste último inició la idea metafísica del «progreso», que partiendo de China o Egipto llega hasta Platón (todavía un filósofo cuasi-asiático); sólo con Aristóteles comienza la edad europea de la ciencia empírica, que se continúa con Bacon, Galileo, Descartes y Newton. Tenemos así ya incoado el «síndrome Grecia-Germanidad» (Bernal, I, pp.199-200). Mis obras citadas más arriba, *El humanismo semita* y *El humanismo helénico*, avanzaban ya, sin las presentes pruebas, la misma argumentación o las intuiciones esenciales en la cuestión: la experiencia semita (desde acadios a árabes) es diferente y *éticamente más relevante* que la indoeuropea (en especial griego-helenístico-romana). Estas obras, que escribí hace treinta años, son el punto de partida de mi crítica contra el eurocentrismo y como comienzo de una filosofía latinoamericana que está a la base de mi *Ética de la Liberación* actual.

2. Fue reorganizada en 1734, como modelo de universidad en su momento, ayudada por el Rey de Inglaterra y Elector de Hanover, George II. Los románticos de Scottland llegaron a Alemania (Bernal, I, p.215). Kristophe Hermann establece en el *Acta*

fue Wilhelm von Humboldt, ministro de educación prusiano, fundador de la Universidad de Berlín (que será el nuevo modelo para toda Alemania, en especial por su sistema *socrático* de «seminarios») y el *Gymnasium* (educación secundaria dentro del espíritu de la helenicidad-germánica). Así surgen las hipótesis de las lenguas indo-germanas, unido al racismo ario (que se inspira en Darwin), y a la unilinealidad de la historia universal (como *Heilsgeschichte* en Hegel),[1] todo lo cual se aprende y enseña en torno a una ciencia central en la ideología-política prusiana: las *Altertumswissenschaften*. Es de entender que cuando Nietzsche, alumno de grandes maestros de esta «ciencia» como Ritschl, con quien de Bonn pasó a Leipzig, o Erwin Rodhe, se atreva a criticar el *dogma prusiano* (el «síndrome greco-germano») de la conciliación cuasi-divina de la verdad del *lógos* en Sócrates, en favor de lo dionisíaco (múltiple, vital, inorgánico), el influyente filólogo Wilamowitz movió todas la redes para dejar al joven Nietzsche «fuera» de la carrera académica alemana.[2] Paradójicamente, el último Nietzsche (que Vattimo no sabe cómo interpretar), ¿no logrará «reconducir» su posición teórica a una postura más aceptable para la «burocracia prusiana» de los fuertes, poderosos, nobles (no burgueses), arios?:

> «Es imposible que un hombre no tenga en su sangre las cualidades y las predilecciones de sus padres [...] Este es el problema de la raza [...] En nuestra época tan democrática, o mejor, tan plebeya, la educación y la cultura deben ser, sobre todo, el arte de engañar sobre el origen, sobre el atavismo plebeyo en el alma y el cuerpo».[3]

Philosophorum de 1715 que «aunque los egipcios cultivaron muchos estudios, nunca fueron filósofos» (*Ibid.*, p.216). Para él los griegos fueron los iniciadores de la filosofía - contra toda la tradición hasta el siglo XVIII incluyendo a Herodoto, Tucídides, Platón, Aristóteles, y toda la tradición helenística, romana, medieval y moderna hasta dicho siglo, que opinaban que Atenas era una colonia de Sais egipcia, y que la filosofía se había originado en Egipto (*Ibid.*, pp.98-120). «Isokrates admired the caste system, the rulership of the philosophers and the rigour of the Egyptian philosopher/priests' *paideia* (education), that produced the *anêrtheorethikós* (contemplative man), who used his superior wisdom for the good of his state. The division of labour allowed a *leisure* (*scholé*), which ailed for *scholé*, learning. Above all, he insisted that *philosophia* (philosophy) was, and could only have been, a product of Egypt» (*Ibid.*, p.104). Me extendí sobre éste tema en mi obra *Ética de la Liberación*, cap.1, § 1.1.

1. Véase mi obra *1492: El encubrimiento del Otro*, cap.1: «El eurocentrismo», y el Excurso al cap.6.

2. Véase Karl Jaspers, *Nietzsche*, trad. cast. Sudamericana, Buenos Aires, 1963, p. 73.

3. Nietzsche, *Jenseits von Out und Böse*, § 264 (ed. cit., II, p.155).

El racismo existía en toda Europa (incluida Inglaterra y Francia) y en Estados Unidos. Desde los románticos se pensaba que los climas tropicales no eran aptos para el desarrollo de las civilizaciones (véase la *Antropología* de Kant) y dejaban estigmas raciales insuperables.

Lo peor es que Nietzsche se levanta contra el dogma romántico griego desde el propio horizonte romántico: no puede saltar sobre su sombra. ¿Y si el mismo culto dionisíaco fuera egipcio y no griego?[1] ¿Y si Atenas fue una colonia egipcia y Tebas fenicia, es decir semita? ¿Y si *Europa* la hija de Kadmos fuera también fenicia?[2] ¿Y si la misma filosofía (p.e., el *lógos* como razón apofántica está presente en el *Texto de Memfis* unos 3000 a. JC) fuera también de origen egipcio?[3] Aún el joven Nietzsche debería comenzar de nuevo. Sus hipótesis históricas eran demasiado endebles, ideológicas, helenocéntricas.

No es nada inocente el «helenocentrismo» romántico, ya que funda el eje «Grecia-Germanidad prusiana», expansiva con Bismarck primero y con Hitler después, pero también se continúa en toda la cultura europea contemporánea o en Estados Unidos —ya que el «americanismo» es el último capítulo del eurocentrismo, que pasando del «Este hacia el Oeste», atraviesa el Atlántico y llega al Pacífico—. Hay que deconstruir este «síndrome ideológico-político» que todavía pervive en el optimismo moderno de Habermas, en la pretensión de ir al origen absoluto del «Occidente»,[4] y desembocar sólo en lo dionisíaco (egipcio, pero con preten-

---

1. M. Bernal, *Op. cit.* I, pp.21ss. Se indica que en la mitad del siglo XV a. JC (mil años antes de Sócrates), en la XVIII Dinastía egipcia, debió comenzar en Grecia el culto a Diónisos. Fuera de uno o dos dioses griegos, los restantes tienen origen en Egipto o en el mundo semita. El mismo Apolo (¿dónde queda así la ideología apolinea?) se origina en Ra, Aten o Tm, el jóven o el viejo sol egipcio. «Semantically, the derivation of Apollo from *Hprr* would seem very good. *Hprr* was identified with *Hrmsht*, the Greek Harmachis, Horus of the Rising Sun. Horus had been identified with Apollo...» (*Ibid.*, p.68).

2. Véase M. Bernal, *Op. cit.*, I, p.98.

3. Véase, entre otros P. Boylan, *Thoth the Hermes of Egypt*, Oxford University Press, London, 1922; J.H. Breasted, «The philosophy of a Memphite priest», en *Zeitschrift für ägyptische Spraqche und Altertumskunde* (1901), 39, pp.39-54; M. Butler, *Romantics Rebels and Reactionaries*: 1760-1830, Oxford University Press, London, 1981; C.A. Diop, *The Cultural Unity of Black Africa*, Chicago, 1978; C. Froidefond, *Le mirage égiptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Ophrys, Paris, 1971; G.G. James, *Stolen Legacy. The Greeky were not the authors of Greek Philosophy, but the people of North Africa, commonly called the Egyptians*, Philosophical Library, New York, 1954; etc.

4. Véase el Apéndice I de mi obra ya citada *1492: El encubrimiento del Otro*.

sión de auténtica helenicidad) en Nietzsche, en Parménides (en Heidegger), o en el origen de la metafísica (Vattimo). El helenocentrismo (que pretende que Grecia es el origen, que nada debe a egipcios y semitas, siendo que Grecia no fue sino la parte dependiente y periférica occidental de las culturas del Medio Oriente, hasta la expansión de Alejandro Magno) funda el germanocentrismo romántico, prusiano y racista, y reconstruye sobre nuevas bases el antiguo eurocentrismo humanista y mercantilista que comienza en el 1492 —no antes.[1] Europa es el «centro» y el «fin» de la historia universal en la ontología hegeliana. Ni Nietzsche, ni Heidegger, y por lo tanto tampoco Vattimo, superan el eurocentrismo ontológico (ni sus cimientos: el helenocentrismo-germanocéntrico). Por otra parte, la enseñanza de la filosofía es la quintaesencia de dicho helenocentrismo en todo el mundo (incluso en las universidades de África, América Latina y entre las elites influyentes del Asia). ¿Podrá trascender la reflexión filosófica hacia un más allá del originario horizonte griego? Una *Ética de la Liberación* con pretensión mundial debe primero «liberar» a la filosofía del helenocentrismo, o no habrá filosofía *mundial* futura, en el siglo XXI. Para hablar como el Feuerbach del 1842, estamos tentados de decir que uno de los *Principios de la Filosofía Futura* debiera ser el de no caer en el heleno-, el germano-, o el eurocentrismo, sino tener desde el origen una perspectiva y un horizonte *mundiales*. Los Postmodernos no han todavía comenzado el proclamado *real diálogo* con otras culturas: es hasta ahora un monólogo-eurocéntrico (el americanocentrismo es su prolongación transatlántico-occidental). ¡Abramos el juego, comencemos pues!

3.2. Límites de una ontología hermenéutica pre-pragmática

Cuando en 1970 pretendí desarrollar desde Heidegger una «ética ontológica», comprendí que era imposible. En el «ser-en-el-mundo» (del yo o del nosotros) el Ser, el *télos* o la «vida buena» es como es, *así*, y simplemente se la puede reproducir en la Identidad de la «autenticidad».

---

1. Véase mi artículo enviado como colaboración a una obra sobre Europa que publica el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici de Nápoles sobre: «Europa. Moderne und Eurozentrismus. Semantische *Verfehlung* des *Europa*-Begriffs», en Manfred Buhr (Ed.), *Das Geistige Erbe Europas*, Instituto Italiano per gli Studi Filosofici 5, Viviarium, Napoli, 1994, pp. 855-867; y «Europe, modernité, eurocentrisme», en Francis Guibal (Ed.), *1492: Recontren de deux mondes. Regards croisés*, Editions Histoire & Anthropologie, Strasbourg, 1996, pp. 42-58.

Está limitado por el ethos trágico de lo ya dado —situación a la que no pueden escapar tampoco los «comunitarios» actuales,[1] que no superan el horizonte de una *Lebenswelt*—. El «Mit-sein» heideggeriano no va más allá de un solipsismo (aún entre muchos) neutro: es sólo la ontológica referencia al propietario (la «propietariedad») del ente en el mundo («mío», «tuyo», «suyo», «nuestro»...), pero no una relación práctica con el Otro como alguien personal. El Ser, el *An-denken*, el *Gestell*, todas estas categorías ontológicas (o su intento de superación) son pre-éticas, pre-personales, neutras. La hermenéutica ontológica no puede trascender esta limitación heideggeriana, a la que se remite constantemente hasta el presente. Esto explica que Vattimo, en realidad, no haya podido desarrollar una ética. Su *Ética de la Interpretación* no llega a ser una ética, sigue siendo una estética lingüística, hermenéutica del *ethos*, moderno o postmoderno.

Dicha ontología hermenéutica puede ser situada en dos ámbitos que harían posible una ética. En primer lugar, desde una pragmática,[2] y aunque Vattimo conoce perfectamente la posición de Apel o Habermas, de hecho no ha asumido sus aportes. Pareciera moverse todavía en la neutralidad de un solipsismo ontológico (el *Dasein* heideggeriano yo-nosotros sin relaciones práctica intersubjetivas efectivas). La interpretación o hermenéutica, como la proposición (*sentence*), pareciera no estar constituida desde el momento ilocucionario del acto-de-habla (*statment* o *Sprechakt*). La hermenéutica ontológica de Vattimo tiene las limitaciones de la hermenéutica gadameriana: una criticidad sólo referida a una tradición concreta de la *Lebenswelt*,[3] en la imposibilidad de descubrir en la referencia a la comprensión del propio mundo criterios morales válidos en el diálogo intercultural. Es decir, no alcanza a situar a la ética en un nivel *a priori* con respecto a la interpretación o

---

1. Véase mi ponencia en diálogo con Charles Taylor titulada: «Proyecto ético filosófico de Charles Taylor. Ética del Discurso y Filosofía de la Liberación», que publicamos ahora en esta obra.

2. En el sentido de Apel véase *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, en especial: «El *a priori* de la Comunidad de Comunicación y la fundamentación de la Ética»; t. II, pp.358-435, que Vattimo ha introducido, como ya hemos indicado más arriba, en la edición italiana: *Comunità e Comunicazione*, pp.205-268, y por lo tanto conoce muy bien. En J. Habermas se replantean las tesis fundamentales en *Erläuterungen zur Diskursethik*, ya citada.

3. K.-O. Apel indica la cuestión en su artículo «Vuelta a la normalidad», en *ed. cit.*, pp. 79ss.

hermenéutica dentro de la comunicación.[1] Desde Schleiermacher podría muy bien integrarse la «pragmática» (es decir, desde una relación practico-ética de comunicación intersubjetiva en la comunidad) a la misma interpretación o hermenéutica. Pero veo que Vattimo siempre se queda en el nivel heideggeriano del pensar ontológico.

Además, si la interpretación o la ontología hermenéutica pudiera dar el paso trans-ontológico de Levinas, se entendería el porqué toda interpretación u ontología hermenéutica debe situarse como «pensamiento débil», en el sentido de que la «interpelación» del Otro en su *Decir* nunca es idéntico a lo simplemente *Dicho*. Las mismas pretensiones de validez se reducen en su vigencia (ya que con el Otro como otro sólo es posible una cuasi-inteligibilidad, una cuasi-verdad todavía no alcanzada, desde una ambigüedad institucional o rectitud imposible, apoyándose al final la comunicación casi exclusivamente en la sinceridad, y a partir de ella en el creer la palabra del Otro[2]). Pero es desde el Otro, desde otro mundo, desde el que está «afuera» como «bárbaro» —al decir de Vattimo—, que la hermenéutica se hace necesaria, pero no como interpretación unívoca, sino metafórica o análoga, y desde la convergencia de una praxis común —como proceso de mutuo aprendizaje del mundo del Otro—. La hermenéutica de Ricoeur, muy diferente a la de Vattimo —ya que despliega un análisis hermenéutico constructivo como la «vía larga», y no meramente ontológico o como «vía corta»—, sin embargo, tampoco ha integrado la pragmática, y aún menos la categoría de alteridad. Por ejemplo, ¿cómo se ejerce una hermenéutica en la interpretación del *texto* (o la palabra oral) del dominado?[3] ¿Puede el dominado interpretar el texto del dominador?[4] De hecho, la Modernidad europea ha impuesto violentamente su *texto* a las culturas dominadas, negando sus textos como inexistentes.

---

1. Es decir, el aporte fundamental de Apel y Habermas, es el colocar ciertos *presupuestos éticos* (como el reconocimiento de la persona de los miembros de la comunidad como iguales).

2. Esta es la problemática de mi artículo citado «La razón del Otro. La interpelación como acto-de-habla».

3. En la conquista de América, la primera expansión de la Modernidad en cuanto tal, el europeo-español impuso su texto (p.e., el catecismo tridentino) y negó el texto del Otro dominado y afectado-excluido (p.e., los códices aztecas el *Popol Vuh* maya).

4. Véase esta problemática sugerida a Paul Ricoeur en mi ponencia «Ermeneutica e Liberazione» en el diálogo sostenido en abril de 1991 en Nápoles (*Filosofia e Liberazione*, ya cit., pp.91ss.).

La Ética de la Liberación, más allá de la Ética del Discurso o pragmática, pretende situar el arranque de la reflexión desde el Otro, pero *el Otro como afectado-excluido* de la comunidad de comunicación-hermenéutica hegemónica. El problema estriba entonces en descubrir y describir la cuestión del afirmar como digno, valioso y existente el *texto* (la palabra, el mito...) de las culturas negadas. Esto se hace expreso en el título de la obra de la Premio Nobel de la Paz de 1992: «Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia».[1]

3.3. Límites de una Ontología hermenéutica pre-económica

Sin ética es difícil entender para una ontología hermenéutica la necesidad de desarrollar una «económica». Mi crítica permanente al filosofar europeo-norteamericano —Taylor, Ricoeur, Apel, Habermas, Rorty, etc.— es la falta de una «económica».[2] Una hermenéutica o pragmática sin «económica» es materialmente vacía —recordando el adagio de Kant—; sin olvidar que una «económica» sin hermenéutica o pragmática es formalmente ciega. La Ética de la Liberación intenta articular una comunidad de comunicación (pragmática) con una comunidad de reproducción de la vida (económica), formulando la norma ética universal desde el enunciado apodíctico:

> *Siempre* (universalidad), en *toda* institucionalización de la comunidad de comunicación o de reproducción de la vida humana reales, habrá dominados (*principium oppressionis*) o afectados-excluidos (*principium exclusionis*). Por ello, la *participación* de *todos* los afectados es el objetivo diacrónico de un proceso de liberación real, siempre a reiniciarse en diferentes frentes y en la medida en que históricamente se toma conciencia de ser *afectados* dominados y/o excluídos.[3]

---

1. Siglo XXI, México, 1985: «Me llamo Rigoberta Menchú. Tengo veintitrés años. Quisiera dar este testimonio vivo que no *he aprendido en un libro* y que tampoco he aprendido *sola* ya que todo esto lo he aprendido con mi pueblo y es algo que yo quisiera enfocar» (p.21).

2. No se trata de una «ciencia económica», ni una»economía» en sentido restringido. Se trata, como punto de partida, de una ontología económica (ser-en-el-mundo *instrumentadamente*, no solo lingüísticamente [a la *Sprachlichkeit* habría que articularla a una *Oekonomizität*]), que implantada desde el Otro permitiera ser comprendida la hipótesis de Marx de una «comunidad de productores» ideal (el comunismo) o real (el capitalismo). En el artículo de diálogo con Ricoeur ya citado, pp.87-99.

3. De no haberlos se habría alcanzado el «fin de la historia» o el «saber absoluto» de Hegel. En el artículo sobre «El proyecto filosófico de Charles Taylor...», hemos desarrollado la cuestión.

Esta formulación apodíctica, formal, cuyo contenido material siempre se supone porque se parte de un sistema (Luhmann) o Totalidad (Levinas), pero desde su exterioridad, permite superar la aporía de la ética: o eticidad concreta que niega la universalidad, o moralidad formal que no logra asumir comprometidamente la eticidad concreta. En nuestra propuesta se trata, en cambio, de la afirmación de la *materialidad* de la eticidad concreta (con respeto a la Totalidad y al *ethos* del excluido), cuya maduración histórica permite la toma de conciencia de los «afectados dominados y/o excluidos» (universalidad *formal* situada). Pero, además, y por sobre la Ética del Discurso, esta «toma-de-conciencia» del «afectado dominado y/o excluido» se cumple como ejercicio de la «*razón* ética originaria» (reconocimiento del Otro como persona-otra, y no como «cosa» excluida: el «esclavo *por naturaleza* esclavo» de Aristóteles) de la cual se deduce la «razón discursiva» o argumentativa.[1]

Hace veinte años, cuando Vattimo tenía que confrontarse con la dialéctica marxista en Italia, que estaba de moda, escribió en *El sujeto y la máscara* lo siguiente:

> «Lo alegórico [¿o idealista reformista?] del razonamiento de Nietzsche-Zaratustra [¿Vattimo?] está conectado con su completo aislamiento del movimiento revolucionario del proletariado [,.. su] falta de un nexo orgánico con el movimiento revolucionario del proletariado [...]» (1974, 168).[2]

Hoy podríamos decir, que lo abstracto, pre-pragmático, pre-ético y pre-económico del pensamiento de Vattimo, como de la filosofía europeo-norteamericana en general, pareciera ser un efecto del aislamiento que Europa tiene (y acrecienta) del Sur, de la pobreza, de la violencia que se ejerce sobre el África, Asia, América Latina, en la salvaguarda de sus propios intereses. Vattimo tiene, sin embargo, conciencia:

> «En Marx —escribe recientemente—, ciertamente, todo depende de lo intolerable de la condición de explotación y del hecho de

---

1. Se argumenta *porque* (a causa de que) el Otro en la comunidad es persona libre (principio de autonomía, Kant), igual (principio de consenso, Apel), otra (principio de discidencia, Lyotard).

2. Es evidente que el Vattimo actual niega esta etapa cuasi-dialéctica, pero de todas maneras esos textos han sido escritos y deben considerarse.

que, en último término, el proletariado nada tiene que perder sino sus cadenas» (1989 b, 130).[1]

En conclusión, Vattimo intenta una ontología hermenéutica del crepúsculo «que deberá estar signada por la *pietas* por el viviente y por sus trazas, más que por el signo de la acción *realizadora de valores*» (1981, 8): «una ontología del crepúsculo (*declino*)» atenta a la Diferencia más que a la Unidad fruto de la razón estratégico-instrumental, de la «perfecta eficiencia»; y, por ello, más como «una vuelta más bien *hacia el pasado* que hacia el futuro [... porque] el futuro está hoy paradójicamente garantizado por el automatismo del sistema» (11). Pero, para un mundo de los pobres, de los afectados explotados y/o excluidos, de la mujer dominada por el machismo, de la juventud y la cultura popular alienada por una pedagógica dominadora, en los países del «centro», pero especialmente en la «periferia», todo eso no es suficiente. El pasado es el lugar de la derrota, del origen de las estructuras de negación del presente; el futuro es el horizonte de la esperanza de los pobres, de los excluidos. Después del «fin de la Modernidad» es necesario imaginar una utopía histórica de vida, una «Transmodernidad» planetaria, mundial, una «nueva civilización» como «realizadora de los valores» de los «bárbaros», de los de «afuera», que incluya una redefinición la relación de la *persona-naturaleza como recreación ecológica*, y la relación *persona-persona* como justicia cultural, político-económico... Y para ello, una Ética de la Liberación debe contar con la *razón* con criterios éticos supra-regionales, planetarios, superando los mitos de violencia y la imposibilidad de modelos de un anarquismo irracional sin instituciones que concreten responsable, democrática y justamente el cumplimiento de los Derechos Humanos. Es necesario saber discernir lo positivo de la crítica de los Postmodernos, lo positivo de la Modernidad, y la afirmación de lo valioso de la exterioridad del mundo de la vida del Sur, para imaginar un proyecto de liberación, alternativo, ético y necesario para la mayoría de la humanidad, y las mediaciones institucionales de su efectiva realización.

---

1. Vattimo valora a Nietzsche, entre otros aspectos, por «la contribución que él hace de este modo a la revolución [en] la elaboración de una crítica radical de los modelos éticos de la burguesía y la prefiguración de modelos alternativos» (1974, 170). Si es verdad que Nietzsche critica frecuentemente a la burguesía, lo hace, de hecho, desde un ideal aristocrático, racista y no propiamente alternativo de liberación.

VII

La verdad consensual o hermenéutica y la no-verdad de las víctimas[1]

Quiero referirme a las dos conferencias de ayer, a la del profesor Vattimo, «Tentaciones del realismo», y a la del profesor Guillermo Hoyos. Me gustaría llamarla «La verdad consensual o hermenéutica y la no-verdad de las víctimas, o de otra manera. «El criterio de verdad, el mundo de la intersubjetividad y la realidad de la víctima humana negada». Voy a atacar el tema más arduo de mi obra *Ética de la liberación*, que ustedes tienen en sus manos. El tema central de esta ética justamente es un problema acerca de la verdad en relación con la realidad.

Primero, hay un concepto de verdad como consenso. No sé si ustedes han leído el trabajo de Habermas «Los conceptos de la verdad». La verdad se entiende de muchas maneras. Puede ser la verdad como pensaban los clásicos, como adecuación, y por eso se habló de una verdad absoluta. Dice Santo Tomás, adecuación del intelecto a la cosa. Esta concepción de adecuación ha sido hoy complejizada, yo no diría negada, pero sí complejizada. Por lo tanto, enunciarla es imposible en este momento, dado los recursos con que se cuentan.

Habermas sabiendo todo esto, expone una muy sutil visión de la verdad, que el profesor Guillermo Hoyos aplicó ayer a la política. Justamente cuando hablaba de llegar a los mínimos del consenso, estaba aplicando el concepto de verdad como consenso. ¿Qué significa la verdad como consenso? Significa algo así como lo siguiente. Cuando yo digo cualquier cosa, la pared es blanca, yo tengo pretensión de verdad. ¿Qué significa para Habermas tener pretensión de verdad? Si alguien me dice que no es blanca, yo puedo dar algún argumento y convencerlo. Ahora, si él me convence que no es blanca sino que es negra, entonces yo tendré que admitirlo. Pero él dice, mi pretensión no dejará de ser pretensión de verdad

---

1. Ponencia transcrita por Tatiana Castañeda López, a partir de la intervención oral del Doctor Dussel.

porque yo cambie mi juicio. No quiere decir que lo que yo diga sea necesariamente así, sino que dados los recursos que tengo en este momento para el juicio, pienso honestamente que es así, pero si el otro me demuestra lo contrario, acepto lo suyo y sigo con la pretensión de verdad.

Puede decirse que la pretensión de verdad como consenso está basado en el hecho de la intersubjetividad. Puedo decir, somos muchos y estamos de acuerdo. Ese estar de acuerdo permite que lo que estamos tratando vale para nosotros como verdad. Debo decir que esto es bastante importante y casi revolucionario, porque hace cambiar completamente el sentido de la teoría del conocimiento.

Cuando yo digo «la pared», ustedes lo aceptan, ya saben de lo que estoy hablando. Peri si lo digo en otra lengua, quizás no puedan porque al no saber qué significa esa palabra, no saben de qué estoy hablando. Entonces no pueden estar de acuerdo con lo que digo, porque simplemente no han entendido lo que dije. Porque para que haya pretensión de verdad tiene que haber pretensión de inteligibilidad, y para eso yo tengo que tener el código, para que me permita descubrir lo que esto es.

No voy a extender más. Es conocido que Apel y Habermas a partir de Kant, tienen un concepto consensual de verdad.

Pero también se puede tomar la verdad como interpretación. Ahora, para entender la interpretación, hay que ir a Heidegger. Heidegger nos habla de que hay una verdad ontológica, es la apertura misma del mundo. Cuando yo estoy en la selva, de pronto hay un claro en el bosque y gracias a que hay luz yo veo las piedras y los gusanos que se mueven en medio del bosque. Si no tuviese esa luz no podría ver las cosas, pero las cosas son lo óntico, pero para que pueda haber interpretación tiene que haber la luz del ser que abre el mundo. Este es el sentido ontológico de la verdad.

Bien, como ustedes se dan cuenta, el tema ha cambiado; ya no se trata del tema de la realidad. Pero para plantear brutalmente el tema, voy a decir lo siguiente: los órdenes del discurso de Foucault o los órdenes de verdad o sistemas performativos, como diría Lyotard, de manera inevitable producen víctimas. Eso no lo vio Lyotard, pero Foucault sí, porque ve justamente al loco, o al demente, o al que está en presión. Hay sistemas de verdad que pueden cerrarse como totalidad y producir víctimas y desde la víctima las cosas se ponen en cuestión.

Para entender esto, les voy a leer un texto breve de Horkheimer y Adorno, quienes estuvieron exiliados en Estados Unidos como yo estoy exiliado en México. Estos escribieron un libro que se llama *Dialéctica de*

la ilustración, donde retomando a Spinoza dicen que el impulso de conservar el ser, constituye la verdadera máxima de toda la civilización occidental. Pero para conservar primero hay que ser. Horkheimer y Adorno se olvidan de dos palabras, y si usted no se las pone no entiende nada, porque dice así en realidad el texto: el impulso de conservar el ser del sistema, el impulso, el ser, de conservar el sistema, constituye la verdad máxima de toda la civilización occidental.

Ahí ven ustedes por qué me interesa a mí la vida, no porque sea un vitalista, darwinista, o nietzscheano, nada de eso. En América Latina mucha gente se muere de hambre. A mí la vida me interesa por los que mueren de hambre, y como la filosofía de la liberación parte de la realidad, es de la muerte en América Latina de donde parte eso. El otro día vino el huracán Misch, que mató a más de diez mil personas en Centroamérica. ¿Fue el huracán tan terrible? No, señores, es que esa gente es miserable, viven en unas casitas que viene un vientito y las tira para abajo y los mata. Si estuviesen en buenas casas en Miami no hubiera habido ningún muerto, ni uno, porque estarían en lugares humanos y no se hubiesen muerto. No es que el huracán mate personas, sino que mata pobres que no se pueden defender del huracán, que es muy distinto. Así que no hablemos de lo telúrico sin pasar por la mediación histórica, social, etc.

Entonces, me interesa la vida porque la gente muere. ¿A quién le interesa la vida? Pues a casi ninguno de los autores actuales. Lyotard no habla de la vida y la muerte, y tampoco Habermas habla de la vida y la muerte. Entonces esa va ser mi objeción, y va a ser desde donde voy a construir mi teoría. Hay sistemas performativos que producen víctimas, las víctimas son seres humanos, pero ser humano es ser una corporalidad viviente, no es una existencia, como en el existencialismo, pero que era mucho mejor que una esencia, que era más abstracta todavía. Es una existencia que debe comer, que debe beber.

Cuando a mí me dicen que lo que hago es cristiano, no está mal, pero no vengan con eso a tapar el argumento, porque esto fue dicho tres mil años antes del cristianismo. Lo que yo digo no es cristiano, es primero humano. En el *Libro de los muertos*, de Egipto, hace como cinco mil años, en el capítulo 125, el muerto ante Osiris pretende la resurrección y le dice que ha hecho obras buenas: «le he dado pan al hambriento, le he dado de beber al sediento, le he dado un vestido al desnudo y una barca al peregrino». Eso ni es judío, ni cristiano, es egipcio. Así que critíquenme ahora de egipcio, no de cristiano.

Pero eso es imposible para Aristóteles y para Platón, para el Rig Meda o para Confucio, porque dar de comer al hambriento no tiene sentido si el cuerpo no tiene sentido; y como ellos queman el cuerpo porque somos almas divinas y eternas, entonces la corporalidad no tiene ningún sentido. Dar de comer al hambriento, es una tontería; le hace vivir más tiempo esta vida, que no es vida, y morir a la carne es nacer a la vida.

En cambio, hubo un personaje semita que cuando empezó a pensar que iba a morir, empezó a sudar sangre porque morir es morir y punto, y si no había la resurrección, pues no había más que el cuerpo. El mito de la resurrección no me interesa como mito, me interesa porque positiviza la corporalidad humana y la sexualidad.

Entonces, se dice que en el pensamiento postmoderno estamos en riesgo, ¿de qué? De no vivir, porque el único peligro es no comer, sufrir, el tener frío. ¿Cuáles son los peligros que tenemos? Que me pise un auto en la calle, que no tenga sueldo, que no tenga pensión cuando sea viejito. El criterio del peligro es conservar la vida.

Por eso se equivocan completamente quienes dicen que hay derecho a la vida. Permítanme, cómo va haber derecho a la vida. Habría que estar vivo para tener derecho a la vida después. La vida es el fundamento de todos los derechos que es muy distinto. Yo no tengo derecho a la vida, yo soy viviente y porque vivo tengo derecho a la sobrevivencia y tengo el derecho a comer y a trabajar, o a tener una visión mística del absoluto. Nadie me lo puede negar porque soy viviente humano.

Entonces, hay una afirmación primera de la corporalidad humana que los sistemas performativos histórico pueden negarlo. Si el capitalismo es problema, es porque como lo dice un autor, es tot, muerto, produce la muerte. Miren lo que dice aquel autor, tan extraño, dice así: «La circulación del valor es circulación de sangre, es acumulación de valor, el valor es objetivación de la vida porque se coagula». Qué raro, este autor debió ser semita y debió haber leído la Biblia, porque en la Biblia la sangre significa la vida. Si la vida del obrero se objetiva en el valor y el valor se acumula en el capital, se coagula. Quiere decir que la realización del capital es la muerte del obrero. Ese autor que usa una simbología bíblica se llama Carlos Marx y él le daba sentido a la vida y a la corporalidad. Entonces, la afirmación de la vida es el criterio fundamental porque es viviente, y este va a ser el criterio de verdad.

Vamos a ver lo que dice una autora que no estuvo en Harvard, ni en Princeton, ni estuvo en París, ni en Berlín, por suerte. Miren lo que dice

esta autora, que para mí sirve de referencia. Si yo estoy de acuerdo con ella estoy en buen camino, si estoy en desacuerdo con ella para qué me sirve Harvard. Dice así: «Yo no soy dueña de mi vida, he decidido ofrecerla a una causa. Me pueden matar en cualquier momento, pero que sea una tarea donde yo sé que mi sangre...», miren qué casualidad, no lo había pensado, pero usa la misma categoría, «... no será algo vano sino que sería un ejemplo para mis compañeros. El mundo en que vivo es tan criminal, tan sanguinario, que de un momento a otra me la quita».

Es de Rigoberta Menchú de quien estoy leyendo el texto, que es doctora en la sabiduría del pueblo, no de Harvard, por lo tanto es más importante. Debo decirles que en agosto del 2000 voy a dar una cátedra en Harvard, y voy a comenzar diciendo que quien a mí me ha investido de alguna capacidad para poder hablar es Rigoberto Menchú y no Harvard. Continúa Rigoberta: «El mundo es tan criminal, tan sanguinario» miren, no lo había pensado, vuelve la sangre, «que de un momento a otro me la quita».

Ese es mi problema latinoamericano. Si lo que me interesa es la vida, es porque la gente no puede vivir, pero eso es mi única alternativa, lo que me queda es la lucha y yo tengo confianza en el pueblo. Mi amigo Horacio Cerutti me criticó desde la categoría clase del marxismo estándar, porque yo usaba la categoría pueblo. Pobre Horacio, le falló. Pero Rigoberta sigue hablando del pueblo y yo sigo hablando del pueblo, como hace treinta años, porque el pueblo es el bloque social de los oprimidos, como decía Gramsci, que estudió en Torino. Y ese bloque social de los oprimidos es la clase obrera, la clase campesina, pero también son los marginados y son las mujeres oprimidas, y son los indígenas, y son los pequeños burgueses que se instalan en muchas cosas, el bloque social de Gramsci. Por eso es una categoría fundamental. Ah, me acusan de populista. También a Mariátegui le dijeron que era populista, los marxistas estándares de su época.

Es esa negatividad material de la vida, como lo que el mundo criminalmente me quita, desde donde puede surgir una teoría crítica de la verdad y de la interpretación y del consenso. Aquí yo ataco la teoría del consenso y de una pura interpretación, pero desde una posición fuerte y desde una posición distinta. ¿Desde dónde? Miren. Dicen que pobre es sólo cristiano, dicen que es mítico, dicen que es una categoría no válida. Les voy a leer un texto del mismo autor que ya nombré antes, dice así: «El trabajador puesto como no capital —miren qué extraño como habla, no capital—, en cuanto tal es trabajo no objetivado, concebido negativamente, no-materia prima, no instrumento de trabajo, no-producto en

bruto, sino trabajo vivo». No, no dice fuerza de trabajo, dice trabajo vivo. Dice despojamiento total, desnudez de toda objetividad, existencia puramente subjetiva del trabajo. Marx va a criticar la objetividad del capital desde la subjetividad corporal de obrero, y dice el trabajo como pobreza absoluta, pobreza no como carencia sino como plena exclusión de la riqueza objetiva.

Así empecé yo mi crítica a Apel. Le dije: «Maestro, usted habla de la comunidad de comunicación, pero qué pasa con los excluidos. Yo hablo de una comunidad de vida en donde se produce la vida por el trabajo. Y qué pasa con los excluidos de la reproducción de la vida, el pobre, y qué pasa cuando el pobre excluido, de la comunidad de reproducción de la vida viene a la comunidad de comunicación y dice, tengo hambre. Es un acto de habla, pero el contenido es acerca de la materialidad, de la corporalidad del excluido, no en la comunidad de comunicación sino en la de vida».

Entonces, es desde la negatividad material del pobre excluido de la reproducción de la vida, en donde se descubre lo que Adorno llama la no verdad del sistema. No puede ser verdadero un sistema que produce una víctima, la víctima es el hecho. Cuidado, el hecho que hay que interpretar, pero es un hecho, es el hecho que hay, que dice que el sistema es injusto porque él es víctima. Si yo tengo hambre como fruto de un sistema significa que el sistema no me puede dar de comer y si no me puede dar de comer, mi vida no es reproducible en el sistema, y como el criterio de verdad se da enseguida en la vida, el sistema no es verdadero.

Para entender esto empecemos de nuevo todo. Para entender la no verdad del sistema y por qué la víctima es el criterio de la verdad, es que yo tengo que empezar de nuevo muy sutilmente. Voy a leer un texto de Wellmer en su libro ya traducido al castellano que se llama *Ética y verdad*. Él va a distinguir entre validez y verdad, contra su maestro Habermas: «racionalidad y verdad consensuales sólo coinciden desde la perspectiva interna de las personas involucradas, ello no implica sin embargo que la racionalidad del consenso, representa una razón veritativa adicional». El estar en consenso no es una razón veritativa más, nos dice simplemente que estamos de acuerdo, lo cual me asegura que puede que estemos en la verdad, pero nada más. El que yo considere fundamentalmente algo como verdadero, no es una razón adicional de la verdad de lo que estoy siendo, de lo que estoy considerando como verdadero. Incluso, si el factum del consenso se produjera bajo condiciones ideales, la condición comunidad de comunicación no conseguiría ser una razón de la verdad.

Lo que estoy teniendo por verdadero es muy simple: yo tengo algo por verdadero primero, luego lo comunico a los demás. Si están todos en desacuerdo, chao, estoy en disenso, es la escena esencial de Lyotard, el disenso, pero el disenso no se comprende sino desde el consenso, y el consenso no se entiende sino en el disenso, pero los dos no se comprenden sino desde un criterio de verdad. Porque yo me mantengo firme ante todos y en el disenso, aunque no me acepten consensualmente lo que digo.

Dice Wellmer que la pretensión de verdad de los enunciados implica referencia de estos enunciados a una realidad hasta cierto punto independiente del lenguaje. Cuando yo estoy en disenso estoy contra todos, porque tengo cierta referencia a una realidad que en cierta manera, dice Wellmer, es un agente independiente del lenguaje, lo que me permite entonces decir a mí que ese es mi acceso a la realidad, no es el de los otros, y lo siento, no estoy con ellos. No es posible el disenso sin una referencia nueva a la realidad distinta a la del consenso.

Para mí, la verdad tiene que ver con una cierta referencia a la realidad. Una cosa es que la realidad sea independiente al lenguaje, otra cosa es que nunca puedo acceder a ella sino a través del lenguaje. Una cosa es decir que no hay hechos, otra cosa es decir que hay hechos y que siempre son interpretados. Y no es lo mismo decir que siempre son interpretados que decir no hay hechos. Entonces, la referencia a la realidad es constitutiva de la verdad, y en cambio la validez es una referencia intersubjetiva. La esencia de mi ética de liberación es la diferencia por de pronto entre estos dos conceptos, porque en el nivel de la realidad, el criterio de verdad va a ser la vida humana, mientras que el criterio de validez va a ser la intersubjetividad de la comunidad, sobre lo que se va a basar la política en *Facticidad y validez*, que acaba de producir Habermas. Entonces, si no podemos distinguir estas cosas no podemos hacer una política de la liberación.

Debo decir que aquí en el medio yo tengo que colocar al mundo en el sentido heideggeriano, y, por lo tanto, la interpretación como el momento en que dentro del mundo yo interpreto un hecho, pero en referencia a una realidad cuyo criterio de verdad va a ser la vida humana. ¿Qué significa referencia a la realidad?

Aquí voy a tocar a un filósofo hispano, Zubiri, que es un gran desconocido en la filosofía occidental. Zubiri tiene un sentido fuerte y crítico de realidad. Zubiri dice: la actualidad de una cosa real es mi subjetividad, como un *prius*, en eso consiste la captación de realidad. Cuando yo capto la mesa, la capto como un *prius*. Significa que yo me doy cuenta

que está allí como un de suyo anterior a la captación. Si yo digo centauro me doy cuenta que funciona desde imágenes que tengo, pero que nunca he podido ver un centauro como un *prius*.

Cuando el *prius* que se da, ¿a quién se da? Se da a la vida humana, porque cuando yo accedo a la realidad, ¿por qué accedo a la realidad? En último término es para producir, reproducir o desarrollar la vida humana. Esto lo sabíamos hasta en la psicología que estudiábamos en la escuela. Yo presto atención a algo que tiene que ver con aquello que me interesa, pero, en último término, ¿qué es lo que me interesa? Es la reproducción de mi vida y el crecimiento de ella.

De tal manera que, dice Franz Hinkelammert, otro autor desconocido en Europa pero para nosotros muy importante, en su último libro *El grito del sujeto*: la realidad es constituida como realidad objetiva desde un sujeto viviente, la considero como un objeto concreto en tanto que es una mediación para un sujeto viviente.

Por ejemplo, en este momento, de tanto hablar empiezo a tener sed, entonces miro y rápidamente encontré mi vaso, lo busqué, busqué bebida, pero si veía un vaso y lo olfateaba y veía que era gasolina, pues no me lo iba a tomar tan rápido, ¿Por qué? ¿Entre el veneno y el alimento cuál es la diferencia? Es la vida, la vida dice que esto es veneno y que esto es alimento, y si me equivoco me muero.

El criterio de constitución de la realidad como objetiva es la vida que necesita mediaciones para su reproducción y crecimiento, y esto es la última instancia de toda la inteligencia. Por eso es que la razón es fáctica primero y teórica después, porque después me preguntó qué es el veneno y hago la ciencia y llego a saber lo que es toda la estructura química del veneno y puedo lograr descubrir un antídoto al veneno, para que cuando me tome el veneno pueda salvar la vida. Entonces, la realidad objetiva es constituida como mediación para la vida, y la verdad no es más que la actualidad de la realidad como objetiva y como mediación para reproducción de la vida.

Ustedes dirán que soy un pragmatista tremendo. Exactamente, mucho más que Pearce, y mucho más que Dewey, porque estoy en América Latina soy colega de los pragmatistas. Qué notable; cuando yo hablaba en Estados Unidos muchas veces los norteamericanos me medían: usted parece un pragmatista hablando de filosofía de la liberación. Los pragmatistas vieron que la realidad se descubre por sus efectos, y nosotros también tenemos mucho en común con los pragmatistas. La filoso-

fía de la liberación sería un pragmatismo mucho más radical, porque no es para una comunidad científica, como nació el pragmatismo, sino que está en el sur de América Latina pobre y no habla de las comunidades de científicos sino de la vida cotidiana. Y como me interesan las víctimas, es mucho más radical ese pragmatismo.

Se trata de la realidad objetiva, esta que se constituye desde el criterio vida-muerte como verdad o error. Hay un texto hermoso de Rigoberta Menchú que dice: «Y ahí descubrí que esto es la realidad y esto es falso». Yo me quedé absorto. Así que Rigoberta me dice que la realidad juega como verdad y lo contrario es lo falso. Tiene un criterio de verdad fenomenal, intuitivo, pero esa realidad es objetiva, que yo constituyo desde la subjetividad viviente, la subjetividad corporal viviente. Y estoy pensando en la carne, estoy pensando en la *basar*. Me gusta escribir el hebreo para no tener que usar sólo el griego, porque el griego no es lo más radical, y por eso es que en mi libro hago una crítica violenta al helenocentrismo. El pobre Nietzsche fue helenocéntrico a muerte, como Heidegger, y si no nos libramos del helenocentrismo, tampoco podemos pensar en América Latina. Entonces, *basar* significa carne, y carne no es cuerpo y tampoco alma, porque alma es un componente de la carne. Entonces la corporalidad viviente es lo que sitúa la realidad como objeto de uso para la vida y como verdad práctica.

Pero, cuidado, nunca se da ese acceso sino desde un mundo. El *dasein* heideggeriano es un sujeto corporal viviente, de tal manera que yo no accedo a la realidad inmediatamente, yo siempre accedo a la realidad mediado por un mundo. Y al decir mundo hablo de comprensión del ser, pero digo también cultura y también digo lengua, y por lo tanto, siempre a partir de las mediaciones, que son las que permiten interpretar esta realidad objetiva como veneno. Entonces, el hecho de que eso mata dice una referencia a la realidad. Hay hechos, porque si me como el veneno me muero, y eso no es una interpretación. Me muero, no hay caso. No pudo decir yo interpreto que me muero. No, eso es un hecho. El hecho irrevocable, y a mí me interesa porque se me muere la gente en América Latina y no puedo vivir en un mundo a este nivel. Pero nunca deja de ser interpretado, es decir, el veneno mata quizás porque el dios que habita en este hongo mata, y eso fue una interpretación idolátrica o cultural. Un indígena o un africano pueden decir que en esta planta hay un espíritu maligno, y al que lo come lo mata. Eso es la interpretación, mientras que viene un médico y señala: miren no hay un espíritu maligno

acá, hay una sustancia x que lo mató. Esa es otra interpretación científica, pero que lo mató, lo mató y ese es el hecho.

Entonces, el criterio es vida-muerte. Esto es en contra de Putnam, porque Putnam también llega a un punto en que dice que todos son conceptos interpretativos de lo real, pero al fin hay necesidad de comer. Yo digo, un momento, yo puedo comer de muchas maneras, una tortilla en México, arroz en China, puedo ponerme un suero intravenosamente, pero como, y si no como me muero. Eso está más allá de todo el horizonte de los conceptos interpretativos de Putnam, y por eso yo lo critico en el libro de la Ética. Tengo un parágrafo sobre Putnam mostrando que olvida el criterio vida-muerte como necesidad última de la constitución de los hechos.

Entonces, yo diría que hay hechos pero que siempre son interpretados, y esto es en lo que Nietzsche tiene razón. Porque Nietzsche en el fondo está pensando en eso. Ya veremos en seguida por qué hay verdad, pero siempre hay verdades nuevas y son revocadas las antiguas. Entonces, si yo veo sólo lo nuevo, puedo creer que niego lo antiguo, hay consenso y esto se llama pretensión de validez. Pero también hay pretensión de verdad y esto no es pretensión de validez. Pretensión de validez, por ejemplo esta misma interpretación que hemos hecho, puede ser aceptada por todos.

Entonces, la interpretación aceptada por todos es una interpretación consensual, y eso se llama validez. La validez tiene que ver con lo que todos aceptemos. Pero al mismo tiempo que tiene pretensión de validez, tiene pretensión de verdad. Verdad significa que tenemos la pretensión de que se refiere a la realidad. No digo que la hemos alcanzado, pero por lo menos honestamente tenemos la pretensión de referencia, y entonces no es lo mismo pretensión de validez que pretensión de verdad.

Ahora bien, la realidad no es la verdad ni es la interpretación, ni es la validez. Necesito distinguirlas y si las distingo, empiezo a tener una capacidad interpretativa impresionante. Miren un pequeño ejemplo para que ustedes vean. Si acerca de un hecho estamos de acuerdo, es válido. Si a su vez pretendemos que ese hecho se refiere a la realidad, entonces tenemos pretensión de verdad. Además, por supuesto, lo válido en una cierta interpretación y esto es una cierta referencia a la realidad como verdad, y una cierta referencia consensual.

Pero qué pasa cuando una persona cree tener una nueva referencia a la realidad, no la referencia uno sino la referencia dos. Los llamamos

inventores. Newton descubre de pronto que la caída de la manzana, no es que la manzana tiene que ocupar su lugar natural sino que está cayendo y se cae por una fuerza de atracción. Entonces, Newton de pronto empieza a concebir una referencia a la realidad, es el *prius* al conocimiento nuevo dos, pero en el momento en el que él descubre esa nueva referencia se queda solo. ¿Por qué' Porque no es válido y entonces está en el disenso. El disenso es justamente primero construido desde el consenso, porque si yo digo que no es lugar natural, es desde ahí que parto a la interpretación nueva. Por lo tanto, de la interpretación uno yo paso a la interpretación dos. Efectivamente, mi interpretación es interpretación de una interpretación. De acuerdo, pero lo que pasa es que la interpretación uno es una referencia a la realidad, como el hecho uno y la referencia a la realidad dos es el hecho dos. Quiere decir que no hay sólo historia de las interpretaciones sino historia del acceso a la realidad distinta, y esto es lo que hace que yo pueda solo afrontar al consenso.

Tiene razón Wellmer. El que todos estén de acuerdo no es una razón más, y si yo estoy en desacuerdo, tampoco significa que estoy en la mentira o en lo falso o en lo inválido. Claro que no es válido por ahora, y justamente la distancia entre lo válido y lo no válido todavía es justamente el tiempo de convencer a la comunidad y es el tiempo de la tolerancia.

Miren qué interesante conclusión. Yo puedo tener pretensión de verdad universal y ser tolerante. No porque no crea en mi verdad, sino porque el otro todavía no la ha aceptado y como yo tengo que probarle al otro mi verdad, ahí es el tiempo de la tolerancia, que puede durar siglos, y no estar en su contra. Esto Tomás de Aquino no lo ha podido ver. El no pudo ver el problema de la validez, porque es un problema moderno. Kant descubre el problema de la validez. Entonces validez no es lo mismo que verdad. Yo tengo pretensión universal de verdad porque soy musulmán, pero no puedo exigir que el otro acepte mi verdad aquí y ahora. Un momento, usted ahora no los convenció, por lo tanto no es válido para él, aunque sea verdad para usted. Ahora yo puedo explicar por primera vez el tiempo de la tolerancia y no contra la pretensión universal de verdad. Además, la pretensión universal de verdad va a ser puesta en cuestión, cuando se me muestra que no funciona.

Es sólo a partir de esto que se puede entender el concepto de Foucault del orden del discurso. Orden significa sistema, es un sistema de los discursos desde el poder. Esto fue la primera impresión que tuvo la filosofía de la liberación. Si usted abre mi libro *Filosofía de la liberación*,

¿cuál es el primer capítulo? Es extraño, nunca la filosofía ha tratado ese tema. Miren cómo se llama: Geopolítica y filosofía, eso es, poder. Y miren cómo comienza. Dice: Según Heráclito y Kissinger —porque lo escribí en la época de Kissinger—, la guerra es el origen de todo. Y entonces hablo de un espacio desde el poder. Entonces un sistema se establece como sistema de verdad, y el sistema de la verdad clausura un sistema desde el poder. Por ejemplo, el poder del Califato o el poder también a veces dogmático del Vaticano. Cuidado, porque una cosa es estar al servicio de la verdad y otra cosa es servirse de la verdad. Entonces ahí hay que ser crítico.

El poder cierra el discurso y hace que el acceso esté clausurado a la realidad que tuvo en la Edad Media. Perdónenme, pero estoy enojado, ¿cómo pueden hablarme a mí del feudalismo medieval como ideal para la modernidad? Pues estamos mal. La modernidad la vamos a superar por algo mejor que por el pasado. Eso es fosilizar un pasado, un acceso a la realidad como verdad. Estamos fosilizando nuestra interpretación, y Nietzsche entonces se vuelve contra esto y dice: «no hay verdad». Porque la verdad es histórica pero no relativistamente, porque la realidad la vamos históricamente descubriendo. ¿Por qué? Mire, como no soy Dios, soy finito, y como soy finito la realidad nunca la podré conocer del todo. Si soy creyente, ni en el reino de Dios, porque si no sería el aburrimiento total. De tal manera que si la realidad es lo que está allí, yo siempre puedo profundizarla, y por lo tanto tendré nuevos accesos a la realidad en la historia. La verdad histórica, por supuesto, la validez también, pero ahí se juega el problema.

Cuando alguien desde las víctimas dice que el sistema no es verdadero, declara la no-verdad del sistema porque no puede reproducir la vida, y como la vida es el criterio de verdad, al morir dicen: esto no es verdadero. Entonces, desde la no-verdad del sistema, yo puedo acceder a un nuevo acceso a la realidad y oponerme a la validez que tiene el poder que me puede matar. Por eso crucificaron a un tal en Jerusalén, porque dice: ¿La ley es el criterio o es la vida humana? Pues el sábado está hecho para el hombre y no el hombre para el sábado. Y si ustedes dicen que la ley es absoluta, yo digo que no, que la ley está hecha para la vida, y si la ley mata, yo no cumplo la ley y soy bueno. Blasfemó y lo mataron.

Ah, ese era el anticristo de Nietzsche. Nietzsche no conoció a Cristo porque lo confundió con su padre luterano, que se le aparecía como el Cristo, y entonces Nietzsche vivió eso como la presencia de Cristo. Dijo

«*soy el anticristo*» en una plaza de Torino, no lejos del Profesor Vattimo. Yo he conocido al profesor Vattimo tomando un café, pero después de haber venido del lugar donde Nietzsche dijo soy el anticristo y quedó demente. Pero yo creo que cuando él dijo soy el anticristo, dijo soy el anticristo de mi padre. Por lo tanto, soy el pobre Cristo, el histórico, el que dijo que la ley no es el criterio del bien sino la vida que pone la ley.

Entonces, estoy diciendo que el otro, excluido del sistema de la verdad, es el criterio de la verdad, de la nueva verdad, de la historia de la verdad. El disenso es deconstrucción, y entonces se entiende a Derrida muy fácilmente. La víctima necesita acceder a la realidad de otra manera para poder vivir y por lo tanto tiene que decir esto no es verdad, yo no estoy de acuerdo, estoy en disenso y esta interpretación es falsa. Es la nueva validez futura de la comunidad y en una interpretación distinta.

Termino entonces. Dice Lévinas, el escepticismo viene de nuevo siempre. Se habló ayer de que hay que dar argumentos, pero el argumento nunca va a vencer al escepticismo, porque hay tres tipos de escepticismo. Hay un escepticismo que dice que no hay razón. Es Rorty, después del *linguistic turn*, se come la cola como la víbora y viene a destruir la posibilidad misma lingüística del ser humano. Entonces se transforma en un escéptico demócrata, liberal y norteamericano: We americans, pero diría Rigoberta, we guatemalans, y ¿qué hacemos con el we del norteamericano y el nosotros guatemalteco? Tenemos que conversar, pero la Rigoberta le dice, yo tengo hambre y usted está muy bien, porque es un profesor norteamericano a ciento cuarenta mil dólares por año, pero yo no consigo ni mil dólares por año. Entonces, conversemos. ¿No será que usted es responsable de mi pobreza por el sistema-mundo económico? Entonces Rorty le dirá, no, un momentico, no me argumente usted, porque no hay razón. Y entonces dice Rigoberta, soy pobre, pero tengo la razón, y mi razón es universal porque lo mete a usted adentro y lo hace responsable de mi miseria.

Entonces, con el escepticismo de la razón, mucho cuidado, porque es cómplice de la dominación. Pero hay un escepticismo que es el escepticismo del crítico, que dice: esta verdad ya no es verdad con respecto a la nueva. Ese es el escepticismo que reivindico, es la crítica como escepticismo, es el escepticismo de Montaigne. Montaigne como moderno crítica a la verdad medieval, pero no en nombre de la verdad de un sistema que desde el poder organiza el discurso contra los excluidos, sino en vista de la verdad nueva que se evidencia desde las víctimas.

Por eso, yo terminaría diciendo que Nietzsche se opone a la verdad, en eso estoy de acuerdo. Yo estoy de acuerdo en que se niegue la verdad y en que se niegue la metafísica, porque esto también es la metafísica, es el acceso a la realidad desde una historia del ser, y fosilizar una interpretación de un hecho es lo metafísico. Neguemos la metafísica, neguemos a Dios, por supuesto, el Dios fetiche que sacraliza un momento histórico.

En América Latina, un dominico que se llamaba Domingo de Santo Tomás, dijo en 1546 que para acabar de perderse esta tierra se descubrió una boca del infierno, boca del infierno por la cual adoró una gran cantidad de gente a un dios con minúscula, y es una mina de plata que se llama Potosí. Aquel dominico de Bolivia, español, descubrió que el nuevo Dios de la modernidad era la plata, era el oro, era el dinero, era el capital. De ese Dios yo soy ateo, también lo fue Marx, también lo fue Feuerbach, también lo fueron los profetas de Israel. Entonces, el Dios que se esclavizó no lo negó Nietzsche, más aún, lo anhelaba, sólo lo bosquejó en el Zaratustra. Zaratustra era una especie de todavía no. Y por eso le dice Levinas a Nietzsche, Dionisus sí, pero es narcisista. Levinas le llama deseo por lo nuevo, que no es lo dionisiano narcisista sino algo más profundo todavía. Éstas son unas pequeñas reflexiones de la conferencia de ayer.

Termino diciendo, hay hechos y son siempre interpretables. No hay sólo consenso, porque siempre tiene pretensión de verdad, es decir, referencia a la realidad. No es exactamente en contra de lo expuesto por Vattimo y por Hoyos, pero es algo distinto y mucho más complejo. Hay hechos nuevamente interpretables desde el otro como víctima. Ese es el tema y eso es lo que yo desarrollo en mi filosofía, en la ética, bastante largamente.

Ahora bien, esta ética no es para una ética de la liberación latinoamericana, esa la escribí hace veinticinco años. Ésta, humildemente, tiene más pretensión. No dice para, sino dice ética de la liberación, no latinoamericana sino para todo el mundo. Porque hay oprimidos en Colombia, y en Brasil, en Nigeria y en Japón, en Estados Unidos, en todas partes. Entonces, es una ética de todo el mundo, pero donde nace es en América Latina. Es Filosofía latinoamericana, claro, si la hace un latinoamericano que parte de la realidad latinoamericana y que aquí descubro la brújula. Es del hambre que he comenzado a hacer esta ética de mi pueblo. Como decía un tal que lo llamaron Che porque era argentino. Es del hambre del pueblo de donde surgen los cambios históricos. También decía que si

alguien tiene hambre, no hay problema. Si el problema del hambre no se sacia, se transforma en transformador revolucionario. Pero cuando la revolución no es posible, hay que transformar las cosas cotidianas, porque es una ética revolucionaria, pero con el mismo criterio, desde las víctimas de los sistemas performativos. Gracias.

VIII

Postmodernidad, Democracia y Multiculturalismo[1]

Gianni Vattimo, Enrique Dussel y Guillermo Hoyos se encontraban en la mesa, prestos a iniciar el panel final del Simposio, ante un público expectante que colmaba el auditorio. El reloj marcaba las cuatro de la tarde de aquel miércoles 23 de noviembre de 1998, y estaban así a punto de culminar tres días de conferencias y deliberaciones en torno a esa expresión cultural y filosófica de nuestro tiempo que se ha dado en llamar la postmodernidad.

Moderador: Buenas tardes, vamos a emprender este esperado debate sobre postmodernidad, democracia y multiculturalismo. Cuando hace ya cinco años se propuso el tema de este simposio, la postmodernidad parecía estar a la vanguardia de las tendencias intelectuales y culturales. Sin embargo, el profesor Vattimo hablaba ayer de las nuevas generaciones que protestan como en una especie de rebelión juvenil contra la postmodernidad y su metodología, llamémosla así, hermenéutica. El profesor Guillermo Hoyos también nos advertía que en España se estima el multiculturalismo como algo ya agotado. Y en cuanto a la democracia, después de una década de la caída del llamado socialismo real, como lo plantea el profesor Dussel, no parece que la democracia liberal sea el camino para alcanzar el anunciado final de la historia.

En fin, los tres conceptos que seleccionamos para programar nuestro panel final están en el centro del debate filosófico, político e histórico en nuestro tiempo. Para comenzar, nos preguntaremos si la postmodernidad es el marco adecuado para edificar una sociedad multicultural. Así mismo, queremos indagar por los límites de la hermenéutica postmoderna para orientar una praxis de liberación de los oprimidos. Por último, proponemos reflexionar sobre la capacidad de la ética discursiva para motivar la democracia en un pueblo tan conflictivo como el nuestro.

---

1. La transcripción de este debate fue elaborado por Tatiana Castañeda y revisado por Leonardo Tovar. En lo posible, se procuró conservar la vivacidad del lenguaje oral..

En primer lugar, intervendrá el Profesor Gianni Vattimo, enseguida el profesor Enrique Dussel y para terminar la primera ronda el profesor Guillermo Hoyos. Con ustedes, el profesor Gianni Vattimo.

Gianni Vattimo: Esta es la hora de rendir cuentas, porque el tema es democracia, postmodernidad y multiculturalismo. Yo quiero decir algo sobre este tema y añadir algunas cosas que me han sido sugeridas por la ponencia del profesor Dussel sobre la no-verdad de las víctimas esta mañana.

Para dar una definición rígida, yo diría que lo postmoderno es la época en la cual por fin la democracia será posible, justamente a través del multiculturalismo. Porque la experiencia que se hace en muchas situaciones nacionales es que los demócratas aceptan la democracia como un mal menor en comparación de enfrentar a una sociedad en la cual se daría la verdad práctica en la política.

Este es el problema. Es difícil definir una fe democrática positivamente fuerte, porque la democracia es la fe en el hecho de que se tiene que dejar gobernar a la mayoría y respetar a las minorías, de manera que puedan devenir mayorías una vez que tengan los medios de hacerse valer en el discurso político. Todo esto siempre parece una fe bastante comprometida. De acuerdo, yo soy demócrata, se puede pensar que la gente es democrática, demócrata, sobre todo cuando es minoría, porque cuando es mayoría quiere hacer lo que cree es que la verdad, etc.

Si tomamos, por ejemplo, algunas posiciones políticas de nuestro siglo, todas las revoluciones radicales asumen el método democrático generalmente como una actitud temporal, porque saben hacia dónde tiene que ir la sociedad, con todos los medios, incluso con el método democrático. Pero si fuera posible sería mejor hacer los cambios un poco más rápidamente. Creo que las fuerzas políticas católicas han tenido posiciones similares. Por ejemplo, yo he tenido una polémica con un pensador político, secretario político del partido católico en Italia, quien decía que las leyes contrarias al derecho natural son ilegítimas. Sí, pero qué pasa ahora con el aborto, con la unión de facto de parejas del mismo sexo, qué vamos a hacer si en un Estado decide la mayoría que esto es legal. ¿Los buenos cristianos se rebelan, tienen el derecho de matar al tirano como decían los tiranicidas del siglo XVI, que eran también católicos?

Yo creo que esto es un problema. Es decir, antes de la explícita formulación de la postmodernidad como época en la cual no hay una sola verdad

fuerte, la democracia siempre fue un remedio temporal, un compromiso de momento para evitar males mayores, pero no una fe efectiva.

Y en relación con el multiculturalismo, ¿cuántos entre nosotros creen que el multiculturalismo es una riqueza y no un problema? Podemos decir, bueno, también los árabes, también los musulmanes, también los protestantes, también los indios, pero sería mejor una sociedad compacta, sin todas estas confesiones. Pasa lo mismo con la democracia, si no se cultiva una filosofía postmodernista nihilista. Me parece que siempre es difícil ser demócratas efectivamente, porque naturalmente esto implica una actitud menos segura de sí misma frente a la verdad.

Obviamente, el propio Aristóteles pensaba que la verdad ética no tiene la misma persuasividad y demostrabilidad que la verdad geométrica y matemática. Bueno, esto lo sé, pero efectivamente siempre hay este problema: ¿cómo se concilia la democracia con la verdad o con los derechos verdaderos? Yo creo que solamente desde un punto de vista que abandone la idea de una verdad única y objetiva frente a la cual podemos estar más o menos alejados y ser más o menos tolerantes.

Incluso, la tolerancia es un término bastante ambiguo, porque a mí no me gusta ser tolerado, quiero ser reconocido y no simplemente tolerado. Había un viejo chiste en el *New York Times*, donde un hombre le decía a su perro: «Bueno, este es el año de la mujer. No te desesperes, el siguiente será el del perro». Es decir, toleramos a la mujer, después al perro, los esclavos, los negros, etc.» No, tolerancia no es suficiente.

Se trata, cómo decirlo, de afirmar positivamente una visión de la socialidad que tome su riqueza de la heterogeneidad, de la multiplicidad. Obviamente, no pienso únicamente en la desigualdad económica y social, pero justamente la realización de una relativa igualdad económica y social es la condición no sólo para la justicia, sino para poder apreciar positivamente las diferencias de visión del mundo.

Yo siempre he tenido muchas dudas sobre los museos porque parecían, como decía mi maestro Gadamer, un reflejo de la conciencia estética de la modernidad, pero es importante porque el museo es el lugar donde diferentes estilos de arte e incluso de vida se representan sin un conflicto violento. El futuro de la emancipación puede ser sólo esto, porque una vez que realicemos una distribución igualitaria de los bienes económicos, materiales, etc. ¿qué vamos hacer? ¿Vamos a suponer, cómo decía Marx, que el hombre de una sociedad no más alienada sería por la mañana trabajador y por la tarde artista? Porque, efectivamente, si tene-

mos los bienes materiales sin la posibilidad de desarrollar un diálogo interesante, significativo, con música, obras de arte, discusiones filosóficas, etc., sería una vida al final bastante intolerante. Digo esto porque imagino que, justamente desde un punto de vista postmoderno, se empieza a educar una conciencia democrática auténtica, y no solamente una conciencia que tolera, que acepta como mal menor, que se adapta a la situación pero cree que al final sería mejor tener una sociedad rigurosamente organizada de tipo platónico.

Ahora vengo a mi discusión de otras cosas que se han dicho esta mañana, el discurso de la democracia del postmoderno que se basa en la idea de emancipación a través de la debilitación de las estructuras pretendidamente fuertes del espíritu de la verdad, del estado, del poder, etc. Esto sería la democracia. Pero esta debilitación parece demasiado débil desde un punto de vista de justicia social más comprometido, por lo que me parecía entender en la ponencia de Enrique Dussel.

Yo creo que aquí se presentan diferentes miradas de emancipación, pues no estoy en nada de acuerdo con Dussel. Sí, el que tiene hambre tiene que comer, pero, como alguien observó, Dussel arriesga volviéndose a la modernidad con esta idea de que la nueva verdad tiene el derecho a afirmarse en contra de la vieja. Yo, que tengo hambre, que soy pobre, que soy el excluido del sistema, como tal no sólo tengo el derecho de hacer valer mis derechos sino de incluir también en el nuevo sistema mío a los que pertenecían al viejo sistema. Esto es la modernidad en estado puro, la novedad como valor, porque no se puede ser reaccionario en el mundo moderno y se tiene que ser moderno, se tiene siempre que representar la más nueva novedad.

Me pusieron una pregunta muy polémica, muy dura esta mañana, cuando escuchaba a Dussel. Si Hitler estuviera aquí, ¿emplazaría a Dussel a reivindicar el derecho de la Alemania de los años treinta, que era excluida y perseguida por el tratado de Versalles, que tenía que pagar las deudas, etc., diciendo nosotros tenemos derecho de destruir ese viejo mundo que nos excluye? ¿Qué habríamos dicho sobre si hay una verdad incluida que los judíos son una raza inferior? Bueno, no tenemos ningún criterio si adoptamos simplemente el criterio de Dussel. Los que tenían hambre en Alemania, porque tenían hambre efectivamente, porque había una inflación del veinte mil, por no sé cuánto cada día, porque tenían una verdad, querían matar a los judíos, porque eran excluidos, ¿tenían derecho a levantar su nuevo mundo alemán? Bueno, esta era la novedad, la modernidad del estado puro.

Ahora, esta idea del derecho puro, esta idea del derecho de la vida del que tiene hambre, nos puede dar lugar a una visión guerrillera permanente de la historia. Porque el campo es exactamente lo que no se concilia, lo que cuando yo no como, tú no comes, hoy sólo hay un pan, esta es la lucha para sobrevivir. Pero sobre esto no se funda ninguna verdad filosófica ni ética. Schopenhauer es muy consciente de esto. La vida como tal nunca funda un derecho, y sobre todo cuando todos tenemos que morir. Dios sería el primero contra el cual habría que luchar, porque nos ha hecho mortales. No hay teodicea posible, porque nosotros somos mortales y el trabajo que la humanidad ha hecho, la cultura, los sistemas de discurso, ha sido el esfuerzo de alejar la inmediatez de la muerte.

Hay una frase de Wittgenstein que me ha venido a la mente esta mañana: una experiencia inmediata, directa, individual, nunca podrá fundar una verdad, porque siempre será mi palabra en contra de la tuya, o yo he visto esto, tú has visto esto, sino se requiere poner el discurso individual dentro de un marco de conceptos. Ninguna experiencia individual funda una verdad cognoscitiva y tampoco un derecho individual de sobrevivencia funda una verdad ética. Siempre nuestros derechos inmediatos están en conflicto con otros, es un sueño demoniaco imaginar que vivimos en un mundo donde finalmente no hay más lucha para sobrevivir.

Podemos seguramente distribuir mejor los bienes de esta tierra. No estoy con ningún capitalismo norteamericano, ni rortyano, como Dussel cree, pero siempre habrá desigualdades; por ejemplo, la desigualdad básica de los lindos y de los feos. ¿Es esta la igualdad que queremos? Esta igualdad de la igualdad económica sería entre tanto importante. ¿Qué hace el pobre cuando tiene un poco más de dinero? Se procura placeres, pero los placeres son tal vez placeres físicos que implican una relación corpórea con otros, pero todo esto es un problema. No siempre los pobres son gente bella, pero pueden igualmente tener sentimientos eróticos.

Para terminar, a propósito de una visión como la de Dussel, me gustaría saber incluso qué hace él en un mundo democrático formado por los que tenemos diferentes medidas. ¿Aquí trabaja para la victoria de un partido en un diálogo democrático o prepara armas por la noche en la selva? Téngase en cuenta que el ejemplo de Hitler no es tan extraño, porque al final, como decía Roberto Salazar esta mañana, se puede leer la frase de Nietzsche «no hay hechos, sólo interpretaciones», a la manera de Foucault, cuando se insiste sobre el hecho de que la verdad es un efecto de poder. Bueno, el problema es de toma del poder. Como los

órdenes del discurso siempre excluyen a alguien, siempre habrá guerra o guerrilla, porque no se pueden conciliar.

La democracia es un orden que no es progresivo, en el sentido de que siempre haya una nueva verdad que se impone en contra de la vieja, sino un sistema que siempre tiene que ampliar los límites de desorden que puede tolerar. La aceptación del otro no tiene que ser siempre la recepción de un Mesías que me anuncie una nueva verdad. La democracia es exactamente la convivencia al máximo grado posible, porque, por ejemplo, si hay un grupo de guerrilleros, yo creo que no lo puedo tolerar. Amenaza mi supervivencia. Pero no es un problema teórico, es un problema de defensa. Yo no creo que haya guerras justas, hay inevitables defensas de la propia vitalidad. Cuando alguien entra en mi casa y trata de matarme o de matar a mi hermana, bueno, yo tomo lo que tengo para rechazarlo, pero no hago una teoría de esto. Es una lucha a través de la construcción de una sociedad que no pretende ser siempre más verdadero sino siempre más múltiple, siempre más tolerante del desorden. Esta es mi conclusión.

Ayer he hecho la alusión al problema del prohibicionismo en contra de las drogas en Occidente. Tolerar a los drogadictos es un problema, pero cuando las democracias se defienden en contra de este peligro con el prohibicionismo, crean violencia en otros países como aquí. Si la droga se vendiera como el alcohol, como el vino en las bodegas en occidente, probablemente habrían ricos productores de droga como hay ricos productores de vino y de tabaco, pero no sería ilegal, no estaría prohibido. Como no se respeta a una sociedad que no es bastante múltiple, que no se siente bastante seguro, se crean violencias en serie. A mí me parece que estas son cosas que se comprenden desde un punto de vista postmoderno y no desde un punto de vista progresista, justicialista o derechista (de derechos, no de derecha). Gracias.

Enrique Dussel: Yo estoy habituado al diálogo con filósofos importantes del centro. Tenemos siempre los de la periferia una ventaja, porque cuando Gianni habla de la visión de Dussel, él no me ha leído, pero en cambio yo lo he leído entero y he escrito trabajos de cien páginas sobre Vattimo. Entonces él saca deducciones de una partecita, cinco por ciento de mi pensamiento, que acabo de exponer esta mañana. Lo mismo hizo el profesor Karl Otto Apel en 1989, quien me atacó de Kehmer Rouge y de Sendero Luminoso, pero ahora, después de diez años, se cuida mucho de decirlo porque él sabe que ya yo he asimilado la ética del

discurso y soy un demócrata convencido. Por eso es que es muy peligroso atacar a un autor que no se conoce.

Gianni Vattimo: Pues puedes enviarme tus cien libros.

Enrique Dussel: No, el problema es que a un autor no se le puede simplemente situar como si esa fuese su última posición, te voy a explicar por qué. Porque tú has dado las razones por las que el deber de reproducir la vida no puede ser sino un principio entre muchos. Si fuera el único, tendrías razón, pero si hay muchos, entonces no tienes razón. Lo que pasa es que no tienes razón porque hay muchos principios éticos.

Cien páginas ocupan mi *Ética* en explicar por qué Hitler no tiene razón. Entonces, me siento atacado en un punto que yo he expuesto. ¿Por qué Hitler no tiene razón? Porque el que toma el principio de la vida como único principio y se cree él discrecionalmente el que controla ese principio, incurre en el totalitarismo denunciado de Hannah Arendt. Pero si el segundo principio constitutivo de este es el consenso democrático, entonces la posición de Hitler tenía que haberla discutido democráticamente y por razones.

Segundo, yo no estoy hablando de la supervivencia biológica, yo estoy hablando de la sobrevivencia humana, es decir, comer, beber, pero también tener cultura y hasta tener el derecho de la experiencia mística. No soy biologicista, de tal manera que me doy cuenta de que mi exposición pudo haber dado lugar a una interpretación parcial.

Pero antes, quiero mostrar justamente desde el principio material mi posible diálogo con Guillermo (Hoyos). Ayer escuchamos su excelente exposición de la tesis de Rawls, y apoyado en el libro sobre el liberalismo político la idea sobre cómo el estado moderno debe poder asumir el multiculturalismo. De ahí entonces que pueda haber distintas posiciones y, sin embargo, haber un *overlapping consensus*, un consenso compartido. Yo estoy de acuerdo con Guillermo en que Rawls lo toma como un procedimiento y no de modo normativo. Pero hay un problema en Rawls: que para él, en lo material —ya se vio en la teoría de la justicia— se aceptan como punto de partida las desigualdades económicas.

¿Cómo puede admitir en una situación originaria desigualdades socioeconómicas? Como punto de partida tendría que haber dicho que socioeconómicamente todos debemos ser iguales. Pero no, parte de la desigualdad, y entonces se ve una contradicción entre el primer principio formal más importante y un principio material segundo menos importan-

te, que está en cierta manera dependiente del primero. Es una concepción reductiva de lo material. Para Rawls, lo material son los valores, son las culturas, son las creencias, con las religiones y nada más. Para mí lo material va a ir hasta la inclusión de la vida humana, que es el fundamento de los valores, que es fundamento de los derechos, que va ser también cada cultura, va ser un modo de reproducción de la vida, de tal manera que tengo problemas con Rawls.

Habermas ciertamente, en *Facticidad y validez*, va más allá de Rawls, y yo estoy más de acuerdo con Habermas en este punto, porque él funda una democracia normativa en el sentido de que habría un principio ético que dice algo así como que sólo es válido aquello que alcanzamos por argumentos racionales en diálogo con los afectados, en tanto participantes simétricos. Este es el principio democrático cuando se hace público. Esto ya no es simplemente un procedimiento, esto es ya una normatividad, que yo debo respetar a los otros, debo darle las mismas posibilidades simétricas de discutir. Este principio formal para mí es necesario y será co-constitutivo del principio material, el principio material de la vida. Todo acto humano incluye una reproducción de la vida y esto Nietzsche lo dice muy claro y muchas veces, pero debe ser mediado por un principio democrático que diga cómo vamos a reproducir la vida. Pues bien, la vamos a reproducir llegando a consensos y a través de las instituciones democráticas. Si no, tampoco se puede llegar a consenso, y en este punto yo estoy con Habermas.

Pero hay una cierta ceguera, justamente del principio material, en el caso de Habermas, de una pretensión de verdad que tiene que ver con la reproducción de la vida y en concreto se llama la economía. Mi pregunta a Habermas, a Apel, a Paul Ricoeur, a Rorty y también a Vattimo cuando estuvo en México, fue: ¿qué dice acerca de una seria reflexión filosófica sobre el sistema económico? No por economicismo, ni por marxismo, sino porque la economía es el sistema que más se aproxima a aquello que es la producción, reproducción y desarrollo de la vida. Porque toma la materialidad de la naturaleza a través de la propia mano humana, la transformación en un producto, y el consumo sirve para reproducción de la vida.

Yo le pregunté, por ejemplo, una vez a Ricoeur: usted ha hecho una reflexión lingüística sobre el texto y la hermeneútica, asombrosa, doce tomos sobre el tema; ¿por qué no ha trabajado la económica? Me dijo, no mira, no he tenido tiempo, es muy difícil, hay que estudiar matemáticas. ¿Pero no se da cuenta usted de la importancia? Sí, pero no lo hice. Y

en San Luis hace dos años, en noviembre de 1996, yo le dije a Habermas lo mismo en una larga exposición de dos horas, y ahora dentro de unos días, el día 12 de diciembre (de 1998), nos vamos a reunir y vamos a hablar de globalización, ética y economía.

Mi problema es cómo se articula la teoría del consenso con el problema de las contradicciones económicas del sistema-mundo, en donde hay centro y periferia, donde nuestros países son dependientes, donde hay transferencia de valor. Entonces miren qué significa, por ejemplo, esto en la doctrina de la legitimidad. Un régimen no es legítimo sólo porque tenga el acuerdo formal de haber elegido un gobierno democráticamente, con elecciones, etc. Ante la imposibilidad de la reproducción de la vida en nuestros pueblos en la extrema pobreza, tenemos que empezar a tener una teoría de la legitimación que no sea solamente formalmente democrática según una teoría del consenso como ética del discurso, sino que además tenga un principio fuerte donde podamos articular la *Lebenswelt*, la vida cotidiana, como un sistema en el cual el sujeto sea participante también en la dimensión económica. Entonces mi pregunta es cómo articular lo económico dentro de una teoría de la democracia, que es tan importante para América Latina dada nuestra situación de pobreza.

Ahora, eso me lleva a que no puedo sólo aceptar un principio formal como en la ética del discurso. La ética del discurso tiene un solo principio, que es el principio discursivo y de él deduce todos, y, en cambio, yo parto de muchos principios. El principio discursivo es formal, pero hay un principio material y hay un principio de factibilidad, los cuales integrados hacen que el acto, la institución o el sistema puedan tener pretensiones de bondad y justicia.

Entonces mi problema será que ese tema de la materialidad, que no son sólo los valores ni sólo la cultura, sino la reproducción de la vida, y que la economía se aproxima a ella sin caer en el economicismo. ¿Qué hemos hecho acerca de eso en una filosofía política latinoamericana? Esto es una primera pregunta.

Sobre el tema religioso, que Vattimo ha expuesto en su excelente libro *Creer que se cree*, que lo pude leer en Italia, lo único que quería recordar es que la crítica a estos temas en América Latina sobre la muerte de Dios de Nietzsche, el ateísmo de Marx, la fórmula de Feuerbach que decía: es necesario dejar la teología y vertimos a la antropología, todo esto lo discutimos nosotros en América Latina, en 1968, 69, 70, 73. Yo, en 1970, tengo un libro que se llama «El ateísmo de los profetas de Israel y Marx». ¿Qué decía yo en este libro? Pues para Hegel la religión es el

fundamento del estado, ser ateo de esa religión puede liberar el tema y puede empezar a tratarlo y por eso tenía razón Nietzsche cuando dijo: «Dios ha muerto», porque es la centralidad europea o eurocéntrica la que había muerto. Quiere decir que nosotros en América Latina este tema lo hemos trabajado en los últimos treinta años muchas veces, y yo cité un libro que escribí hace treinta años no por decir hay que leerlo, es por decir, fue la esencia de nuestra temática.

Justamente, quiero para terminar tomar el concepto de *kenosis*, que es tan central en el libro de Vattimo. Me interesa porque él muestra, y me parece bello, que *kenosis* significa debilitamiento, vaciamiento, y entonces después del fin de los relatos ortodoxos, ahora sí podemos acceder a un Dios de la caridad. Yo estoy de acuerdo. Lo único que quería es que también se integre un discurso un tanto más trágico y más actual todavía, porque toca a la mayoría de la humanidad, que fue nuestra interpretación de treinta años. *Kenosis* fue traducido por Lutero en Filipenses 2.7, lo cita el profesor Vattimo en su libro, fue traducido por Lutero como «se alienó a sí mismo», se hizo otro de sí, y por eso es que Hegel tomó como centro de su cristología el problema de la alienación de Dios. Este fue el tema central de Marx, el tema de la alienación de Marx viene de Filipenses 2,7, de la *kenosis*. *Kenosis* significa que, siendo naturaleza divina, se alienó a sí mismo y tomo la forma de esclavo; traducido según Walter Benjamín, yo diría víctima.

Cuando decimos víctima, ¿qué significará eso? Salgan a la calle aquí, verán lo que es una víctima. Aquí estamos rodeados de víctimas, gente que no puede vivir. El 85% de la humanidad está fuera de la globalización, El África, el Asia. Entonces se transformó en un esclavo. Y por qué se transformó en esclavo. Se transformó en un esclavo, llego hasta muerte de cruz. La situación es más trágica y es más dura. Entonces ese texto de la *kenosis* fue un texto en mi caso biográfico personal. Estudiaba ciencias de la religión en París y lo tomo en Isaías, y luego lo tomé en Filipenses, lo estudié del hebreo. Fue un texto muy fundacional en mi vida, así que cuando lo vi utilizado por Gianni dije qué bonito. Pero claro, nosotros lo hemos visto de otra manera, y es lógico, creo que es aceptable, es decir alienarse y tomar la forma de víctima, de los excluidos. Para Foucault, sería meterse a la prisión o en el manicomio, o para Lévinas sería el pobre como otro del sistema, es lo divino, es Dios con nosotros.

Eso es el Emmanuel del sistema, se pretende Dios. Por eso es que el Sanedrín juzga a Cristo desde la ley y el Cristo le dice: la ley no es el criterio sino la vida, y entonces le dicen blasfemo y lo crucifican. Es

decir, yo me torno ateo del sistema, entonces me puedo abrir a la sacralidad del otro que es el pobre y la víctima. Ser ateo o ser creyente no es el problema. El asunto es si soy ateo de qué Dios y soy creyente de qué Dios. ¿Y cuál es el criterio? Esa fue nuestra pregunta en 1969. Porque un señor puede ser un metodista riquísimo, miles de millones, puede ser creyente y después venir y dar recomendaciones a los gobiernos militares latinoamericanos que reprimen a sus pueblos. Y entonces yo digo: ese Dios, ¿cuál Dios será?

Ese fue el criterio que tuvo el fundador del cristianismo, mucho antes de la Iglesia y mucho antes de los Papas y los obispos. Porque Jesucristo era un laico, según entiendo no era de familia sacerdotal, no celebró alguna liturgia; la última cena era la Pascua Judía que hacía el padre de familia. Se declaró ateo, no creyente de ese templo del que dijo: destrúyanlo y lo reconstruyo en tres días. Pero dijo como criterio: bienaventurados los pobres. No dijo bienaventurado el orden, de manera que el que no respete el orden se hace un paria.

Estoy hablando como filósofo, no como un teólogo. Como filósofo, si yo digo el orden es sagrado, eso es el Rig Veda. En cambio, el fundador del cristianismo en pura racionalidad crítica de acuerdo con Horkheimer y Adorno, dijo: el orden es maldito, porque el único bendito es el pobre.

Si a fines del siglo XX, Europa y Estados Unidos retornan a la religión, muy bien. Pero yo me pregunto si será mejor para las víctimas del sistema que sufren ese centro. ¿No será que en nombre de los dioses ahora resucitados se matará a los pobres? Yo estoy pensando en la gente de mi barrio, de México, cuarenta y cinco millones de mexicanos están a menos de un dólar por día y cada vez más masacrados por una deuda inventada que no han contraído, porque no se hizo un plebiscito para ver si el pueblo pagaba la deuda de las trasnacionales o las compañías privadas, o de un estado que no era democrático.

Y acepto la *kenosis* como debilitamiento, pero pediría que también se aceptara la *kenosis* como la alienación que toma la forma de esclavo y que por jugarse por ello lo matan. Y por qué lo matan. Porque dijo: el Dios de la ley no es mi Dios y Dios es la ley de la vida contra la ley porque es la que impide vivir a los pobres, y lo mataron y no fue el único. ¿Cuántos han muerto por eso en América Latina?

En síntesis, quería mostrar que para poder fundar una ética de los que no pueden vivir, tenía que fundar un principio universal de la vida en

nombre de las víctimas. Pero el criterio de esa vida, para apartarme del darwinismo, del fascismo hitleriano y de otros, es justamente la mediación de la ética del discurso integrada como elemento de participación consensuada y democrática para decidir cuáles son los mejores medios. Pero cuidado, después de exigir los medios, aquello que se mostraba como estado de derecho y como un cuerpo jurídico legítimo desde los excluidos, se transforma en la novedad como no-derecho. Cuando esa gente se hace comunidad como nuevo movimiento social, pues empieza a crear un consenso, que es un consenso crítico antihegemónico. Gramsci tenía razón. Desde esa legitimidad creciente de estos grupos excluidos se va a la construcción de una nueva sociedad.

No es la inclusión del otro, como se llama el último libro de Habermas. Al otro no hay que incluirlo pero tampoco el otro, como acusaba Gianni Vattimo, tiene que construir su sociedad negando a los otros, sino que el excluido y los que transforman la vieja sociedad deben construir una nueva sociedad donde todos sean partes iguales. Entonces, no hay inclusión del excluido, sino la transformación de una sociedad donde todos puedan ser plenamente respetados.

Estoy de acuerdo, la palabra tolerancia es muy débil, el respeto por el derecho del otro es mucho más fuerte, pero desde la tolerancia se fundamenta a partir del respeto. Lo que me interesa es que nuestra gente pueda vivir y yo construyo una filosofía a partir de ello, y esa brújula no la pierdo. Gracias.

Guillermo Hoyos: Sobre los teologismos de Enrique, que ciertamente lo son, así estén en boca de un filósofo, quisiera hacer algunas observaciones. Pero pediría en esta mesa unos buenos teólogos protestantes, para que nos ayuden a solventar cuatro siglos de historia, donde, aquí no ha habido sino catolicismo y llegó la contrarreforma antes de que llegara la reforma, que todavía no ha llegado.

En alguna ocasión, Javier Muguerza comentó que él se consideraba no creyente, pero tiene una amistad única con Gómez Cafferena, que es un jesuita en ejercicio, un filósofo de la religión y efectivamente un gran filósofo. En el homenaje a Caffarena, Javier Muguerza escribe un texto de cómo pude un increyente entender a un creyente. Yo no digo que resuelva el problema pero por lo menos lo aligera con la siguiente anécdota: el canciller Adenauer se encuentra en los pasillos del parlamente alemán con el presidente del parlamento del partido cristiano demócrata, que es pastor y está levemente bronceado. Adenauer le pregunta por qué

está tan bronceado, y éste le responde que estaba en África cazando leones. ¿Y cuántos cazó? Ninguno, le dice el pastor. Y Adenauer comenta: bueno, tratándose de leones eso ya es bastante.

Por mi parte, yo me voy al discurso modesto, donde creo que Wittgenstein sí tiene razón, que por lo menos una función de la filosofía es terapéutica. El discurso modesto está en esa relación Rawls-Habermas que tú planteaste. Rawls y Habermas, están planteando el problema de la igualdad material a dos niveles, en discusión con posturas que dicen que de algún mudo pretender tomar el puesto de Dios.

Yo creo que es donde Vattimo te puede reclamar algo, y es que la actitud de cierta filosofía latinoamericana es en cierto modo el reemplazo de Dios. Es una ética, Rawls está pensando naturalmente en ciertos marxistas, es una ética divina. Pero, él dice, lo que Dios no fue capaz de hacer, y es que todos fuéramos iguales, no lo podemos hacer nosotros. Lo único que nosotros podemos hacer es partir realistamente de los hechos. Tú dices que los hechos son más tercos que las interpretaciones. Pues bien, el hecho es que somos desiguales. Somos desiguales, y Rawls no te pone la desigualdad simplemente por problema de clases. Bueno, él te dice, pero resulta que hubo un terremoto en México y que fue terrible y ahora vino el huracán Misch, y resulta que unos son tímidos y otros son vivarachos, unos tiene un Icfes de cuatrocientos puntos y otros tienen que repetir el Icfes o mejorarlo hasta cien puntos. Bueno, eso son los hechos, Enrique, que por más interpretaciones que le des, que es por maldad del primer mundo, eso no tiene salida.

Rawls dice que lo que sí podemos los humanos, algo que Dios no pudo, es ir mejorando la situación y es el principio reformista. Por favor, que el segundo principio de la diferencia es un principio reformista. Lo que pasa es que ya nos cansamos del radicalismo fundamentalista y vamos a darles la oportunidad por unos años a los reformistas. Ya no nos macartizan como los estabilizadores del sistema.

Enrique, yo creo que el Habermas por el cual optas también va a tratar de mejorar la condición económica, pero desde un punto de vista político. Entonces, están argumentando en dos niveles. Por eso, cuando en *Facticidad y Validez* parte del principio del discurso, va desplazando la fuerza de las condiciones ideales de diálogo por un término político. Él lo llama democracia radical. Naturalmente, el término radical es un término vago. Aquí en Latinoamérica todo es radical, pero el asunto fundamental es que ahora el transformador, el que vamos a meter fuertemen-

te, es el segundo principio de la diferencia, el principio de justicia como equidad. Enrique, yo creo que justicia como igualdad se puede manejar en muchos términos pero tú a base de la revolución no puedes hacer que no haya tímidos y vivarachos, tú a base de la revolución ni siquiera puedes solucionar afortunadamente el problema de género. Entonces, de lo que se trata es de la diferencia, y lo grave es cuando las diferencias causan desigualdades; eso es lo que vamos a solucionar. Yo creo que hay que hacer el ensayo de una solución política.

Ahí paso al segundo punto. Precisamente, la gran crítica que se le hace a la ética discursiva y a la teoría discursiva del derecho, es que el principio del discurso es demasiado formal, pero Habermas va a decir que esa es su virtud, que es un principio procedimental. Nosotros aquí en Colombia tenemos una cosa que hacen los antioqueños, que es la arepa. La arepa no sabe a nada, la arepa es nequaquam y tú puedes seguir adelante, pero resulta que un buen paisa no se come un plato de frijoles, ni un sancocho, ni un huevo frito, sin añorar ese nequaquam, que es como la forma.

Entonces, yo siempre he pensado que el principio discursivo es precisamente aquello que le va a dar forma a esos otros principios tuyos. O sea, yo no creo que el principio material por sí mismo funcione. No creo que te pueda anticipar lo que te vaya a decir Habermas, porque de adivino no me las he dado últimamente. Pero yo creo que Habermas sí te va a decir que la globalización es volver a la complementariedad entre la filosofía y ciencia sociales.

Enrique, no le preguntes a Ricoeur cómo va a ser la economía para que sea más justa. No seas injusto, que este hombre se ha dedicado a hacer filosofía y no tiene tiempo para hacer economía y si hace economía va a ser desastroso como economista. Espero que a ti no te pase lo mismo, tú que eres muy buen filósofo y das señales de ser un buen teólogo.

Creo que lo que tenemos que hacer aquí es establecer ese diálogo civil y aquí hay personas que saben que yo vengo hace unos años reclamando que tiene que ser posible una propuesta del sistema económico colombiano que responda a justicia como equidad. Y hasta ahí llegamos los filósofos. No podemos hacer más sino decirles a los economistas que no sean bárbaros, que no le metan la mano al bolsillo de la gente sin consultar. En fin, nosotros podemos criticar todas esas cosas y entrar en diálogo con los economistas, con las facultades de economía, no dicién-

doles de entrada que son unos bárbaros, que son unos neoliberales, sino tratar de ver cómo hacemos para hacerles comprender a ellos que los principios de la justicia pueden ser articulados en la gestión económica. Entonces, en ese sitio voy yo.

Y paso a otro punto. Yo ayer acentuaba las bondades de la postmodernidad, y yo ahí quiero utilizar un término husserliano que yo respeto mucho. Husserl dice que al escepticismo sólo se le puede combatir reconociendo la verdad de la *skepsis*, porque al escepticismo siempre se lo ha combatido directamente como relativismo, y dice Husserl es como la medusa a la que se le corta la cabeza y sale con otra. Esa es la historia de la filosofía occidental que conocen aquí mis dos colegas. Husserls dice que a la *skepsis* hay que darle en el corazón, atinarle en el corazón. Esto significa reconocer la verdad de la *skepsis* en sus límites. Yo creo que lo que hemos hecho en estos tres días es eso.

Quiero explicar que hemos reconocido la verdad de la crítica postmoderna a la razón occidental. Reconocemos su verdad precisamente para pasar de nuevo a dialogar con la postmodernidad y cuestionarle sus límites, no para volver a recalentar una verdad moderna. Creo efectivamente que la postmodernidad no ha dado la oportunidad de un nuevo sentido de la política; a mí me parece que en esto ha estado insistiendo Vattimo desde el día de ayer. Hay naturalmente un pasaje que entiendo lo que él quiere decir, pero yo quisiera que él me diera la clave de interpretación de eso. Cuando él dice que en la postmodernidad el único discurso no es el político, sino que hay otra serie de discursos, eso es cierto. Yo doy mi interpretación y es que, en el momento, el único discurso no es el político. Estamos tratando de secularizar la política, si se quiere. Estamos tratando de buscar formas de convivencia humana que no necesariamente son las de la política, sino otras mucho más amplias, donde de pronto podemos ir sembrando algunos de los principios que parecían restringidos a la política, como, por ejemplo, el de participación.

Yo me pregunto qué pasaría con la participación en la universidad colombiana. Por ejemplo, se me ocurre qué pasaría si en la universidad colombiana hubiera participación. Por favor, en la pública también pero por supuesto en la privada. Yo me pregunto algunas veces qué pasaría si hubiera participación en la familia, qué pasaría si hubiera participación en la escuela, y qué diremos aquí si, tratándose de leones ya es bastante, qué pasaría con participación de este lado del cristianismo que llamamos Iglesia Católica. Yo me pregunto, simplemente qué pasaría.

No sé si Vattimo iba en esa dirección, pero de todas maneras la dirección mía es el multiculturalismo. Es una especie de actitud preteorética, es una actitud más fundamental que la modernidad misma. Husserlianamente, por favor. Estoy pensando en el mundo de la vida husserliano, que es mucho más fundamental que la ciencia, o la moral, o la estética.

Esa nueva forma de política es algo que se le reclama a Habermas cuando él en su último libro dice: es necesario emancipar el derecho de la moral. Entonces, uno dice: ganó el positivismo jurídico. Pero él dice, no, un momentico, es que no hemos terminado; por el principio discursivo se desarrolla, por un lado, como principio de la moral, y, por otro lado, se desarrolla como principio fundamental de la política, política deliberativa. Democracia radical la llama él. Yo creo que cuando él habla de democracia radical está hablando de lo que nosotros inventamos, de lo que nosotros hemos nombrado aquí como democracia participativa, y a partir de ahí el derecho sí es aquello que podemos comprometer como instrumento ya no de dominación, sino precisamente como instrumento de emancipación, que creo que para eso fundamentalmente lo inventó la modernidad cuando se fueron los dioses.

Tú (Dussel) todavía me das la impresión que tienes la nostalgia de que de pronto algún dios podría salvarnos, así sea el pueblo, pero no, es decir, ningún absoluto puede salvarnos. A mí me da la impresión de que eso no camina, y por eso lo que pasa es que hay un concepción mucho más participativa de la política, mucho más de micropolítica. Vattimo lo tomaba ahora, yo creo que ayer lo sugerí, el multiculturalismo antes de ser problema es precisamente la mayor riqueza que tenemos los humanos. Es una especie de biodiversidad cultural, es una cosa supremamente profunda, sumamente bella, que nosotros sólo podemos empezar a reconocer en el momento en que a través de la participación en la sociedad civil podamos llegar a acuerdos mínimos desde múltiples perspectivas de lo mismo.

Y termino con esto. Yo no me siento periferia. Yo no estoy aquí para ganar enemigos, estoy en el plan de ganar amigos, que creo que es el mandamiento del momento. A mí me parece que ese diálogo con la cultura occidental no es lo que nos hace no ser tenidos como periferia, porque nosotros somos los primeros que nos declaramos periféricos. Ahí me parece que hay una especie de dualismo, como una especie de doble juego, en el sentido de que a uno le reclaman por un lado que no se deje arrinconar como periferia, y por otro lado, se lo oí a mi gran amigo Fals

Borda, ya es hora de tirar por la borda a los Kant, a los Habermas, etc., porque estamos en la investigación acción participativa, estamos con el pueblo, o sea, tenemos pueblo y parece que si uno tiene pueblo está más cerca de Dios. Gracias.

Moderador: Ahora vamos a darle la oportunidad de cinco minutos a cada ponente para que pueda exponer su contrarréplica.

Gianni Vattimo: Yo creo que comprendo las buenas razones de Dussel. El problema es cómo se empiezan a realizar las condiciones para una ética discursiva, para una democracia participativa. Son cuestiones que ninguno de nosotros sabe resolver. Tenemos direcciones, referencias diferentes, por ejemplo cuando el profesor Hoyos habla de que estamos cansados del radicalismo revolucionario y que pensamos en términos de reformismo gradualista. Se trata de una estrategia que no ha sido probada todavía, quizás pueda marchar.

Efectivamente intentamos crear condiciones posibles de reconstrucción o de deconstrucción de la democracia, seguimos soñando una transformación totalmente inmediata, etc. No obstante, cuando hablo del principio de la democracia, puede ser solamente la reducción de la violencia y no la instalación de la justicia. Esta me parece importante, obviamente, yo también creo que tiene que haber justicia. Pero la justicia es un fruto del derecho, y el derecho es una composición viable de intereses diferentes. Es difícil imaginar que la vida no se presenta como lucha en torno a bienes materiales, a placeres, posibilidades, etc.

La reducción de la violencia significa de otro lado, justamente, una disminución de la opresión sobre el otro, también obviamente cuando la violencia consiste en robar la comida al otro, pero siempre pasa a través de formalizaciones que no pueden reivindicar el derecho absoluto del justo sino el derecho de que se tiene que realizar siempre una menor violencia en la vida social. Desde este punto de vista, las condiciones económicas de las cuales habló Enrique son fundamentales. Yo también soy capaz de poner preguntas y de decir cómo hacemos económicamente, pero no me llamo un realista solamente porque pongo preguntas. Si tu idea (Dussel) era que tienes soluciones, por favor, dilas, más si tú simplemente dices que preguntas, yo también pregunto, preguntemos todos y algo pasará.

En este sentido, mi apasionada respuesta estaba motivada en que yo no creo poder hablar en nombre de las víctimas y de los pobres. Yo me pregunto si Enrique puede hablar en nombre de las víctimas y los pobres.

Me preocupo, no me gusta vivir en un mundo donde hay víctimas o pobres, pero creo que tienen que hablar ellos mismos. Hemos tenido muchísimos sistemas filosóficos y políticos que pretendían hablar en nombre de los pobres, pero los pobres no se reconocían en ellos.

Yo trato de ser muy cuidadoso cuando pretendo hablar de modificar la situación del mundo, en la cual el 85% de la gente consume menos que el 15% restante. No me gusta vivir en una sociedad militarizada, donde incluso el 15% del mundo desarrollado, rico, que cada mañana, si tiene que defenderse en contra del 85% de los otros, vive en una condición absolutamente intolerable. De modo que comparto el interés de vivir en una sociedad diferente, pero yo no hablo en nombre de los pobres, hablo ante todo en nombre de mí mismo. Probablemente, estoy de acuerdo, hay mucha gente que relativamente es gente rica, como nosotros aquí, que no tenemos hambre y tal vez comemos demasiado.

Bueno, hay gente que se siente solidaria con los pobres, con las víctimas, porque se sienten víctima por otras razones, porque hay sociedades en las cuales todos somos minoría de cualquier tipo. También los fumadores ahora en los Estados Unidos se sienten perseguidos por las normas del derecho: son una minoría. Quiero decir que por eso es que yo hablo en mi nombre, en nombre de gente de la cual puedo hablar efectivamente. Cuando se habla en nombre de las víctimas, yo soy muy cuidadoso porque no tengo mucha confianza en ese exceso de altruismo. Nietzscheanamente, el altruismo es sospechoso.

Esto no es solamente una nota pesimista de conclusión, pero el problema es exactamente esto, inventar una vía de reformas o soñar una vía de transformación total. Yo he elegido la vía de la reforma, hago lo que puedo, puedo muy poco, pero puedo hablar. Cierto, puedo oponerme a Dussel, o quizás declararme su aliado, porque los fines últimos son profundamente análogos. Gracias.

Enrique Dussel: Dos pequeñas cuestiones. Yo quisiera empezar por la última palabra. Yo también me declaro aliado de Vattimo cuando él debilita la razón europea. Eso absolutamente quiero decirlo y lo he dicho siempre, por eso mi largo artículo sobre Vattimo. Estoy al 70% con Vattimo y después hay algunas críticas.

Vuelvo a repetir, por tercera vez, que yo no puedo hablar en nombre de las víctimas, nunca he hablado en nombre de ellas. Yo hablo como filósofo y ante mi conciencia como responsable de una realidad: siempre lo he dicho y lo seguiré diciendo. Sobre todo a partir de Levinas, porque

para mí Levinas es el primer filósofo europeo que logra hacer filosofía con categorías del mundo semita y no del mundo helénico. Bajo su perspectiva, el tema de la víctima no es un rintintín, es una categoría deconstructiva no moderna, que no la puedo dejar porque continuamente la voy a usar. Nada que ver con altruismo. Es una categoría sin la cual ya no tengo más llave para abrir. Tengo que usarla por una exigencia racional deconstructiva, lo diría en el sentido de Derridá.

Segundo, el problema para mí no es que Ricoeur se ocupe de la economía. No le dije eso, sino por qué no ha desarrollado usted, así como tiene una teoría de los textos y hasta una ética, una filosofía de la economía. No la tiene y tampoco la tiene Habermas sino como un sistema donde el medio de comunicación es el dinero. Pero yo diría que esto es prehistoria, eso no puede ser un sistema económico. Entonces lo que yo le pido al filósofo es que tome más en serio esto.

Por eso es que Rawls vuelve a acometer el asunto. Yo acepto que hay desigualdades, pero el problema es cómo está la situación originaria. Él parte del primer principio, yo diría político-jurídico, de igualdad, pero él podría perfectamente partir del segundo principio de la desigualdad y luego demostrar por qué no ha igualdad. Por supuesto, tampoco quiere decir que en el nivel jurídico o político hay igualdad. Él sabe que empíricamente no hay igualdad nunca, porque alguien va a tener más posibilidades de ejercer el derecho, pero lo sintomático es que al nivel político-jurídico enuncia la igualdad como punto de partida y al nivel económico-social enuncia la desigualdad. Esto ya es una contradicción suya.

Y que se parta de la desigualdad socioeconómica como un hecho de naturaleza, es inaceptable. Vos (Hoyos) dices que es un chance, será así, es un chance, pero el asunto es por qué estructuralmente en la historia hay ricos o pobres Eso no se lo imagina Rawls. Se cae en un cierto politicismo antieconomicista, así como antes había un economicismo antipolítico.

Para terminar, en la *Ética* yo expongo largamente el porqué ésta es una época en que la revolución no es posible. No es posible, no porque no la queramos, sino porque en este momento estamos bajo la pacha americana, donde el poder militar norteamericano es absoluto. En el momento que los rusos exsoviéticos desarmen sus bombas atómicas, habrá un solo imperio militar en la tierra. Es una cosa apocalíptica. La gente no se da cuenta y los europeos por ahora están felices porque no han sufrido a los Estados Unidos. México sí, que perdió la mitad de su

territorio y que hoy tiene un tratado de libre comercio para las trasnacionales, pero no para los cuerpos. Ahí ningún pobre entra, el que entra muere, en el nuevo muro, que no es el de Berlín sino el de la tortilla. En Juárez ya van 470 muertos. Entonces, el tema es tomar en serio el hecho de que esta hegemonía completa norteamericana mundial hace imposible la revolución.

Yo nunca he hablado de revolución, yo también hablo de reforma. Hay un capítulo que se llama «Reforma, transformación o revolución». Rosa Luxemburgo dijo: «Reforma o revolución». Se equivocó y lo digo largamente. Es que el revolucionario es reformista, puede transformar las cosas a partir del mismo criterio con el que haría una revolución si fuera posible. Pero si no es posible por dos siglos, ¿no se hará? ¿Yo escupo la tierra y digo, total, que la limpie alguien? No señor, habrá una víctima, va a tener que limpiarla, así que no escupa en tierra. Ése es el criterio para la vida diaria y vale para la política.

Mi ética no se ha transformado en una ética transformista, sino en una ética de transformación a partir de criterios universales, pero dentro de una pretensión de bondad en la incertidumbre y en la humildad. Nadie puede pretender aunque cumpla las condiciones universales, hacer un acto bueno, tendría que ser Dios omnisciente. ¿Y por qué ningún acto mío puede ser bueno? Por definición apodíctica es imperfecto, tiene consecuencias negativas inevitables y alguien las sufrirá. La víctima es universal.

Estas son cosas racionales, no son teologismos. Pero estoy de acuerdo, no hay que enervarse como se acostumbra hacer. Hay que pensar en los aliados y en los amigos, aquellos que luchan contra esta razón del terror moderno que comenzó con Hernán Cortés y con los Belalcázar, metían las antorchas en los ojos de los indios y les preguntaban ¡el oro, el oro! Ese Belalcázar que tenía ese afán de oro se reencarna ahora en el Fondo Monetario Internacional. Vattimo está en contra de ellos, pues yo también estoy en contra de ellos. Gracias.

Guillermo Hoyos: Espero que a mí también se me conceda la gracia de estar en ese mismo grupo. Naturalmente en los últimos pronunciamientos de Dussel, yo quisiera acentuar que es muy difícil no estar de acuerdo con el diagnóstico. Casi podría uno decir que es el punto de partida por el cual estamos aquí. Que los Estados Unidos o que la colonización, cosas de estas hay todavía. Se podrían matizar unas cosas, porque sino nos quedaría muy complicado estar dialogando con Dworkin o

con Rawls. Se puede ir matizando, a ver si la comunidad académica también puede aprovecharse de la globalización.

Pero el problema no es que estemos de acuerdo. Tú (Dussel) dices que mi propuesta es transformación. Yo creo que el sentido de transformación es de pronto mucho más rico que reformismo, que puede a veces sonar a una cosa un poco cansada, un poco claudicante. De manera que no tengo nada en contra del término transformación. Se dice que la transformación tiene en el horizonte criterios universales, y uno de esos criterios universales que me parece fabuloso es que nadie puede llegar a afirmar que ha ejecutado un acto bueno. A mí ese kantianismo me fascina, y sobre todo me fascina oírlo de labios tuyos, porque si uno es kantiano ya todo lo demás se puede negociar.

Yo quisiera terminar mi intervención con algo que Enrique conoce mucho mejor que yo. En una declaración del subcomandante Marcos al periódico *El Espectador* en el año nuevo de 1997, que de pronto nos ayuda a solucionar esto de inclusión o de no inclusión. Ahí dice Marcos que *«Los zapatistas seguiremos luchando a como dé lugar con las armas, con la palabra, con todo lo que podamos, hasta que podamos recrear un mundo no para los zapatistas sino donde también quepan los no zapatistas y cualquier otro que tenga la ilusión de una especie de mundo nuevo»*. Después vienen unas observaciones sumamente interesantes sobre el asunto del uso de la violencia, que efectivamente se les podrán mandar a nuestros grupos beligerantes.

Pero yo quiero terminar con la apreciación de que lo que nos espera aquí en Colombia es volver a barajar y volver a repartir cartas, para que entren en el juego los que antes no estaban. En ese sentido me parece a mí la inclusión del otro; por favor, no es la inclusión del otro en mi paseo, sino que es la inclusión para que relativice mi paseo. Tú dices que es una integración nueva, creo que los dos modelos están diciendo lo mismo, pero de todas maneras yo quiero acentuar esa apreciación de los zapatistas en el sentido de que reconocemos que hay que reinventar esta Colombia. Gracias.

IX

Razones para aceptar la responsabilidad de ser Rector Interino de la UACM[1]

El Consejo Universitario legítimo de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México me ha investido la responsabilidad de ejercer el servicio de Rector Interino de la institución. Dicha responsabilidad no la interpreto como un privilegio, sino como un servicio en el sentido etimológico de la palabra: como la acción de un agente que toma a cargo una función en referencia al bien común y no con respecto a un bien meramente privado. Entregaré tiempo de mi vida para cumplir consensualmente una misión que se me ha encargado (es decir, «cargado sobre mis limitados hombros») que consiste en preparar a la comunidad universitaria para que, estabilizada y unida, pueda lo más pronto posible normalizar su vida institucional, contando por ello con un Rector definitivo. Soy entonces un Rector interino, es más, itinerante, de «paso», vengo para irme no para quedarme. Vengo en función del bien común, conculcando proyectos personales de investigación y docencia a los que me reincorporaré de inmediato. Para mí, ser Rector interino es una nueva y mayor responsabilidad cuya fisonomía desearía bosquejar en cuatro simples tesis, expuestas de una manera lo más sencilla y claramente posible.

I

La primera tesis podría enunciarse así:

La universidad es una antiquísima institución constituida por una comunidad de maestros y discípulos, cuya fortaleza y eficacia se funda en la unidad del claustro, en el objetivo común y en una profunda solidaridad entre los mismos, en torno al amor y disciplina del saber, siendo la conciencia crítica y social de la sociedad histórica y política que la sostiene.

---

1. Palabras pronunciadas (Marzo de 2013) por el Prof. Dr. Enrique Dussel, Emérito de la UAM (México) con motivo de asumir el Rectorado Interino de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM).

La humanidad desde su origen tuvo siempre instituciones por medio de las cuales las generaciones responsables de la gestión de la sociedad prepararon a las nuevas generaciones para que pudieran reemplazarlos en su momento correspondiente. Si el *homo habilis* tiene algo más de 3 millones de años, y el *homo sapiens* unos 150 mil años, y la revolución neolítica unos 10 mil años (cuando se originaron en la historia mundial las primeras ciudades), era necesario que las nuevas generaciones acopiaran el conocimiento que esa sociedad había desarrollado durante milenios en pocos años de formación. Era necesario que la juventud (esa nueva generación) tomara conocimiento de todo lo creado institucional, científica e históricamente por la humanidad anterior, en pocos años de estudio sistemáticamente organizado, para poder hacerse cargo en el presente de ese milenario pasado. Al terminar su formación educativa el joven educado podría ir reemplazando a la antigua generación.

La humanidad fue así institucionalizando los aparatos educativos. Bernardino de Sahagún describe más de 300 profesiones en la cultura azteca, altamente desarrollada en esta ciudad de México-Tenochtitlan, anticipada por mil años por la clásica Tula tolteca, es decir Teotihuacan, como nos enseña Enrique Florescano. En el Calmecac se formaban, como una Universidad de la Ciudad de México, las nuevas generaciones nahuas hace más de medio milenio en esta Ciudad central en la historia del continente americano, junto a la gran Cuzco de los Incas del hemisferio sur.

Todas las culturas tuvieron grandes centros de formación, desde las escuelas de mandarines en el Imperio chino desde dos siglos antes de la Era común, las grandes comunidades hindúes junto al Ganges (que en el siglo VII d.C llegaron a tener 30 mil estudiantes), las escuelas de sabios del Egipto desde 3000 años a.C, o las de las comunidades de los reino semitas de la Mesopotamia en torno a Babilonia, las Escuelas de «amantes de la filosofía» (completamente interdisciplinaria en Grecia o Roma, la gran universidad de Constantinopla que fue modelo de las mastabas o escuelas de derecho, filosofía, ciencia empírica y comentarios koránicos desde Samarkanda y Bagdad, hasta el Cairo y Fez, en Marruecoz, imitadas siglos después por las universidades latinas de Bolonia en el siglo XII, París, Oxford, o Salamanca y Coimbra. Las primeras universidades, al nivel de las europeas más prestigiadas, fueron las de México y Lima en el año 1553. Harvard, por ejemplo, fue fundada en 1636, un siglo después del primer centro universitario fundado en Santo Domingo en 1536.

Cuando en París hubo una huelga universitaria en el siglo XIII, en defensa de los fueros autónomos de la universidad, Abelardo, maestro

universitario, continuó sus clases a las orillas del río La Senne, y toda la universidad estaba presente: simplemente en la comunidad de maestro y discípulos la esencia permanecía.

Quiero con eso significar que la Universidad es una *comunidad* de maestros y discípulos, donde se cultivan diversas ramas del saber, en la que, como en un micro mundo, debe existir un diálogo interdisciplinario sin última instancia. El sistema neocortical es más cognitivo, pero, si no hubiera el entusiasmo, el amor, del sistema límbico por el saber teórico, no habría ciencia porque absolutamente desmotivado nadie le interesaría practicarla. Pero el amor y el entusiasmo, la disciplina paciente y generosa, son ejercicios del sistema valorativo cerebral, que, como he indicado, los neurólogos indican bajo el nombre de sistema límbico. La teoría (neocortical) ilumina el camino, pero el amor al saber (límbico) mueve como el motor al agente humano. Sin la luz de la ciencia estamos ciegos; sin la fuerza del amor y el entusiasmo quedamos inertes, quietos, aburridos, impotentes.

Hay, entonces, ciencias empírico-naturales y ciencia socio-históricas. Ambos tipos de ciencias tienen sus objetivos, sus métodos, su tipo de argumentación o verificación, su lenguaje. Son muy distintas. En la comunidad universitaria no es fácil conciliar ambos lenguajes. La inconmensurabilidad aparente de los lenguajes dificulta frecuentemente la vida de la comunidad universitaria. No es sólo cuestión de personas, es cuestión de prácticas epistémicas, científicas. Un alumno puede argumentar desde las ciencias sociales y una autoridad, por proceder de las ciencias empírico-naturales, puede tener dificultad en su comprensión. Y viceversa. La universidad puede transformarse así en una Babel de muchas lenguas. Es necesario establecer una convivialidad lingüística que respete las diferencias y que intente la unidad de una comunidad científico-universitaria tolerante ante la diversidad de los discursos.

Queridos colegas y discípulos, tender los puentes ante lenguajes diversos, proyectos científicos diferenciados, posturas práctico-sociales divergentes, establecer la esencia comunitaria de la universidad creo que es nuestra tarea común en el momento presente de nuestra universidad, la UACM. Miles de centros, los más desarrollados de sus respectivas culturas, podríamos llamarlas universidades, han debido afrontar crisis como la nuestra. Y sin embargo han sido resueltas. Creo que con inteligencia, amor por la ciencias y con conciencia de nuestra responsabilidad social sabremos afrontar las contradicciones en las que estamos sumidos, insignificantes en relación a la crisis que vive la humanidad en el momento presente.

La UACM es un proyecto comunitario e interdisciplinario que debemos desarrollarlo. El rectorado debe interpretarse como una discreta institución al servicio interno de la comunidad.

II

He sido un poco extenso en esta primera tesis. En la segunda seré más breve. Esta segunda tesis podría enunciarse así:

El desarrollo de la ciencia sigue a la tecnología, y ésta al desarrollo del campo económico y político. No hay investigación científica sustentable en el largo plazo y articulada a la realidad empírica si no cuenta como fundamento con una comunidad nacional que haya intentado alcanzar la auto-determinación política.

Augusto Salazar Bondy, un apreciado intelectual peruano muerto en su juventud, sostuvo que no era posible una ciencia auténtica en un país con una cultura dependiente. ¿Qué relación tiene la auto-determinación política de un pueblo y la investigación científica? Reflexionemos la pregunta por un instante.

Algunos y muy afamados epistemólogos (o teóricos de la ciencia) opinan que la ciencia es fruto de un deseo desinteresado por el saber en cuanto tal. La ciencia sería una tendencia al conocer lo que las cosas que nos rodean son en su estructura real. Los descubrimientos científicos frutos de este amor incondicionado serían posteriormente *aplicados* a la técnica, la que escogería en el acervo de los conocimientos producidos científicamente aquellos que le permitirían hacer avanzar la invención tecnológica. Por su parte, la tecnología se *aplicaría* a los procesos económicos, permitiendo a estos desarrollar la producción de bienes para la satisfacción de necesidades humanas. Las comunidades así estructuradas acumularían riqueza, «la de las naciones» de Adam Smith, y de esta manera alcanzarían autonomía política. Serían países independientes.

Es decir, en primer lugar hay un desarrollo de los niveles más abstractos y fundamentales de la ciencia. En segundo lugar, estos descubrimientos teóricos se aplican a la tecnología. Y en tercer lugar, la tecnología se usa en los procesos productivos que culminan en la producción de mercancía que se derraman en el mercado económico y que producen la riqueza, aún política, de las naciones. Habría una primacía de las ciencias empírico-naturales (la física, la química, etc., y, posteriormente, la

tecnología), que estudian los primeros momentos, sobre las ciencias sociales que estudian los posteriores (la economía, la política, la historia).

Un ejemplo de lo dicho fue la expansión moderno europea desde finales del siglo XIV. Enclaustrada y sitiada por el Imperio Otomano, Europa (gracias a Portugal y España) debió lanzarse al Océano Atlántico para conectarse con los mercados del Asia. Esta expansión del mercado exigió el desarrollo de la tecnología naviera (la carabela se descubre en 1441). Es decir, el comercio exigió una revolución tecnológica, y ésta, por su parte, una revolución científica, ya que la navegación fue el estallido de descubrimientos astronómico-matemáticos. Un Galileo Galilei en el comienzo del siglo XVII asume para Europa el heliocentrismo (descubrimiento teórico, conocimiento ya obtenido por árabes y chinos) pero después de un siglo de que Magallanes diera la primera vuelta empírica a la Tierra (después también que los Chinos) al comienzo del siglo XVI. Newton, igualmente, lanza la teoría científica a un gran desarrollo un siglo y medio después que Colón llegó a América creyendo estar siempre en el Asia.

Es decir, hay una cierta anticipación político-económica en estos procesos. Un país dependiente política y culturalmente, no puede fijar su plan económico autónomo. Espera inversiones extranjeras, compra tecnología, paga royalties. Los tecnólogos y diseñadores no puedes inventar tecnología porque se adquiere ya desarrollada a las potencias tecnológicas dominantes. Sin creación tecnológica, la ciencia, las ciencias básicas y las sociales no tienen ninguna articulación con los procesos tecnológicos nacionales. Se logran patentes, pero éstas: o mueren en el archivo de patentes o son industrializadas por empresas extranjeras. Frecuentemente se investigan campos meramente abstractos. Ningún milagro es que los grandes científicos de ciencias básicas o aplicadas emigren a los centros económico, tecnológico y científicamente autónomos, y, por ello, creativos.

Sin autonomía política no hay desarrollo científico real, objetivo, nacional, a largo plazo, articulables a las necesidades perentorias de una comunidad nacional determinada. Pero es evidente que, igualmente, la ciencia debe integrarse a ese proceso de autodeterminación e independencia nacional, sin la cual ésta tampoco es posible, y este es el objeto de las universidades.

Nuestra universidad debería entonces, por ello, cultivar la interdisciplina y el respeto a las ciencias empírico-naturales y sociales para cumplir con los fines de una equilibrada universidad pública.

III

La tercera tesis podría definirse de la siguiente manera:

La universidad, como lugar de la investigación científica, cumple con la docencia una responsabilidad esencial para la ciencia: la formación de una comunidad científica creativa en el largo plazo.

Algunos opinan que la investigación es lo esencial y la docencia una especie de actividad secundaria, de extensión, de popularización o, aún más seriamente, de la formación de profesionales que practicarán empíricamente lo enseñado teóricamente. Nuevamente pensamos que la cuestión es muy diversa.

A comienzos del siglo XIX, los hermanos von Humboldt reformaron la Universidad de Berlín. Esta reforma moderna se extendió a París, a Oxford y hasta Harvard. Sirvió como nuevo modelo de universidad. ¿En qué consistió esencialmente esa reforma de la que todavía dependemos? En algo muy simple.

La investigación científica o la creación teórica europea desde el Renacimiento, desde Nicolás de Cusa, hasta Galileo, Leibniz y tantos otros, no se desarrollaba en las universidades. Las universidades eran algo así como el reducto de profesores que se dedicaban a la docencia de doctrinas sabida (en buena parte escolásticas, aunque modernas no ya medievales) pero sin investigación. Berlín inaugura la exigencia de que los docentes sean investigaciones, creadores de conocimiento, no meramente divulgadores de lo conocimiento ya producidos. Sin embargo, algunos pudieron pensar que la docencia simplemente consistiría en dar a conocer a los alumnos el conocimiento nuevamente creado, para que ellos, recordándolos, pudieran usarlos, manipularlos, aplicarlos. La enseñanza memorativa no disminuye la anemia creativa del alumno que simbólicamente el gran pedagogo Paulo Freire denomina «enseñanza bancaria».

La docencia no tiene sólo como finalidad transmitir meramente conocimiento, sino, esencialmente, ofrecer al novel ser humano pleno de entusiasmo el poder ser miembro de una comunidad de creación de conocimiento.

El investigador y maestro es el que necesita crear una comunidad científica, de investigadores, de creación de conocimiento, en la que al final el mismo maestro-investigador es un miembro más, sin otra prerrogativa que el tener más conciencia crítico-creativa e información del estado de las cuestiones más cruciales que sus noveles participantes. Todos

sus discípulos son potenciales miembros de la comunidad de comunicación científica. Charles Peirce, hijo de un profesor, docente de la Universidad de Harvard, e iniciador del pragmatismo filosófico (única escuela filosófica de origen y desarrollo norteamericano) indicaba que el descubrimiento científico exige una comunidad científica y generaciones de miembros que van accediendo a la realidad objetiva pero que, como líneas asintóticas, nunca se tocan: la verdad nunca se identifica con la realidad misma. Thomas Kuhn mostró la exigencia de la comunidad, el tiempo y las revoluciones científicas como condiciones de la creación de conocimiento científico.

El maestro que no sólo investiga sino que enseña a investigar, que no sólo crea nuevo conocimiento sino que enseña a crear nuevo conocimiento, integra, por la docencia, a los jóvenes discípulos no a la repetición memorativa de lo ya descubierto, sino al entusiasmo metódico que intenta crear nuevo conocimiento.

De esta manera es necesario afirmar a la docencia, la verdadera docencia, como condición de posibilidad de la comunidad científica, y esta comunidad como la condición de posibilidad en el largo plazo de la continuidad de la invención de nuevo conocimiento, como fruto de la investigación en todas las disciplinas y en las interdisciplinas del saber. El investigador que opina perder tiempo en la docencia no ha comprendido que la investigación es una tarea comunitaria a largo plazo, y la comunidad la crea la docencia.

Debemos incrementar, entonces, en la UACM la investigación articulada a la docencia, y viceversa.

IV

La cuarta y última tesis deseo enunciarla, cerrando el círculo, como sigue:

Dada la profunda corrupción de la sociedad actual, nacional e internacional (corrupción por robo, violencia, cinismo, mentira, dominación de los débiles) es necesario formar a nuestros nuevos científicos y profesionales, los graduados de todas las carreras de nuestra universidad, con principios éticos y con responsabilidad social que les permitan cumplir con la responsabilidad de su función específica en la comunidad para lograr la emancipación política del país donde la vida, la historia les llaman a cumplir su contribución cotidiana, cuyo límite lo fija sólo la propia generosidad en el servicio por el otro, por el desprotegido, por el excluido.

Charles Peirce, el intelectual ya nombrado, escribía que aún la comunidad científica necesitaba una ética fundamental que justifique y permita el descubrimiento de la verdad y el logro del consenso científico en el largo plazo. Explicaba la cuestión proponiendo, entre otros aspectos, el argumento, por otra parte desarrollado por Karl-Otto Apel, con el que sostuve un largo debate de casi por diez años, de que es condición de posibilidad de toda comunidad científica, como comunidad argumentativa (ya que el científico debe demostrar la validez del nuevo descubrimiento desde una teoría con pretensión de verdad), el hecho de aceptar la igualdad (de hecho y derecho) de todos los miembros de la comunidad. Es decir, si alguno de los miembros intentara refutar el argumento de otro miembro (aunque sea el jefe del grupo o el que encuentra los recursos para la investigación) todos deben aceptar sólo la fuerza demostrativa o veritativa del nuevo argumento sea quien fuere la persona, y sea cual fuere su posición de poder en la comunidad en la que lo profiere. No puede el maestro callar al discípulo usando su autoridad magisterial. Debe, en simetría o igualdad, mostrar sólo por la fuerza de su argumento la validez o no, la falsedad o no del enunciado de su oponente. El otorgar a todos los miembros de la comunidad científica los mismos derechos de intervención, el situarse todos en simetría, es una actitud ética previa a la argumentación como tal (pero presupuesta trascendentalmente por el hecho mismo de pretender argumentar ante el que entra en el proceso argumentativo). Esta afirmación de igualdad es un principio de justicia que hace posible a la ciencia como tal y a su avance.

El que generosamente comparte con los otros miembros de la comunidad un nuevo descubrimiento que ha alcanzado, que ha sido posible desde el consenso válido y veritativo previo conseguido por el trabajo de creación de conocimiento de todos los otros miembros de la comunidad, a cuyo acerbo le agrega algo nuevo, se opone al egoísmo del que se guarda celosamente su propio descubrimiento sin compartirlo por el motivo que fuere. Si cada miembro actuara de la misma manera narcisista no podría haber construcción mutua de ningún descubrimiento científico. Esa generosidad comunicativa es una actitud ética.

Charles Peirce llamaba al conjunto de estas actitudes el «socialismo ético» o la ética necesaria, que era una condición de posibilidad para el ejercicio comunitario en el tiempo de la larga duración del sucesivo descubrimiento de la verdad que alcanza validez intersubjetiva.

Pero, además, la ética describe igualmente las vinculaciones del ejercicio concreto, por parte de un sujeto, de su vocación científica o profesional en relación con la sociedad en su conjunto. Tanto la universidad, por sus recursos y finalidad, como el investigador, por el efecto de sus descubrimientos, y el profesional, al insertarse en actividades las más complejas del todo de la estructura de la sociedad, tienen responsabilidades que cumplir. Cada egresado de la universidad no es un ente solitario e individual que se fija proyectos egoístas de realización personal y de ascenso económico social. Antes que todo esto, involucrándolo y subsumiéndolo, es un miembro de la sociedad al que le debe su formación, su educación, su especialización, por su origen. Y por ello sus acciones futuras cumplen una función social, sobre todo cuando se es egresado de una universidad pública y prácticamente gratuita. Gratuita para el alumno, pero no para el pueblo que da los recursos que le ha costado tantos sufrimientos, sobre todo a los más pobres. Ser un investigador o un profesional exige meditar y adquirir una conciencia ética responsable que sepa confrontar un medio social y cultural altamente individualista y conformado desde la ética destructiva de la mera competencia. Con esa ética no puede superarse la corrupción imperante ni tampoco transformar el sistema económico en crisis, que aunque está en crisis no tiene ningún propósito de aprender nada o transformar profundamente ningún momento del mismo sistema.

Por ello pienso que sería conveniente organizar en la UACM un programa para el dictado de una disciplina que tratara de la ética y la responsabilidad del profesional donde se estudie la responsabilidad del universitario en la sociedad, y esto en todas las carreras de nuestra universidad, donde de manera razonada, motivante y bien diferenciada, pudiera darse a los alumnos un tiempo para estudiar e investigar la responsabilidad ético-profesional que les cabe como investigadores científicos y profesionales responsables, en una época de profunda crisis de todos los valores.

Creo que estas son algunas razones para emprender el camino de servicio a la que la Universidad de un rectorado interino que intentará integrarse a las actividades de comunidad de la UACM.

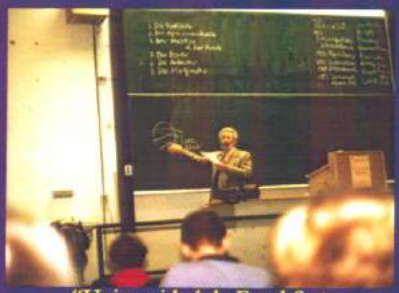
Por último, quiero reiterar mi espíritu de servicio, a fin de que los miembros de la comunidad que han asumido posturas antagónicas sepamos conculcar nuestros intereses particulares por el bien común de la institución. Por mi parte, me brindaré en esta función con un espíritu

universitario-comunitario concibiendo la rectoría, lo repito, como un puente, como un momento de responsabilidad para alcanzar el consenso racional de las diversas posturas, superando heridas inevitables que los enfrentamientos han producido, y que atribuyo a convicciones justificables y no a meros impulsos disolventes.

Queridos amigos, colegas maestros, estudiantes y discípulos, empleados y trabajadores, unamos nuestras voluntades y digamos de corazón:

¡Viva la Universidad Autónoma de la Ciudad de México!

¡Viva la UACM!



"Universidad de Frankfurt, última clase en 1992"

En conmemoración del quinto centenario de la invasión de América en 1492, el rectorado de la Universidad de Frankfurt invitó al autor de estas Lecciones universitarias (Vorlesungen) durante el semestre de otoño de 1992, ante la presencia de unos 200 estudiantes. Estas Lecciones cumplieron muchos objetivos. En primer lugar, se trataba de dar una nueva visión de la historia mundial de las culturas. En segundo lugar, criticar la visión eurocéntrica de la filosofía europea en general, y en especial de la Aufklärung y del romanticismo desde Kant hasta el Idealismo alemán. Hegel era el centro del debate.

Pero, en tercer lugar, se trataba de mostrar el origen de la modernidad europea en su apertura al Atlántico, que para evadir el sitio musulmán-otomano y siguiendo los pasos de los navegantes chinos se lanzaron hacia el Occidente, para originar así una nueva Edad del mundo. El 1492 –contra la opinión de muchos autores, entre ellos Toulmin o Habermas- era la fecha incial de la modernidad.

Europa originaba igualmente un mito fundacional: la centralidad y la superioridad de su propia cultura europea con respecto a todas las otras culturas de la Tierra. Desde su fundación la modernidad esgrimirá este mito irracional que nació en 1492.

Nacía simultáneamente la modernidad, el eurocentrismo, el capitalismo, el colonialismo periférico. El yo, el ego europeo, iniciaba así su camino dominador, como el fundamento ontológico práctico (el ego conquiro) del posterior ego cogito cartesiano.

Se muestran las fases o figuras (Gestalten) que el europeo fue transitando ante el otro americano, que diacrónicamente se oponen a los momentos en que los originarios pueblos del continente americano fueron descubriendo a los europeos, como en el caso de los aztecas. Dos visiones divergentes de el otro indiano para el europeo, de el otro europeo para los pueblos originarios del continente americano. Historia del impacto primero, ontológico, de las culturas euro-afro-asiáticas con las americanas: punto de partida de muchas historias divergentes.

EDITORIAL DOCENCIA
BUENOS AIRES - ARGENTINA

LATINOAMERICA 200 AÑOS

Biblioteca Testimonial del Bicentenario