

Enrique Dussel

AUTOPERCEPCIÓN INTELECTUAL
DE UN PROCESO HISTÓRICO

El propio E. Dussel recorre las etapas e ideas más importantes que han contribuido a la formulación de una Filosofía de la Liberación y a sus mediaciones categoriales.
Cronología y bibliografía

*EN BÚSQUEDA DEL SENTIDO (ORIGEN Y
DESARROLLO DE UNA FILOSOFÍA DE LA
LIBERACIÓN)*

Enrique Dussel



Esta autobiografía es sólo reconstrucción como donación retrospectiva de sentido de la «obra», del «texto» del autor. Por lo tanto siempre es parcial, comprometida, ya que es la visión, en el recuerdo que se va recreando en el presente (y sobre todo en los proyectos actuales y futuros del presente), del sujeto sobre «su propia obra» (y no «como sujeto»). Por ello, se buscarán algunos elementos para la descripción autobiográfica que puedan dar razón de la elaboración racional de la obra (y del texto) del sujeto que se reconstruye en su autobiografía; obra (texto) que denominamos desde hace años Filosofía de la Liberación -tengo conciencia de haberla denominado así, en el claro oscuro de la conciencia y el inconsciente, entre 1969 a 1970, cuestión que otros compañeros componentes originarios del movimiento esclarecerán por su parte.

Dividiremos el continuo del devenir de mi subjetividad, como punto de referencia de un observador unilateral (ya que es «mi» visión de las cosas), en algunas fechas, que puedan englobar ciertos períodos (del contexto y biografía), discontinuidad que va encaminada ella misma a dar sentido a la obra (texto). Son límites en el tiempo y en el espacio, en la realización de ciertas prioridades, tareas, proyectos, obras, textos. Los «textos» son como los residuos, productos, «cosas» más o menos alienadas y alienantes, devenidas autónomas de mi subjetividad por

medio del trabajo cotidiano de su objetivación por escrito (gracias a la máquina de escribir hasta hace poco), de experiencias subjetivas inefables, incommunicables en su identidad última, en el misterio de la subjetividad ante ella misma, y en parte comunicadas a pesar de todo en innumerables acciones, pasiones, sufrimientos, entusiasmos y compromisos militantes, en los más diversos horizontes, en frecuentes conversaciones, discusiones, conferencias, cursos, que se conservan, y frecuentemente se borran de la memoria de mis coetáneos, contemporáneos, pero que fue y es lo mejor de mi «obra», praxis, comunidad de acción. Esos períodos espacio-temporales no son abstractos. Al cambiar el «lugar» cambia el contexto, y como la filosofía para mí es pensar una realidad concreta (aunque deba elevarse hasta sus últimos fundamentos o supuestos), al cambiar el lugar geográfico-político, histórico-social, cambia necesariamente la temática filosófica y se desarrolla (con continuidad) en alguno de sus posibles aspectos.

Debo arriesgarme a comenzar un texto más, pero ahora *sobre* los otros textos-obras filosóficos míos. En realidad es una tarea imposible, si se pretende alcanzar una «objetividad» transparente. Por el contrario, si en algo vale este texto es, estrictamente, porque es «subjetivo» -y como tal un testimonio proferido por ese testigo que soy yo mismo.

1. DE LOS PRIMEROS PASOS AL ESTUDIANTE DE FILOSOFÍA (1934-1957)

Nací en un pueblo del que García Márquez hubiera podido escribir de nuevo *Cien años de soledad*. Se llamaba La Paz (en la época colonial Colocorto), de la provincia de Mendoza en Argentina. Había sido un próspero pueblo por su producción de trigo en el siglo XVII, pero habiéndose secado el río Mendoza en nuestra región (las lagunas de Guanacache tenían en otra época abundantes pescados; mientras que en mi niñez mi padre cazaba sólo algunos patos en los restos de efímeros barriales) la zona se había transformado en una estepa desértica que dependía del agua que por porosos canales de tierra llegaba desde las lejanas montañas. Por ello, toda la producción era de riego. Las frescas aguas marrones arcillosas corrían por «acequias» y canales donde nos bañábamos y nadábamos a escondidas. Comíamos las turgentes uvas de las viñas, los duraznos todavía cálidos de los frutales, las frutillas (fresas) que escarbábamos de la tierra con las manos. Años felices de una infancia entre caballos, bodegas con olor a vino, campesinos tostados por el sol.

Mi padre, médico, que había estudiado en Córdoba

desde 1920, dos años después de la «Reforma de Córdoba», el más importante movimiento estudiantil-político de América Latina, era un positivista, agnóstico, venerado por el pueblo. Era un médico a la antigua. A todas las horas del día y aun durante toda la noche llegaban sus enfermos. Recuerdo siempre como llegaba la gente para consultarlo en la noche, a la madrugada, no tenía hora para sí. Cuando terminaba el camino o la huella de tierra para el auto seguía a caballo; entraba en los ranchos más perdidos del desierto, los más pobres, aunque no pudieran pagarle nada; con sus manos dio a luz a todos los niños de la región durante quince años; fundó la clínica social del pueblo; en ella ejercía la cirugía; tenía un «ojo clínico» natural. Era un honor ser su hijo. Su familia, alemana, era gente de trabajo, seria, sencilla, con sentido social. Mi bisabuelo, Johannes Kaspar Dussel, originario de Schweinfurt an Main, socialista y luterano, había llegado a Buenos Aires en 1870, y fabricado con sus manos los muebles de la primera Casa del Pueblo de América, con el grupo *Vorwaerts* del Partido Socialista, en la Avenida de Mayo.

Mi madre, de familia italiana, era una militante católica con sentido social. Mi abuelo materno, Domingo Ambrosini, de una familia de la región de Génova y Trieste era un hábil comerciante. En mi pueblo, mi madre era la responsable de las obras de la iglesia, fundadora del club de tenis, presidenta de la asociación de las madres de la escuela; en todo estaba presente. Mujer activa, optimista, que sentía, de todas maneras, el haber dejado la gran capital (era originaria, como mi padre, de Buenos Aires, pianista, profesora de francés) para hundirse en un pueblito del desierto. De ella heredamos, los primeros tres hermanos, su espíritu de compromiso social, político, crítico.

La Paz era un pueblo pobre. Fuera de unas pocas cuadras, con calles de tierra, las chozas de los campesinos, paupérrimos, me dieron desde siempre la experiencia del sufrimiento, de la miseria, de la dificultad del pueblo. Más, cuando la sequía, en el calor sofocante del verano, con el polvo que levantaba el viento, lo transformaba en un pueblo fantasma, como el de *Pedro Páramo*.

Soy entonces provinciano, de «tierra adentro» (en Brasil: «sertanejo»), de andar descalzo o a caballo; alguien que ama la tierra, el polvo, el agua de los canales, la sombra de los árboles, la gente, los campesinos... Nunca me he sentido extraño en mi pueblo; me alegro con él, lo observo, lo escucho, lo respeto... lo aprendí de mi padre, de mi madre en mis años de infancia.

Por ser de origen alemán, en 1940, en plena guerra europea, despidieron a mi padre del ferrocarril

inglés. donde era médico. Fue su posibilidad de especializarse. Partimos a Buenos Aires, la gran ciudad. Un choque inenarrable. Sin poder cavar la tierra, subir a los árboles, montar caballos. Todo era asfalto, baldosas, cemento. Odiábamos con mi hermano menor la ciudad; añorábamos el campo. Fue la escuela primaria. La revolución de 1943, que llevará a Perón al gobierno. Mi padre, liberal-conservador, estaba contra Perón. Perdieron las elecciones en 1945. El peronismo triunfó...

Retornamos a Mendoza, ahora a la capital (ciudad provinciana de unos trescientos mil habitantes, como una Albuquerque en Nuevo México en Estados Unidos, y muy semejante a las ciudades de Castilla por el clima). Años de profundas experiencias juveniles. La militancia en la Acción Católica, el andinismo (no el alpinismo) como formación del carácter (a los doce años ya había vencido el San Bernardo con más de 4.800 metros de altura, lo que me servirá en mi futura «experiencia europea» para atravesar en auto-stop toda Europa y el Medio Oriente). En plena adolescencia, a los quince años, una profunda experiencia de conversión a la responsabilidad para con el Otro. Visitábamos hospitales de niños deficientes mentales; leímos, devorábamos las obras de san Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, San Bernardo, pero integrado al compromiso social, gremial, político. Fui fundador, con otros compañeros, de la Federación Universitaria del Oeste (la FOU), presidente del Centro de Filosofía y Letras (CEFYL). Por huelgas que realizamos estuve preso con otros dirigentes de los movimientos estudiantiles contra Perón en 1954. Era una época de formación acelerada de una personalidad práctica, social, política, intelectual.

Entré en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo, donde había hecho igualmente en una escuela técnica agrícola el bachillerato (1946-1951) y había asistido durante cinco años a la Escuela de Bellas Artes, hasta 1954 (porque pensaba antes ser artista, arquitecto, para lo que siempre he sentido gran inclinación, y mi hija Susanne Christine ha como llenado ese vacío en mi vida, realizando ahora su doctorado en arquitectura en Berlín). Escribir posteriormente una «filosofía de la producción» (una «estética de la liberación») no me era algo extraño.

Era un momento muy particular de la historia de la Facultad de Filosofía. Dominaba la «tercera escolástica» (fueron mis profesores en Mendoza, entre otros, Ángel González Álvarez y Antonio Millán Puelles de la Universidad de Madrid, además, de un Mauricio López, que morirá después de torturado por la represión militar en 1976, Arturo Roig y Guido Soaje Ramos, mi profesor de ética). Este último, católico de derecha (hasta el presente), tenía una es-

pléndida formación filosófica. Nos exigía dominar el griego y latín, nos recomendaba estudiar el alemán (cursos enteros versaron sobre los fenomenólogos alemanes éticos; sobre Max Scheler, von Hildebrandt, etc.), aunque fundamentalmente Aristóteles y Tomás de Aquino. Durante cuatro años (desde el segundo de mi carrera) cursé ética con Soaje Ramos. Fue la vértebra de mis estudios; lo fue la ética y lo sigue siendo. Creo que conozco los clásicos, en sus lenguas, y en detalles bien precisos.

Como decía, leíamos Platón y Aristóteles en griego, Agustín o Tomás en latín, Descartes o Leibniz en francés, Scheler o Heidegger en alemán. Por mi parte, seguidor democrático de Jacques Maritain -contra el fascismo derechista de alguno de nuestros profesores-, conocí pronto a Emmanuel Mounier.

Junto a la fundación de la Democracia Cristiana (¡pecados de juventud!), la militancia católica, y la lucha gremial, los estudios apasionados llenaban todas las horas de mi vida juvenil. Un sentido de la pobreza subjetiva me hizo presentar mi candidatura en los terciarios franciscanos. Terminando mis estudios de filosofía (cinco años) en septiembre de 1957, y como había conseguido una beca para estudiar en Madrid, comenzaba una nueva etapa apasionante de mi vida. Tiempo después recibí una medalla de oro por el mejor promedio de mi promoción en Mendoza. Me extrañó, ya que con tantos compromisos políticos, gremiales y de otro tipo, había estudiado, es verdad, pero no había para nada intentado tener un «buen promedio».

La mentalidad «colonial» latinoamericana me exigía, me coaccionaba casi, a deber realizar la «experiencia europea». Era, de hecho, la primera generación de posguerra que podía hacer esto (algún compañero me había anticipado en dos años). Ninguno de mis maestros había ido a Europa a estudiar -no pudieron hacerlo durante la guerra y en la inmediata posguerra. No teníamos contactos por nuestros profesores ni con Francia ni Alemania. Estados Unidos estaba completamente fuera del horizonte del Cono Sur latinoamericano. Había entonces que comenzar por España.

2. DEL DOCTARADO EN LA COMPLUTENSE DE MADRID A LA EXPERIENCIA DE ISRAEL (1957-1961)

Salía del puerto de Buenos Aires en un barco de la compañía «C» (cuatro veces atravesaría el Atlántico por barco). Permanecí en la popa hasta altas horas de la noche. El barco se fue internando en el Río de la Plata. En el atardecer las luces de Buenos Aires se fueron alejando. Sabía que me ausentaba por mucho

tiempo. Mi beca era por un año. ¡No sabía, sin embargo, que no regresaría sino diez años después! Como el barco en el que crucé el Atlántico, levanté ancla, y la mantendría en alto hasta que fuera necesario. Era alguien completamente libre que iba en búsqueda de su proyecto. Nada me ataba al pasado. El futuro era absolutamente incierto pero estaba decidido a discernirlo y construirlo con claridad.

Buenos Aires, Montevideo, Santos, Recife... todo un descubrimiento instantáneo y sorprendente de América Latina. El Brasil afroamericano, ¡una novedad absoluta! Después, Dakar en Senegal, el mundo bantú...; después la Casablanca musulmana en Marruecos, el mundo árabe oriental (que con los años habría de conocer y admirar desde Marraquesh a Egipto, la India... y hasta la isla de Mindanao en Filipinas). ¡Todo de pronto y en un viaje de veinticuatro días, con veinte personas en un solo camarote -porque era el pasaje más barato que pude comprar-! Toqué a una América Latina y a un Tercer Mundo que me habían *sido absolutamente desconocidos*. Yo deseaba con pasión ir a Europa, y yendo hacia ella había ya descubierto, *para siempre*, el mundo periférico que había estado antes fuera de mi horizonte.

Barcelona, el puerto, el tren a Madrid, el Colegio Guadalupe donde vivían doscientos estudiantes de todos los países latinoamericanos. Ahora América Latina tenía rostros diversos, nombres, vidas, amistades. En Madrid descubrí a América Latina y se desarrolló una experiencia no sospechada con anticipación: no era europeo (y el español, aunque «de segunda» en esa época, sí lo era), sino latinoamericano.

La universidad madrileña, en tiempos de Franco, no era superior a la de Mendoza. Tomé las clases de López Aranguren como profesor de ética, los cursos esporádicos de Zubiri, Laín Entralgo o Julián Marías. Cumplí con los cinco cursos exigidos para el doctorado (notas máximas en todas ellas, sin dificultad). En junio había trabajado duro, aprendido poco. Había escrito una tesis para la reválida en Madrid: *Problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles*.¹ Presenté otro trabajo para ganar un premio de investigación en el Colegio Guadalupe de Madrid: *El bien común en la Escuela Moderna Tomista o la Segunda Escolástica del siglo XVI*.² Para ello me trasladé a Salamanca.

Con cien dólares que me envió mi padre para ir a un campo de trabajo en Alemania, partí mochila en hombro en auto-stop hacia París (donde tenía una beca para estudiar francés en el Instituto Católico). En Montmartre cambié de rumbo. En vez de Alemania me iría a Israel, a buscar en el Oriente el origen de América Latina. Durmiendo en el suelo, pidiendo

para comer, de París a Bruselas, de allí a Freiburg (donde caminé con Norberto Espinosa, compañero y filósofo mendocino que pudo seguir algún seminario de Heidegger, en las laderas del Schwarz Wald), al San Gotardo, Florencia, Bolonia, Roma, Nápoles. Con un pasaje de cuarenta y seis dólares en la borda de un barco turco, navegué de Nápoles a Beirut. Allí recuerdo la Plaza de los Mártires, el barrio de Babtuma en tiempos de la guerra sirio-libanesa. De Beirut a Damasco, en auto-stop, oyendo balas a corta distancia, y siendo transportado por camiones de guerra. De Damasco, de la enorme mezquita, de las murallas del Pablo de Tarso, a Ammán. De Ammán por el desierto (que a veces me hacía recordar mi La Paz de la infancia) a Jerusalén. Dos meses en la Jerusalén árabe. Por fin, Israel, de Jerusalén a Tel-Aviv, a Haifa, a Nazaret. Allí hice conocimiento de Paul Gauthier, un obrero y sacerdote francés. Me invitó a regresar cuando terminara mi doctorado en Madrid. Un mes de trabajo manual en el *shikún* (cooperativa) árabe. La violencia de la pobreza, del rudo trabajo manual, del calor del desierto. Experiencias fuertes, definitivas, profundas, místicas, carnales...

De retorno a España por Tel-Aviv, Marsella, Toulouse, Madrid, debí acelerar la tesis doctoral para retornar a Israel. La tesis que deseaba defender intentaba dar la razón a Jacques Maritain, el autor del *Humanismo integral*, y que nos había inspirado en las luchas universitarias del movimiento llamado «Humanista» en Argentina. Quería defender su posición en la controversia con Charles de Koninck, profesor de Laval (en Canadá) y tomista conservador. Luchaba contra corriente al exponer una filosofía política donde se proponía la democracia y la primacía de la persona en una sociedad corporativista como la España en época de Franco. Sin embargo se me respetó, y mi tesis sobre *La problemática del bien común*, desde los presocráticos hasta Kelsen, se abrió camino. Tres gruesos tomos,³ presentados en abril de 1959. Decía en su primera página, como recuerdo de la experiencia de Israel:

Bienaventurados los pobres...⁴

Sólo deseo recordar que la primacía del bien común, el de la sociedad, se jugaba para Maritain en el nivel de lo que él denominaba el «individuo». Por el contrario, la «persona» sobrepasaba al bien común, y éste debía subordinarse a aquella. En ese momento, sin embargo, proponía un «comunitarismo» (desde la primacía del bien común), un «pluralismo» (en cuanto a la distribución de los bienes producidos en común) y un «personalismo» (en cuanto a la realización concreta de cada persona particular). Era como un presagio o un comenzar a vislumbrar lo que con

posterioridad llamaría la «exterioridad» del Otro (la «persona») con respecto a la «totalidad» (el sistema social de los «individuos»).⁵ Había echado un cierto fundamento a una filosofía política personalista, que sólo comenzaba a organizarse.⁶

Defendida la tesis (con López Aranguren, Millán Puelles, entre los cinco profesores del tribunal), marché de inmediato a Israel, de Barcelona a Haifa (cuatro veces crucé el Mediterráneo en barco, cuyas costas conocí palmo a palmo, en el sur de Europa y el norte de África). El imperio romano comenzó a hacerse familiar, sus grandes piedras rectangulares de los caminos, de los templos, de las termas... en torno al Mediterráneo.

Los dos años de la experiencia israelita, carpintero de la construcción en Nazaret, pescador en el lago Tiberiades en el kibutz Ginosar, peregrino de toda Palestina (desde el monte Hebrón al norte hasta el kibutz En-geddi en el sur), estudiante de hebreo en el *Ulpán* (el curso de *Alef milím*) para el nuevo inmigrante (*olé jadash*), la vida de comunidad entre los compañeros árabes junto a Paul Gauthier, abrieron mi mente, mi espíritu, mi carne, a un proyecto nuevamente insospechado. Ahora no era sólo América Latina; ahora eran los «pobres» (obsesión de Paul Gauthier), los oprimidos, los miserables de mi continente lejano. Contándole la historia latinoamericana una de esas noches frescas en nuestra pobre barraca de la cooperativa de construcción hecha para trabajadores árabes que construían sus propias casas en Nazaret, me entusiasmé con un Pizarro que conquistaba el imperio inca con pocos hombres. Gauthier mirándome a los ojos me preguntó:

¿Quiénes eran en aquella ocasión los pobres, Pizarro o los indios?

Aquella noche, con una vela por toda iluminación, escribí a mi amigo historiador mendocino Esteban Fontana: «¡Algún día deberemos escribir la Historia de América Latina del otro lado, desde abajo, desde los oprimidos, desde los pobres!». Era 1959, antes de muchas otras experiencias. Esta era la «experiencia originaria» que se instalaba debajo de toda transformación epistemológica o hermenéutica futura. Fueron años de exclusivo trabajo manual, diez horas por días, entre pobres obreros cristianos palestinos de la construcción. Yo mismo era miembro de la *Istadrutz* (Confederación de los trabajadores en Israel), *tavzán gimel* (carpintero de «tercera» categoría), entre árabes oprimidos en Israel. Recuerdo a Bulos, sus cafés que bebíamos en profundo compañerismo en su caverna por casa; de Musa, en su choza donde dormimos vestidos, comimos pescado asado en las rocas... Infinita pobreza, inmensa profundidad de la sabiduría de un

pueblo explotado... pero milenario. El lugar, además, a hacía referencia a la *Achsenzeit* de Karl Jaspers, a los profetas de ese pueblo, a un tal Jesús de Nazaret, a e helenistas y romanos, a cristianos de Constantinopla, a las invasiones árabes, a las turcas, inglesas, israelitas... Tierra de muchas historias que se iban depositando en mi memoria... ¿Experiencia histórica, psicológica, intelectual, mística, humana... ? No lo sé. Lo que se es que después de dos años, cuando decidí que era necesario volver a Europa, era completamente otra persona, otra subjetividad, el mundo se había invertido... ahora lo vería para siempre *desde abajo*. Era una experiencia existencial de indeleble permanencia: definitiva.

Por ello en el «retorno» a Europa, al observar las altas cruces sobre los templos en Grecia, todo me pareció extraño. La visita minuciosa de Atenas (la esplendorosa visión desde junto a la *Dike áptera*, en la Acrópolis, hacia el golfo de Salamina), del Acro-Corinto, de las ruinas de Delfos recordando a Sócrates, del Monte Athos de los monjes cuasimaniqueos, de la Tesalónica centenaria, de la Stágira de Aristóteles entre las hermosas montañas verdes de Macedonia... se me manifestaron ahora existencialmente como extraños. Grecia, la que había estudiado como origen de la filosofía, había aprendido su lengua, había leído sus clásicos, pero, desde el Oriente, se había tornado extranjera. Para la reconstrucción de una filosofía latinoamericana era necesario «de-struir» el *mito* griego. Para comprender la cultura del pueblo latinoamericano era necesario partir de Jerusalén más que de Atenas. Jerusalén hablaba de la dignidad del trabajo, de la posibilidad de la revolución de los pobres; Atenas hablaba de la dignidad de los nobles libres, de la imposibilidad de la emancipación de los esclavos. De esta experiencia casi violenta, con matices fuertes, profundos, surgen mis dos primeras obras (que escribí en Francia de 1961 a 1964).

El humanismo helénico, mi primer obra escrita en 1961 (que será publicada por la Editorial de la Universidad de Buenos Aires en 1976, y que será sepultada hasta 1983 en las bodegas de la editorial, por la proscripción de mi nombre en editoriales y correo⁷ por la dictadura militar de Videla), retomaba mucho del material de mi tesis sobre los griegos, pero intentaba definir claramente las contradicciones insuperables de la experiencia cotidiana (la *Lebenswelt* helénica) que se reflejaban en su filosofía: el monismo (el «uno»: *tò én*) del ser (*tò éinai*), se manifiesta antropológicamente en el dualismo óntico (*tò ón*) del cuerpo-alma, y en la aporía ético-política del intentar alcanzar la perfección en la contemplación (*bíos theoretikós*) de manera individualmente aislada y fuera de la realización totalitaria de la *pólis*. Ética

del escapismo contemplativo antipolítico y del desprecio del cuerpo (de la sexualidad, de la mujer). La filosofía latinoamericana no debía arrancar desde la experiencia existencial griega (aunque la filosofía como método hubiera sido una invención griega). Había que distinguir entre la filosofía *como método* (griega en su origen) y la filosofía *como tema* (el que se piense con dicho método: por ejemplo, el tema de la realidad vivida desde la experiencia de la cultura semita o de la latinoamericana). Necesitaba encontrar puntos de apoyo «fuera» de la Modernidad-europea, que había secuestrado a Grecia como su pretendido origen, sin lo cual no era posible pensar filosófica y auténticamente desde América Latina. Era necesario partir de otra experiencia (*como tema*) que la griega.

En efecto, en *El humanismo semita* (escrito hasta 1964 en París, y publicado en la Editorial de la Universidad de Buenos Aires, en 1969), intentaba mostrar, en cambio, que la experiencia existencial de los pueblos semitas (desde los arcadios, babilónicos, fenicios, israelitas, cristianos o musulmanes) por partir desde más allá del ser, desde la Nada como Realidad creadora, permitía afirmar el monismo de carnalidad antropológica (la «carne», la *basar* hebrea, como la persona son «una», sin dualismo de cuerpo ni alma), de donde la ética supone como perfección la entrega ético-política del profeta en favor del pueblo hasta la muerte, para servir a los pobres, en justicia. Es una ética política de unidad antropológica, donde se afirma la corporalidad sexual, y por ello la mujer encuentra un lugar más adecuado. Martin Buber me ayudaba en aquel momento, entre otros. Todo partía del conocimiento de la lengua hebrea que había hablado en la vida cotidiana en mi estadía en Israel. Cuando debí examinarme en hebreo en París, hice mi examen con el Prof. Caselles hablando en hebreo; en una hora aprobé los tres cursos que debía cursar para obtener la licencia en estudios de la religión.

De retorno a Europa, entonces, de Grecia pasé a Yugoslavia, siguiendo el Danubio llegué de Belgrado a Viena, pasé a Alemania y me instalé en Francia, en París como punto de referencia. Comenzaba ahora la experiencia filosófica propiamente dicha

3. LA RECONSTRUCCIÓN DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO EN EUROPA HASTA LOS PRIMEROS AÑOS DE RETORNO EN AMÉRICA LATINA (1961-1969)

En París era el tiempo de la guerra de liberación en Argelia. Mis compañeros de estudio tenían la experiencia de haber sido soldados en las colonias fran-

cesas de ultramar. No eran provincianos como las generaciones posteriores; tampoco lo era su filosofía (como provinciana será la filosofía francesa posterior). Había muerto hacia poco Merleau-Ponty. Vivía Sartre. Por mi parte seguía los cursos de Ricoeur en La Sorbonne. Vivía en *rue de l'Harpe 26*, sexto piso, una habitación de tres por cuatro con baño común a muchas otras habitaciones (entre las avenidas Saint Germain des Près y Saint Michel, en Saint Severin, en pleno Barrio Latino). Trabajé de bibliotecario universitario durante dos años -allí me enteré de cuanto libro había en Francia y Europa; un trabajo de «rata de biblioteca» sumamente útil para el proyecto que comenzaba a bosquejarse. Mis tres primeras obras (las dos nombradas y *El dualismo de la antropología de la cristiandad*, escrita hasta 1968, y publicada en 1974) hubieran sido imposible sin la impresionante bibliografía de la que disponía gracias a mi trabajo.

Mi primer descubrimiento fue la fenomenología, gracias a la lectura atenta de Merleau-Ponty, *de La fenomenología de la percepción*, y del Husserl traducido por Ricoeur al francés. Pero, al mismo tiempo, descubrí al personalismo-fenomenológico del mismo Ricoeur. Ahora eran *Historia y Verdad* y su obra de ese año 1961: *La simbólica del mal*.⁸ Todo esto me permitió comenzar a cambiar mi horizonte categorial. Una transformación difícil, dura, exigente. El proyecto latinoamericano iba tomando forma. En ese momento, en París, meditaba lo que indicaba el filósofo mexicano Leopoldo Zea en su obra *América en la historia* (1957), en el sentido de que América Latina estaba fuera de la historia. Era necesario, desde su pobreza, encontrarle un lugar en la Historia Mundial, descubrir su ser oculto, reconstruir la historia de otra manera para «encontrarnos un lugar».

Mientras tanto, en 1963, obtuve una beca y me trasladé a Maguncia, al Instituto de Historia Europea. En Munich conocí a Johanna, mi esposa. Mi primer hijo nacerá después en París y en Maguncia mi hija. Aquí complementé mi formación con estudios de historia. Así surgió la idea de realizar un doctorado en historia en La Sorbonne -bajo la dirección de Joseph Lortz en Maguncia y de Robert Ricard en París. Comencé a practicar, no sólo la filosofía (y la ciencia de la religión que venía cursando en el Instituto Católico, y cuya licencia en ocho semestres finalizaría en 1965), sino también la historia. Era un proyecto de historia empírica latinoamericana, que posteriormente presentaría como tesis doctoral en París: *El episcopado latinoamericano, institución misionera en defensa del indio* (1504-1620).⁹ Esta investigación me llevará durante tres

veranos a Sevilla, a trabajar en el Archivo General de Indias, y a comenzar a desarrollar cierta pericia en la ciencia histórica. Era, como lo habíamos descubierto en Nazaret, el comienzo de una historia escrita desde los pobres, desde el indio americano. Él era el criterio de juicio sobre la labor de tal o cual agente histórico.

En 1964 habíamos organizado, con estudiantes latinoamericanos que vivían en toda Europa, una «Semana Latinoamericana» -que posteriormente fue publicada en *Esprit*.¹⁰ Personalmente le pedí a Ricoeur que hablara sobre «Tâches de l'educateur politique». Entre otras cosas nos dijo:

Me parece que una de las tareas mayores del educador hoy consiste en integrar la civilización técnica universal con la personalidad cultural, tal como la he definido más arriba, con la singularidad histórica de cada grupo humano.¹¹

Estas propuestas fueron tomadas por nosotros muy en serio. Eran un proyecto filosófico-político generacional.

En 1965, en Münster, escribía el pequeño libro sobre historia de la Iglesia latinoamericana (que en realidad era el horizonte de comprensión de mi tesis sobre el tema en La Sorbonne con Robert Ricard), 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.¹²

También en 1965 publicaba en la *Revista de Occidente* un artículo programático: «Iberoamérica en la Historia Universal». ¹³ Si se lo lee hoy atentamente se podrá comprender que allí ya se encontraba, *ab ovo*, todo el proyecto posterior. Sin embargo, el mundo amerindio no tenía hasta entonces un lugar propio (esto sólo lo alcanzaré en 1966, en el corto semestre de un curso en la Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia, como viaje anticipado, como un primer aterrizaje en Argentina).¹⁴

En efecto, como profesor de filosofía e historia de la cultura en Resistencia (Chaco, Argentina), escribí un curso completo, todavía inédito, sobre *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*,¹⁵ donde desarrollé íntegramente una visión hermenéutica de Amerindia desde el Asia, en nuestra primera historia (protohistoria) y ahora sí descubriendo su lugar en la Historia Universal. Y desde Europa, desde las invasiones indoeuropeas y semitas hasta el origen de la modernidad: 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»¹⁶ (como puede verse tenía el mismo título que el curso que había dictado en la Universidad), fue como una declaración hermenéutica de principios. Describía el cómo la «civilización» universal técnica (en el lenguaje de Ricoeur), impactó a las culturas prehispánica, para ir constituyendo el «núcleo ético-mítico» de la cultura latinoamericana como todo, y desde ella las historias culturales «nacionales».

Regresé definitivamente a Argentina en marzo de 1967. Con materiales acumulados durante años en Europa. Escribí ya de regreso en Mendoza, como profesor adjunto en Antropología y después titular en Ética (en la Universidad Nacional de Cuyo), en 1968, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*,¹⁷ 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 (en aquella Covadonga del 718) a la conquista de América (desde el 1519 en México). Se trataba del «choque» de civilizaciones, de culturas, de visiones del mundo (desde los semitas en el mundo helenístico al comienzo del cristianismo, como propedéutica del «choque» que realizarán las cristiandades europeas modernas para constituir el mundo periférico colonial).

Era justamente este «choque» entre dos «mundos», el europeo y el amerindio (caribe, azteca, chibcha, inca, etc.) la que veníame preocupando. Era el enfrentamiento asimétrico entre dos «mundos», con la consiguiente dominación del uno sobre el otro; con la destrucción del mundo amerindio por la conquista en nombre de la Modernidad. Todo esto pondrá 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).¹⁸

Como transición hacia una nueva etapa, venía efectuando unos seminarios de historia de la filosofía. Todo ello se concretó en *Para una de-estructura de la historia de la ética*.¹⁹ Los tomos II y III de esta historia nunca fueron escritos (aunque existe el material para su redacción). En este momento, igualmente, en un seminario sobre la dialéctica de Hegel, desarrollé los fundamentos del discurso ontológico.²⁰ También dictaba clases de filosofía en una Escuela de Periodismo, las que quedaron escritas y sin embargo inéditas.²¹

4. SOBRE EL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN (1969-1976)²²

La situación política desmejoraba a finales de la década del sesenta.²³ Los alumnos exigían a los profesores mayor claridad política. La dictadura del general Onganía en Argentina tenía cada vez mayor oposición entre 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).

En una reunión interdisciplinaria con sociólogos en Buenos Aires escuché hablar por vez primera sobre la «teoría de la dependencia». Esta teoría hacía su camino, mostrando la asimetría económica Centro-Periferia, la dominación del Norte que condicionaba el subdesarrollo del Sur. Fals Borda publica *Sociología de la Liberación* en Colombia; Augusto Salazar Bondy da a conocer *¿Existe una filosofía en nuestra América?*,²⁴ donde liga la imposibilidad de una filosofía auténtica a la situación estructural de neocolonias dominadas. Estábamos dictando un curso de *Ética ontológica* en la línea heideggeriana (del «último Heidegger») en la Universidad Nacional de Cuyo, cuando en grupo de filósofos descubrimos la obra de Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*. Mi ética ontológica se transformó en *Para una ética de la liberación latinoamericana*,²⁵ el tránsito se sitúa exactamente entre el capítulo 2 y el 3. En los dos primeros capítulos venía exponiendo una ética ontológica (inspirada en Heidegger, Aristóteles, etc.), la «vía corta» de Ricoeur. El capítulo 3 se titula: «La exterioridad metafísica del Otro».²⁶ ¿Por qué Levinas?

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-rnzasas, burguesía nacional-clase obrera y pueblo); en el plano erótico (varón-rnrujer); en el plano pedagógico (cultura imperial, elitaria, *versus* cultura periférica, popular, etc.); en el plano religioso (el fetichismo en todos los niveles); en el nivel racial (la discriminación de las razas no-blancas), etc. Esta «experiencia originaria» -vividada por todo latinoamericano aun en las aulas universitarias europeas de filosofía-, quedaba mejor indicada en la categoría de *Autruí* (otra persona como Otro), como *pauper*.²⁷ 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 «la estima de sí mismo (*J'estime de soi*)».²⁸ El oprimido, torturado, destruido en su corporalidad sufriente simplemente grita, clama justicia:

-¡Tengo hambre! ¡No me mates! ¡Ten compasión de mí!

El *origen radical* no es afirmación de sí-mismo (del *soi-même* francés, el *self* de un Charles Taylor), 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, proto-palabra todavía no articulada, que es interpretada en su sentido por el que tiene conciencia ética. Indica simplemente que alguien sufre y que desde su dolor lanza un alarido, un llanto, una súplica. Es la «interpelación» originaria.²⁹ Alguien puede tener «une réponse responsable à l'appel de l'autre»³⁰ -es toda la cuestión de la «conciencia ética».³¹ Pero, opino, el «sí-mismo» 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 responsabilidad o el «tomar-a-cargo-al-otro» es *a priori* a toda conciencia refleja. Se responde responsablemente ante el miserable cuando ya nos ha «tocado». El sí-mismo (*soi-même* o *self*) se auto-comprende reflexivamente como valioso en el «acto de justicia» hacia el Otro como respuesta y en cumplimiento del acto de solidaridad o servicio (el *habadáh* semita) exigido antes por el Otro. Heidegger no logra superar el horizonte del «mundo», aunque lo intenta; Ricoeur permanece moderno bajo el imperio del *soi-même* como origen. Levinas nos permitió situar al *Autruí* como origen radical de la afirmación de la «comprensión del ser» o del «sí-mismo». La Filosofía de la Liberación había accedido, en los finales de la década del sesenta, a aquello a la que Heidegger se refiere como «el ámbito (*Gegned*)», o 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».³² La anterioridad del Otro que interpela constituye la posibilidad del «mundo» o 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 Levinas.

Pero no era sólo Levinas, 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.³³

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 del 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.³⁴ El Otro estaba «más-allá-del-Ser», y en esto coincidían Levinas, 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*)»,³⁵ creador desde la Nada, posición metafísica que se encuentra presente también en Marx.³⁶

Años después, en una retractación, bajo el título de «Más allá del culturalismo»,³⁷ criticaba mi posición anterior al 1969 bajo la denominación de «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 «harnbriento» 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 puede comprar, o de una cultura que no puede expresarse).

Pero bien pronto el propio Levinas no pudo ya responder a nuestras esperanzas.³⁸ Nos mostraba cómo plantear la cuestión de la «irrupción del Otro»; pero no podíase construir una política (erótica, pedagógica, etc.) que poniendo en cuestión la Totalidad vigente (que dominaba y excluía al Otro) pudiera construir una *nueva Totalidad* institucional. Esta puesta en cuestión crítico-práctica y la construcción de una nueva Totalidad era, exactamente, la cuestión de la «liberación». En ello Levinas no podía ayudarnos. El tomo II de *Para una ética de la liberación lati-*

*noamericana*³⁹ enfoca esta problemática. Nos deparó muchas novedades -y la exigencia de constituir «nuevas» categorías en la historia de la filosofía,⁴⁰ y, sobre todo, la necesidad de desarrollar una nueva «arquitectónica». La primera de dichas categorías a la que debimos poner toda nuestra atención fue a la de «Totalidad»⁴¹ en un mundo oprimido. La ontología es un pensar el fundamento, el ser *de la Totalidad vigente*. El pro-yecto (*Entwurf* ontológico heideggeriano) del sistema vigente justifica la opresión del oprimido y la exclusión del Otro. Poco a poco se vislumbró la utopía (*ouk-tópos*: «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*⁴² es el origen de la posibilidad de la negación de la negación dialéctica (esto es lo que denominé el «método analéctico» o de «afirmación originaria» del Otro).⁴³ Habíamos tratado, de manera explícita, toda la problemática del «pasaje» dialéctico (desde un momento afirmativo de la alteridad: «analéctica») de la Totalidad establecida hacia una Totalidad futura por construir gracias a una «praxis de liberación». En el tiempo intermedio, entre ambas Totalidades, reina la creatividad, la referencia a las exigencias del cumplimiento de los derechos del Otro, como otro que toda Totalidad vigente; el tiempo de la ética de la liberación.

Posteriormente, tocó la tarea de internarnos por niveles más concretos; eran los tomos III, IV y V de la *Ética*. Era necesario ascender del nivel abstracto de las categorías tales como Totalidad, Alteridad, praxis de liberación en general, a Totalidades más complejas, concretas. La mediación, el momento de «pasaje» de la abstracto a lo concreto fue una «Histórica»: un situar dentro de la historia mundial el hecho del mundo periférico.⁴⁴ Por ello en el capítulo VII tratamos la problemática de «La erótica latinoamericana»;⁴⁵ en el capítulo VIII: «La pedagógica latinoamericana»;⁴⁶ en el capítulo IX: «La política latinoamericana»;⁴⁷ y en el capítulo X: «La arqueológica latinoamericana».⁴⁸ 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 posteriormente: 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, el Otro humano que es como la huella en las arenas del Otro infinito, negado por la fetichización de la Totalidad afirmada ateísticamente en la negación del Otro, etc.); 2) la negación de la Totalidad desde un pro-yecto de liberación (del machismo, de la ideología dominante, del sistema político-económico opresor, el ateísmo de la Totalidad fetichizada; esta última, posición de Marx), y 3) el proceso de la praxis de liberación en vista del pro-yecto antedicho (describiendo los niveles de la praxis y del *ethos* liberación: del feminismo, de la pedagogía de la liberación, de una política y económica constructoras de un nuevo orden, del culto al Infinito como servicio subversivo de justicia). Toda esta temática, *nunca tratada así en las éticas europeas* que conozco, nos pennitieron reflexionar sobre nuevos problemas, que eran los que nos acuciaban (y exigían nuevo horizonte categorial y arquitectónico).⁴⁹

En la «erótica latinoamericana», planteaba, por primera vez (al menos en nuestro conocimiento) en la filosofía latinoamericana, al comienzo de los setenta, de manera filosóficamente sistemática, la cuestión de la liberación de la mujer (en la Periferia mundial: la india, la mestiza, la mujer de pueblo, pobre... triplemente oprimida [como mujer, como clase oprimida, como nación colonial]). En ese entonces, para dar razón al feminismo, optamos, ontológicamente, por una lectura negativa de Freud; es decir, Freud propondría un diagnóstico machista o patriarcalista de la realidad femenina: «genitalidad masculina o castración [...] Lo masculino comprende el sujeto, la actividad y la posesión del falo. Lo femenino integra el objeto y la pasividad. La vagina es reconocida ya entonces como albergue del pene»,⁵⁰ Si esta fuera la definición de la sexualidad en cuanto tal, Freud sería un patriarcalista. Pero... si esta fuera el diagnóstico del machismo cultural que produce las patologías femeninas, entonces, sería exactamente una visión antipatriarcalista o crítica del machismo.⁵¹ La Totalidad machista oprime a la feminidad, a la mujer. Allí descubrimos, con gran entusiasmo, cómo la «lógica de la alteridad» daba grandes resultados novedosos -sin haberlo previsto. Si el Otro es «nada» para la Totalidad, la mujer es esa «nada». Como en la «nada» no puede haber ninguna diferencia, no puede haberla entre «mujer» pareja sexual y

erótica (del adulto-varón) y la «madre» (con respecto al niño-varón). No habiendo posibilidad de alguna diferencia en la «nada» entre madre y pareja-mujer, todo acceso a la «mujer» (madre-pareja) es siempre relación con la «madre», es decir, es incestuosa. Sólo la *afirmación* de la «distinción» de la alteridad del Otro (*afirmación* de la mujer como pareja «clitoriana-vaginal/falo» sexual por «distinción» de la mujer como madre en la relación «mamario/bucal», por ejemplo) es lo que permite diversificar el «cara-a-cara» erótico-sexual del varón-mujer (en el coito, por ejemplo), del erótico-pedagógico del niño-madre (en el mamar, por ejemplo). La «situación edípica» es patológica y procede de una totalización represiva de la Totalidad patriarcal machista, que niega la alteridad de la mujer en su positividad de sujeto, actividad, posesión de órganos «simbólicos» positivos de la eroticidad femenina.⁵² Nuestra erótica va mucho más allá que la de Merleau-Ponty, de Sartre, de W. Reich (con quien deberemos volver a dialogar, muy especialmente desde que hemos reconstituido el pensamiento de Marx) y aun de Cooper.

En la «pedagógica latinoamericana» traté toda la problemática de la pedagogía, los medios de comunicación, el problema cultural e ideológico, etc. El tema central es el Edipo reprimido y ahora ideológicamente dominado, la juventud domesticada, la cultura popular subalterna de los países coloniales del Sur. Se descubre al gran pedagogo de la Totalidad pedagógica burguesa: Rousseau; el Emilio huérfano, sin padre ni madre, sin cultura comunitaria previa cumple la currícula y el aprendizaje del burgués originario, bajo la autoridad de un preceptor autoritario. Por el contrario, Paulo Freire, el Rousseau del siglo XX, parte no de un huérfano sino de un miembro de una comunidad popular, con padre y madre, con familia, con cultura propia y «desde donde» el pedagogo «sirve» como horizonte crítico que toma en cuenta todo ese recurso⁵³ histórico para colaborar en la educación del sujeto individual y socio-político. La praxis de liberación pedagógica es comunitaria, popular, antihegemónica. Sistematizaba así filosóficamente la cuestión desde América Latina.⁵⁴

En la «política latinoamericana» la Filosofía de la Liberación enfrentaba su núcleo central; la cuestión más ardua. Debemos indicar que es esta parte del desarrollo arquitectónico que se ha transformado en el presente (1992) en el objeto de reflexión privilegiado. Escribiré en el próximo futuro una *Localización de una crítica de la razón política*, que deberá replantear lo que escribí en 1973 en el tomo IV de la política de la *Ética*. En efecto, en dicha fecha, en Argentina se vivía la experiencia del retorno del poder popular, con una cierta esperanza de una revolución

-aproximadamente como sería después el caso de Nicaragua. Es en ese horizonte de represión (recuérdese que el 2 de octubre de 1973 fui objeto de un atentado de bomba perpetrado por la extrema derecha del sindicalismo corporativista de los metalúrgicos, el «comando Ruci»),⁵⁵ y sin embargo de optimismo, que mi «política» refleja la situación concreta.⁵⁶ Es necesario leerla en *concreto*, de lo contrario se entiende poco. No es extraño que sea esta la parte más polemizada de mis obras. La crítica de «populismo», aunque a mi juicio infundado, se hizo sentir.⁵⁷

El tomo V de la *Ética* toca la problemática del «antifetichismo» (o una filosofía de la religión). Es un tema que he expuesto repetidamente.⁵⁸ En mi obra *Las metáforas teológicas de Marx*,⁵⁹ vuelvo sobre el tema.

Fueron años de muchas tensiones, de profundos compromisos, de un viajar incesante por América Latina (continente que atravesé frecuentemente).⁶⁰ Cuando aumentó la represión fui expulsado de la Universidad Nacional de Cuyo, en marzo de 1975, y se me condenó a muerte por «escuadrones» paramilitares. Dejé Argentina y comencé el exilio en la nueva patria: México. Aquí, durante algunos meses, sin mi biblioteca por encontrarse en Argentina -de memoria entonces-, redacté la *Filosofía de la Liberación*.⁶¹ Una época había terminado para mí. Comenzaba otra.

La *Filosofía de la Liberación* corresponde así a la etapa argentina. Se exponía el argumento en cinco partes. La arquitectónica se introduce por una «Histórica» (capítulo 1),⁶² para situar el discurso en el Tercer Mundo.⁶³ La «guerra sucia» de Argentina ponía al discurso filosófico su contexto geopolítico. El primer paso (capítulo 2),⁶⁴ era la descripción de las «categorías» (o metacategorías) abstractas («Proximidad» [la metacategoría práctica o ética por excelencia], «Totalidad», «Mediaciones», «Exterioridad», «Alienación» y «Liberación»). Todo ello podía aplicarse, en un segundo momento, en niveles prácticos de mayor concreción (capítulo 3:⁶⁵ la «Política» de liberación,⁶⁶ la «Erótica» de liberación,⁶⁷ la «Pedagógica» de liberación y el ámbito del antifetichismo). En un nivel aún más concreto, y en orden a describir las mediaciones de las relaciones prácticas, aparecen las «relaciones poiéticas» con la «naturaleza» (capítulo 4). Aquí las correcciones son mucho más importantes de edición en edición. En primer lugar, la «naturaleza» se transformará en «física» (cuestión etimológica). La primitiva «semiótica» se desdoblará en «semiótica» y «pragmática» (en especial en el diálogo con la Escuela de Frankfurt actual); la «económica» se coloca después de la «poiética» (la que se transformará en la «tecnológica»), y cobra ahora

todo su sentido. La «pragmática» y la «económica» son los momentos *prácticos* de las mediaciones *poiéticas* o productivas («semiótica» y «tecnológica»). Volveremos sobre estas cuestiones en *el parágrafo 6*. Por último, las cuestiones de método (capítulo 5), donde el asunto argumentativo central es la analéctica, no tuvieron correcciones hasta el diálogo con K.-O. Apel desde 1989.

5. DESARROLLOS DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN (1976-1989)

Mi exilio de Argentina lo interpreté como un paso adelante. No podía dejarme abatir. En San Antonio (Texas) me lancé a estudiar el inglés, que necesitaba hablarlo. En 1974 en Lovaina me había reunido con colegas de África y Asia. Comenzamos a pensar en un diálogo entre intelectuales de los tres continentes. Así, en 1976, nos reunimos en Dar-Es-Salaam (Tanzania), desde donde visité Adis-Abeba y El Cairo. Regresaría al África en años sucesivos a Ghana, Kenya (en tres ocasiones), Zimbabue (el África debajo del río Zambezi). Experiencia fundamental en la ampliación de mi comprensión de la historia. En 1977 organizamos un encuentro en Nueva Delhi (recorriendo toda la India; y posteriormente regresaría a ese maravilloso país en tres ocasiones, para impartir cursos y seminarios en Delhi, Bombay, Madurai, Madras, Cochin, etc.). No podré olvidar la impresionante experiencia de Varanashi o del Taj Mahal. De allí continué hacia Bangkok, Singapur, cuatro veces a Filipinas (hasta las islas Negro o Mindanao); desde Pekín y sus inmensas murallas hasta Tokio. Pero, además de América Latina siempre presente, me tocaba ahora comenzar el recorrido de muchas universidades norteamericanas (donde enseñaré durante un semestre completo en Notre Dame University, California State University, Union Theological Seminary, Vanderbilt University, Loyola University de Chicago, Duke University, y decenas de conferencias en otras universidades). Al imperio del norte era necesario conocerlo por dentro. En italiano dictaré conferencias en muchas regiones de Italia, desde Sicilia hasta Génova. Mientras tanto, gracias a los sucesivos Congresos Internacionales de Filosofía Latinoamericana de la USTA de Bogotá nació la Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL), reconocida en el Congreso Mundial de Brighton en 1988 como miembro oficial de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía (la FISP de Friburgo). México estaba cerca de Cuba y Nicaragua, revoluciones que apoyé por todos los medios que tuve (en especial por la crítica filosófica del marxismo

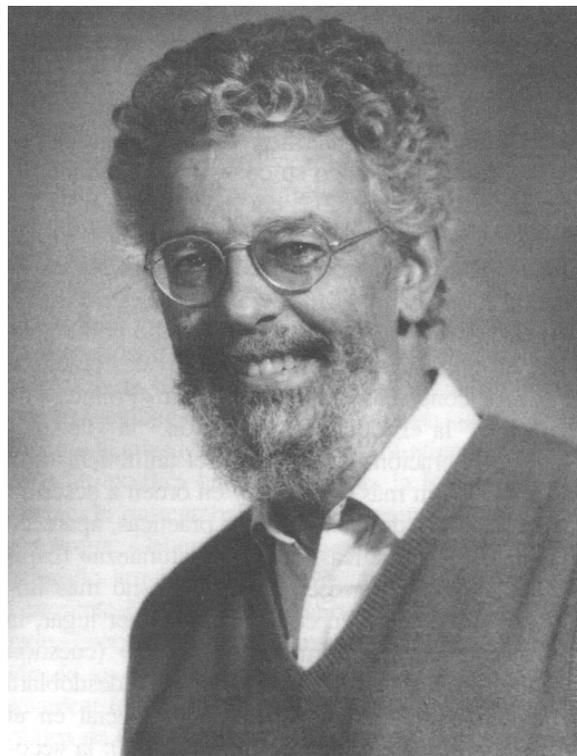
dogmático desde una relectura apretada y diferente de Marx «mismo»). Fueron años no sólo de reflexión, sino de expansión de la Filosofía de la Liberación. La represión cercana de Argentina dejó lugar a la responsabilidad de elaborar una filosofía para el Tercer Mundo, el Sur, la Periferia del mundo explotada y empobrecida.

Como hemos dicho más arriba, y con posterioridad de la obra *Filosofía de la Liberación*, en México, me fue necesario clarificar las ambigüedades que la Filosofía de la Liberación había dejado sin contestar en su primera etapa. Entre los filósofos de la liberación (la mayoría de ellos fueron perseguidos en las universidades argentinas por el militarismo, neoliberal y «modernizador» desde 1976, lo cual prueba al menos el grado de compromiso histórico que el movimiento había logrado),⁶⁸ los hubo que apoyaron posteriormente a la derecha peronista, llegando a posiciones nacionalistas extremas;⁶⁹ otros retornaron a la hermenéutica de la simbólica popular,⁷⁰ sin considerar las determinaciones institucionales políticas y económicas del pueblo empobrecido, y sin poder evitar las ambigüedades populistas; los más debieron guardar silencio⁷¹ (con censura externa e interna). Como hemos indicado arriba, la cuestión política del «populismo» se tornó central. Era necesario clarificar las categorías «pueblo» y «nación» (como lo «popular» y «nacionalista»), para evitar la posición derechista, fascista, pero al mismo tiempo se debía no caer en la «falacia abstractiva» del marxismo althusseriano clasista o del pensamiento analítico anglosajón, ambos en boga. Fue así que comencé a internarme en Marx para aclarar dichas ambigüedades.⁷² Esto me alejaría por años de la empresa filosófica de fundamentación, de hermenéutica (a lo que volvía por momentos, descubriendo ahora más claramente las *asimetrías* existentes).⁷³

Una primera advertencia. El acceso sistemático a Marx que comencé en la segunda parte de la década del setenta en México se debió a cuatro hechos. En primer lugar, por la creciente *miseria* del continente latinoamericano (que no ha cesado de empobrecerse, hasta llegar a la epidemia de cólera como fruto de la contaminación, marginalidad y desnutrición acelerada de la mayoría del pueblo latinoamericano). El «pobre», en la «exterioridad» del sistema de producción y distribución, es un «hecho» más brutal que nunca (desde 1968 a 1992). En segundo lugar, para poder efectuar una *crítica del capitalismo* causa de una tal pobreza, aun antes de que, aparentemente triunfante en el Norte (más desde noviembre de 1989), se mostrara que fracasa en el 75 % de la Humanidad: en el Sur (Africa, Asia, América Latina).⁷⁴ En tercer lugar, porque la Filosofía de la Liberación debía desplegar

una *económica* y política firmes -para posteriormente afianzar también la pragmática, como subsunción de la analítica. En cuarto lugar, porque para poder superar el «dogmatismo» (marxista-leninista) en los países socialistas (y había comenzado a tener muy frecuentes contactos en Cuba, Alemania Oriental y la Unión Soviética, en las Academias de Ciencia) era necesario leer directa y seriamente a Marx mismo,⁷⁵ para afianzar la izquierda latinoamericana.

En la tarea de reconstrucción radical del pensamiento de Marx, era necesario, en lugar de estudiar a los comentaristas europeos de nuestro autor, imponerse la paciente tarea de releer íntegramente, desde la situación de «dependencia» latinoamericana, y en seminario, toda la parte teórica de la producción del mismo Marx (es decir, los tomos de la obra de Marx de 1857 a 1882, incluidos en la sección II del MEGA)⁷⁶ Mi primera constatación fue descubrir el abandono del estudio serio, íntegro y creador que habían sufrido las investigaciones sobre Marx por parte de los «grandes» filósofos europeo-norteamericanos (en los últimos años no se ha leído seriamente a Marx).⁷⁷ Algunos «marxeólogos» editaban demasiado lentamente sus obras --en el Instituto Marxista-Leninista, tanto de Berlín como de Moscú. Marx no era «aceptado» ni por el capitalismo ni por el estalinismo.



En Nueva York, 1991

En la relectura hermenéutico-filosófica y cronológica categorial (reconstructiva) 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.⁷⁸

Era necesario efectuar la «vía larga» de la *filosofía económica* (así como otros habían recorrido la «vía larga» de la hermenéutica del discurso, del texto). La «Filosofía del lenguaje» del *linguistic turn* era fundamental. Pero igualmente fundamental, en especial para el mundo *empobrecido* de la Periferia, era el «reconstruir» la totalidad de la obra central de Marx -liberándolo no sólo del estalinismo dogmático, sino de las capas de la tradición del «marxismo occidental» que habían comenzado por sepultar el pensamiento de Marx con el suyo propio, desde Engels y Kautsky, hasta Lukács o Korsch; no hablémos de Althusser, porque se alejó demasiado de Marx mismo. Nuestra finalidad filosófica *latinoamericana* era consolidar la «económica» a través de la «poética» o «tecnológica» tal como la trata la Filosofía de la Liberación.⁷⁹ Pero al mismo tiempo, replantear el concepto de dependencia para describir la causa de la diferencia Norte/Sur (la «transferencia de valor» por la composición orgánica diferente de los capitales de las naciones desarrolladas y subdesarrolladas, en el proceso de la competencia entre los capitales dentro del mercado mundial).⁸⁰ Esto nos llevó a descubrir que Marx había escrito en cuatro ocasiones *El capital*. Estudiamos los textos ya editados⁸¹ en alemán, y comenzamos un apretado comentario párrafo por párrafo -con intención hermenéutico-filosófica latinoamericana de liberación, atendiendo a reconstruir el proceso de producción de las «categorías» y prestando atención al «sistema» de las mismas.⁸² Debimos, en el caso de la tercera y cuarta redacción, echar mano de los inéditos que se encuentran en Amsterdam (con textos mecanográficos en Berlín).⁸³ Teníamos, por primer vez en la historia de la filosofía, una visión de conjunto de Marx. Ahora pude comenzar la reinterpretación hermenéutica de su obra. ¿Cuál no sería nuestra admiración al descubrir una gran semejanza del pensamiento de Marx con la Filosofía de la Liberación, en especial en aquello de la exterioridad del pobre como origen del discurso? Esto determinó ciertas precisiones en la arquitectónica categorial de la *Filosofía de la Liberación*, que se dejará ver en las futuras ediciones.

6. NUEVOS DEBATES DESDE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN. ÉTICA DE LA LIBERACIÓN Y ÉTICA DEL DISCURSO⁸⁴

En noviembre de 1989, dos semanas después de la caída del muro de Berlín,⁸⁵ pudimos comenzar un debate con Karl-Otto Apel en Freiburg. En abril de 1991 en Nápoles pudimos efectuar un diálogo con Paul Ricoeur,⁸⁶ y en México en el mismo año otro diálogo con Richard Rorty. Con Gianni Vattimo pudimos hacerlo en 1993, y con Jürgen Habermas en noviembre de 1996 en Saint Louis University.

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 Levinas, el «cara-a-cara» («face-à-face») se establece aun en el silencio (antes del lenguaje ya desarrollado, en consonancia con el «principio de expresibilidad» de Searle). Lo ilocucionario es el «cara-a-cara» de dos personas, o de una comunidad. Es lo que habíamos denominado «proximidad (*proximité*)»; el momento práctico por excelencia (que puede desarrollarse como práctico-comunicativo o práctico-económico). 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 «proximidad» (o momentos ilocucionarios de todo posible «acto-dehabla»): las ya indicadas relaciones prácticas política, erótica, pedagógica o antifetichista. Es éste el nivel presupuesto propiamente *ético* que se les ha pasado desapercibido en cuanto tal a Habermas o Apel. Levinas ha descrito con mano maestra este «momento ético» (además con una determinación económica que para nosotros era esencial: el Otro como «pobre»). 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).⁸⁷

No encontramos, entonces, mayor dificultad en aceptar una «comunidad de comunicación» (Apel, Habermas), por muchas razones que no repetiremos aquí.⁸⁸ Nuestra reflexión comienza, desde una comunidad de comunicación empírica y hegemónica, considerando la imposibilidad del no «excluir» a algún Otro. El hecho de la «exclusión» es el punto de partida de la Filosofía de la Liberación (exclusión de las culturas dominadas, de la comunidad filosófica latinoamericana, etc.). Éste es un punto de debate con Apel.

En un segundo nivel, la «comunidad ética» o práctica (para hablar como Kant en su obra *La reli-*

gión dentro de los límites de la razón) tiene en su «encontrarse-en-el-mundo» (la *Befindlichkeit* heideggeriana) dos momentos originarios, a priori, ya siempre presupuestos: la «lingüisticidad» (*Sprachlichkeit* de Gadamer),⁸⁹ y lo que pudiéramos llamar la «instrumentalidad» (*Werkzeughlichkeit?*).⁹⁰ Es decir, desde siempre ya presuponemos un mundo donde comunitariamente *se habla* (somos educados en un pueblo, por el Otro -relación pedagógica-, 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 (un sonido, un signo escrito con tinta, etc.) producto del trabajo significativo cultural humano.

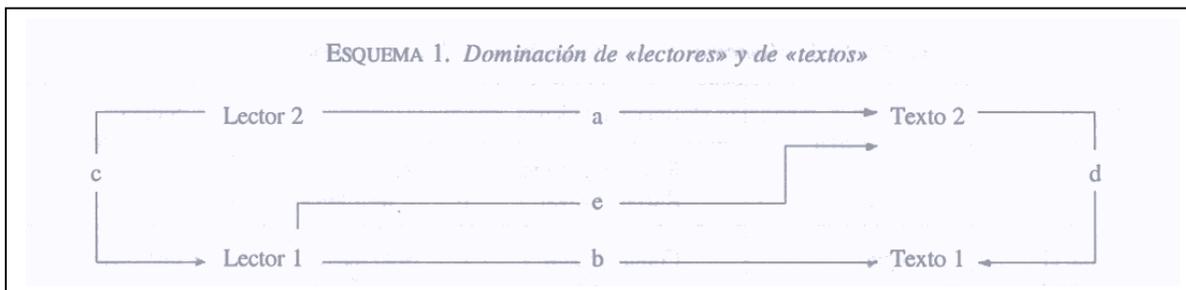
De la misma manera la «económica» (en el nuevo sentido que deseamos darle) subsume la mera «instrumentalidad» en una *relación práctica* con el Otro, en la «comunidad de productores/consumidores». Los «productos» (mercancías por ejemplo) tienen relación sistémica entre ellos (sintaxis), cultural o simbólica (semántica, en referencia a una necesidad, el «hambre» por ejemplo) 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 y que por ser «materiales» pueden guardar una cierta independencia de sus productores, como el *texto*),⁹¹ y la relación *económica* mediada por productos instrumentales (de uso [utilidad] o consumo [consumitividad]). La producción de signos lingüísticos, o la *producción del texto* (por ir directamente a un momento final de la hermenéutica) 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* [poder] que deviene ante el productor como su propio fetiche). La interpretación del lector del texto, o la posición «pragmática», es análoga a la posición «económica» del uso/consumo del usuario/consumidor del producto/mercancía (estudiado por Marx). Con Apel, entonces, la discusión se ha centrado,

en un primer momento, en el plano empírico de la comunidad de comunicación real, sobre el asunto de la «exclusión» del Otro de la comunidad hegemónica, dominante. Pero, en un segundo momento, la exclusión del Otro en un plano empírico no puede ya darse en la misma comunidad ideal, exclusión negada por el derecho que todos tienen a argumentar. En este mismo nivel, las personas iguales de la comunidad ideal, además, son cada una ante todas las demás: el Otro. Desde la libertad de cada miembro (aun en un plano trascendental, o nivel A), como Otro, puede proceder un nuevo argumento, puede irrumpir el disenso (para hablar como Lyotard). Afirmamos, entonces, que la exterioridad puede afirmarse así en el nivel A. Por otra parte, en el nivel B, el Otro, epistémicamente, es el miembro de la comunidad científica que intenta falsar la teoría y ya no está en el «consenso». y así el Otro, en el plano político es el dominado, en el económico el pobre, en la erótica la mujer, en la pedagógica el niño-pueblo ideológica o culturalmente dominado, etc.⁹² La liberación de estos excluidos dominados no es tratada o es relegada a la cuestión de la «aplicación» de la norma ética fundamental por una Ética del Discurso.

Por otra parte, y ahora ante Ricoeur, 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 lo «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 «exclusión» del Otro de la comunidad empírica de comunicación, se vuelve a presentar en la comunidad económica de reproducción de la vida como exclusión del «pobre» (*pauper* para Marx). Cuando el pobre pretende expresarse (es el tema de la «interpelación»), la filosofía del lenguaje y la pragmática confronta un nuevo desafío.

Además, la Filosofía de la Liberación, presentaría todavía una situación más compleja y concreta, de



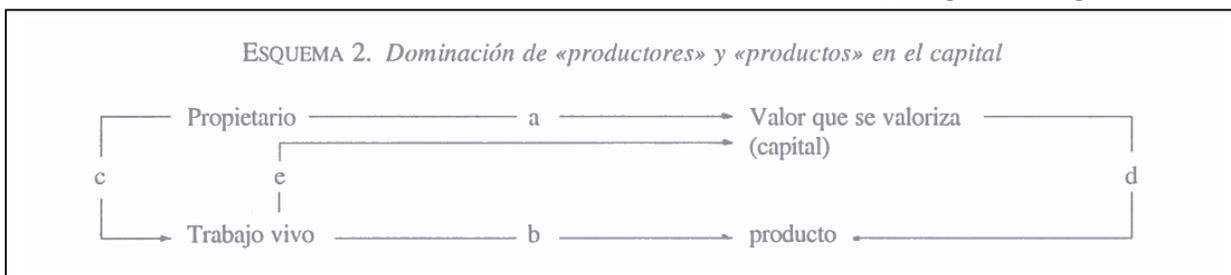
donde se exigiría un nuevo desarrollo de la «hermenéutica» y un pasaje obligado a la «económica». Téngase en cuenta, por ejemplo, esta situación real, histórica, del siglo XVI, en el tiempo del origen de la Modernidad, en la llamada conquista de América. Alvarado, el conquistador europeo blanco y rubio (por ello le llamaban *Tonatiuh*: el sol, por el brillo de sus cabellos), conquistó al mundo maya de Guatemala.⁹³ Los mayas eran «lectores» de muchos «textos», uno de ellos fue transcrito en el siglo XVII en Chichicastenango, Guatemala, llamado el *Popol-Vuh*,⁹⁴ su libro sagrado.

El conquistador hispano (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*). 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 (relación práctico-ética) 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 los filósofos del lenguaje. Para una Filosofía de la Liberación, en cambio, es el *punto mismo de partida* de la cuestión «hermenéutica». Es decir, cuando la filosofía analítica o hermenéutica (muy diversas) parecieran terminar su «trabajo» (analítico o hermenéutico), 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, analíticas, hermenéuticas, textuales, etc. puede efectuarse «adecuadamente» una tal interpretación (sintáctica, semántica o pragmáticamente)? Para una Salazar Bondy, en su obra *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, la respuesta era negativa: ¡no es posible interpretar o filosofar el texto del dominador en una tal situación! Para nosotros, desde una Filosofía de la Liberación, si es posible, pero sólo en el caso de que el lector, intérprete o filósofo se comprometa 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 1, puede relacionarse, como *mutuamente* condicionadas o determinadas, con el ejemplo del esquema 2.

Analógicamente al caso de la «hermenéutica» o de la «pragmática», en la «económica» (tal como Marx la practica, de manera filosófica y no meramente como ciencia empírica, ya que era «crítica»),⁹⁵ 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 previa al contrato político que desconoce John Rawls en su *Teoría de la justicia*, y por ello puede partir desde una existencia natural de ricos y pobres en su segundo principio). El capitalista posee (flecha a) el valor, producto del «trabajo vivo». El «trabajo vivo» *crea de la nada el plusvalor* (flecha e) en el que, por sucesivas rotaciones, consistirá por último todo el capital. La relación «escritor-texto-lector» es analógica al «productor-producto-consumidor». En el caso de un escritor-lector alienado, éste puede «comprenderse



ESQUEMA 3. Momentos de la «pragmática» y de la «económica»

Sujeto actuante	Efecto material	Relación práctica		Sujeto receptor
		Relación genuina Razón práctica	Razón instrumental	
Emite el acto-de-habla	Signo	Comunicación adecuada	Sólo interesa el efecto performativo	Intérprete
Realiza el acto-de-trabajo	Producto u objeto	Relación «comunitaria» económica	Relación «social» capitalista	Consumidor

inauténticamente en el texto» (ya que es el texto de una cultura dominante); en el caso del productor-consumidor alienado, éste no recupera su vida al final del proceso de trabajo, sino que realiza su 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».⁹⁶

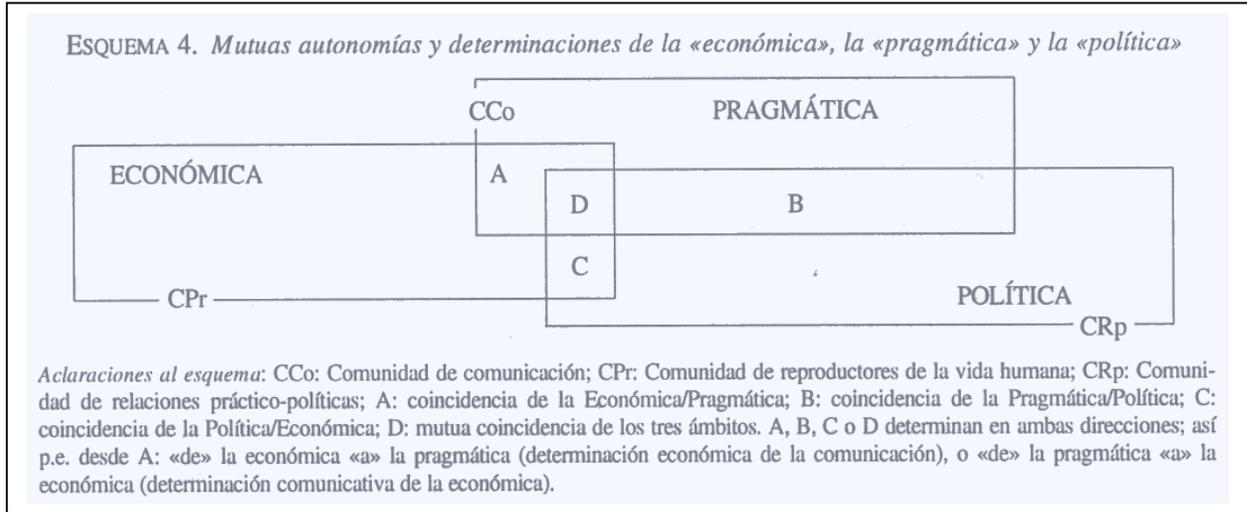
Lo que queremos sugerir es que es posible tratar a la «económica» (la «filosofía económica») y no la ciencia económica de manera analógica a la «pragmática» o la «hermenéutica». Véanse, por ejemplo, las siguientes posibles relaciones entre ambas -dentro de la categorización Habermas o Apel y de Marx.

Para Marx, la situación ideal de todo «acto-de-trabajo» es la de una «comunidad de productores» (modelo propio del ejercicio del «principio empírico general de imposibilidad», en la formulación de Franz Hinkelammert).⁹⁷ Por el contrario, en la situación de capital, las relaciones son meramente «sociales» -cada trabajador está «aislado», sin comunidad. La relación práctica y ética genuina (que Levinas 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*, como «idea regulativa» económica a partir de la cual se critica a la relación capital-trabajo como defectiva, no-ética, de explotación.

La «hermenéutica» (o la «pragmática») se quedan sin contenido material «carnal» en antropología semita)⁹⁸ sin una «económica»: son meras comunidades de comunicación o interpretación, sin corporalidad, 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 (humana, no sólo biológica) de la «*vida humana*». En este sentido una «comunidad de comunicación (*Kommunikationsgemeinschaft*)» es el desarrollo o despliegue de una «comunidad de vida (*Lebensgemeinschaft*)». La «interpelación» del pobre, del Otro, considera esta problemática,⁹⁹ una pragmática o lingüística práctica determinada por la económica.¹⁰⁰ El «Diálogo Norte/Sur» ha comenzado.

Todo lo indicado estaba exigido por la realidad del Tercer Mundo, en especial la latinoamericana, nos obliga en un ir ascendiendo a niveles más concretos de reflexión. Si partimos (cuando viajamos a Europa en 1957) desde una visión europea de la filosofía, y nos fuimos abriendo a una interpretación latinoamericana, para después descubrir nuestro continente cultural como dominado (desde 1969 aproximadamente), ahora debemos comprender al Centro (hegemónico) y la Periferia (explotada) desde la Óptica de un «Sistema-mundo», el World-System de Wallerstein (que no es inmediatamente lo «universal» o abstracto). Es desde el «Sistema-mundo» estructurado asimétricamente como Centro-Periferia, desde el origen (y como su origen) de la Modernidad en aquel lejano 1492,¹⁰¹ que ahora la comunidad de comunicación filosófica, desde las reglas de la Pragmática (exigidas por Habermas), la Política (en el debate con Ricoeur) y la Económica (aún como condición trascendental de la misma pragmática)¹⁰² exigen ser desarrolladas en una América Latina, África y Asia¹⁰³ en proceso creciente de empobrecimiento económico, destrucción ecológica, dominación cultural, en una engañosa democracia formal «governable» sin contenidos materiales, y dentro de un mercado aparentemente competitivo (en realidad monopolístico, y bajo el poder de los ejércitos manipu-



lados por el Pentágono, posterior a la Guerra del Golfo). La nueva etapa de la Filosofía de la Liberación se abre con exigencia de máxima creatividad. La exterioridad del pobre, de la mujer, del niño-juventud-cultura popular, de las razas no-blancas, de la destrucción ecológica de la tierra, etcétera, deben relanzar analécticamente el discurso filosófico crítico.

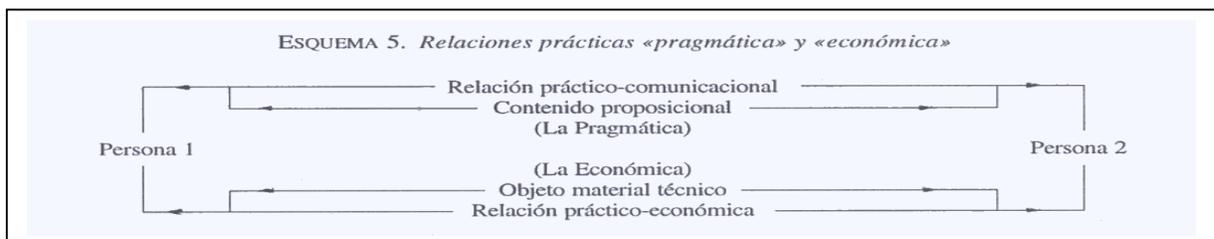
En mis trabajos *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación* (1984) y *La ética de la liberación: ante le desafío de Apel, Taylor y Vattimo* (1998), ya citados, comenzamos a abordar estas cuestiones.

En la ponencia «Del escéptico al cínico. De los oponentes de la Ética del Discurso y de la Filosofía de la Liberación»¹⁰⁴ reflexionamos sobre el lugar de la «fundamentación» en la *arquitectónica* de la Filosofía de la Liberación. El escéptico de Apel no es el cínico --en su sentido ontológico, no óptico como para Schloterdejik o Foucault- y por lo tanto no cabe la misma argumentación (que se despliega contra el escéptico). El general de los ejércitos de la OTAN a finales del siglo XX (como el conquistador del siglo XVI) no se oponen a la razón como tal, sino que intentan justificar la muerte del Otro (ya que es su Enemigo). El Otro no puede ser reconocido ni como igual ni como otro.

Dicho reconocimiento del Otro, del pobre, tiene

como origen la afirmación de la «dignidad» (no simplemente «Valor») de toda personas como miembros iguales de la comunidad, y esto es propuesto tanto por Marx, Levinas o la Filosofía de la Liberación. Pero ahora no sólo es reconocido como el «excluido» de la comunidad de comunicación, sino de la comunidad de reproducción de la vida. No es una cuestión formal (el consenso), sino material (la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana). Cada persona, además, es siempre y simultáneamente *Otro que todo otro*, en toda comunidad de comunicación o reproducción de la vida humana posible; es por ello el punto de partida (ya que se lo afirma como Otro) aun para mostrar al escéptico o al cínico su «contradicción performativa». Pero toda la cuestión está en describir, en la arquitectónica del discurso, en qué momento debe tratarse la cuestión de la fundamentación formal (Apel) o material (Marx).¹⁰⁵ Para la Filosofía de la Liberación es una cuestión que supone muchos momentos prácticos y teóricos previos. Otros piensan que es el tema previo a todo otro tema, el de la posibilidad misma de una tal «fundamentación».¹⁰⁶ Hans Schelkshorn ha tratado el asunto en varias ocasiones¹⁰⁷

Opino, por último, que el problema actual más acuciante en América Latina se sitúa al nivel de una filosofía política latinoamericana de la liberación en



el Sistema-Mundo, que debe ser articulada a una filosofía económica dentro del mismo Sistema-Mundo, y todo desde una filosofía de la liberación que haya aprendido la lección de la filosofía pragmática.¹⁰⁸ La crisis de las alternativas no-capitalistas y de la izquierda en general, es una provocación a la creatividad más que causa de desaliento o pesimismo.

Un esquema aproximado de la problemática podría ser el adjunto (véase esquema 4).

Debe considerarse la complejidad de la cuestión, ya que las relaciones de cada término son diversas. Por ejemplo, las relaciones entre la pragmática y la económica (en A) podrían aun representarse según se indicó en el esquema 5.

Para algunos (p.e. Habermas) las relaciones entre las personas 1 y 2 en el nivel económico es del tipo de la «colonización» de un *sistema* sobre el mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*). En cambio, para una Filosofía de la Liberación, las relaciones económicas entre personas son relaciones prácticas, cuyo contenido material es un instrumento técnico o producto material. Es evidente que la resolución de las cuestiones económicas se deciden en la comunidad de comunicación (pragmática). Se trata de la determinación formal de la económico. Pero la económico determina igualmente a la pragmático (y lo político), desde un punto de vista práctico-material (ya que permite la reproducción de la vida y sitúa los agentes pragmáticos en y desde las estructuras económicas). Es la determinación material de la pragmático o político (cuestión central en una futura *Localizando una crítica de la razón política*, obra que estamos elaborando en el presente).

En América Latina, un cierto optimismo «democrático» formal (proyectado en tiempos de las dictaduras militares) ha dado importancia al nivel consensual, institucional y representativo del Estado (nivel pragmático-político). Es el esencial e importante nivel del principio democrático. Pero se ha olvidado el contenido material o *económico* del proyecto. Es decir, un Estado mínimo y una economía de mercado neoliberal ha llevado a la mayoría de la población a un empobrecimiento creciente. La reproducción de la vida humana está puesta en cuestión. Una política institucionalizada desde el «Estado de Derecho» (que nos exige Paul Ricoeur en el diálogo de Nápoles en 1991, y el mismo Apel), según reglas pragmáticas democráticas (como pide Habermas, por ejemplo en su obra de 1992 *Facticidad y validez*), debería saber articular un proyecto económico que ponga límites ética y estratégicamente al pretendido «mercado autorregulado» o a la mítica competencia económica que llevaría inevitablemente al equilibrio, desde las exigencias fundadas en la reproducción de la vida, de

los movimientos sociales de la sociedad civil y desde una planificación mínima, estratégica y necesaria. La legitimidad formal (democrática) de un Estado debe estar garantizada por una legitimidad material (de la reproducción de la vida de sus ciudadanos). Son problemas urgentes que debe reflexionar hoy una Filosofía de la Liberación.

7. LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN (1998)

La nueva *Ética de la Liberación: en la edad de la globalización y la exclusión*,¹⁰⁹ escrita desde 1993, a lo largo de los debates antes indicados, intenta responder de manera sistémica, aunque desde la incertidumbre propia de toda reflexión con pretensión de verdad y validez, pero al fin sólo «pretensión» (nada más y nada menos), al formalismo de la Ética del Discurso (mostrando la necesidad de un principio «material» universal, que reemplaza definitivamente la búsqueda de una «económica trascendental»),¹¹⁰ a la parcialidad de ciertas éticas materiales (como la utilitarista, la de los comunitarianistas, de los axiólogos, las éticas de la felicidad, etc.) articulando arquitectónicamente una moral discursiva de la validez, pero completando ambas desde una ética de la factibilidad (que asume también la racionalidad estratégica e instrumental). La primera parte de dicha ética termina con un tema que deberá ser ampliado en el futuro: la «pretensión de bondad».¹¹¹ Es decir, todo acto (máxima, micro o macro-institución, sistema de eticidad, etc.), cuando cumple las condiciones universales ético-morales (materiales y formales) puede tener la «pretensión de bondad». Sin embargo, nadie ni nunca podrá efectuar un juicio perfecto o absoluto sobre un acto diciendo: «¡Este acto es bueno!», para ello habría que tener una inteligencia infinita a velocidad infinita (usando el argumento de Popper). Siendo imposible un tal juicio, sólo nos cabe la honesta, seria y sincera «pretensión de bondad».

Pero dado que ningún acto (máxima, micro o macro-institución, etc.) puede pretender no tener ningún efecto negativo, aunque sea no-intencional, es decir, siendo *imposible el acto perfecto* sin efecto negativo a corto o largo plazo (en último termino toda la historia universal), debe reconocerse inevitablemente (de manera apodíctica) que alguien sufra el efecto negativo (aunque sea no-intencional) de dicho acto. Es desde la víctima, al decir de Walter Benjamin, o del afectado negativamente por el acto no-perfecto, que toda la ética comienza nuevamente su descripción *ahora crítica*, o como ética de la liberación. Los tres principios universales (material, formal y de factibilidad)¹¹² se confrontan ahora desde su inevi-

table *negatividad material*. Las víctimas, por su mera existencia (y en su «Diferencia» como nuevos movimientos sociales: la mujer del feminismo, las razas no blancas contra el racismo, la clase obrera contra el capitalismo, los países pobres ante los países desarrollados del centro, etc.), juzgan al acto (máxima, micro o macro-institución, etc.) como no verdadero (al no poder reproducir la vida, desde el principio material), no válido (al haber sido excluido de la discusión, desde el principio formal), no factible o eficaz (desde la imposibilidad del cumplimiento de los dos anteriores principios). Las víctimas, desde el ejercicio de una razón crítica universal (escéptica de la verdad establecida desde la razón universal como crítica), constituyen una nueva comunidad de comunicación antihegemónica, con validez crítica, y como actores históricos que luchan por el reconocimiento de nuevos derechos; actores que emergen como constructores de nueva universalidad (desde la Diferencia) por medio de la praxis de liberación.

Se trata de el término de un largo proceso reflexivo, desde el 1969, pero confrontado a las éticas contemporáneas, reformulando las tesis centrales de la filosofía y de la Ética de la Liberación. Como ya hemos indicado más arriba, hay una cierta prioridad de la filosofía política; por ello nuestra próxima obra la hemos titulado: *Localizando una crítica de la razón política*,¹¹³ donde enfrentaremos, desde el horizonte teórico definido por la nueva Ética de la Liberación (1998), la problemática de la filosofía política, concreta, desde el sistema-mundo a fines del siglo XX y comienzo del III Milenio, donde se dejará ver la clara distinción entre el nivel de la universalidad (parte A), el nivel donde los principios se codeterminan, siendo el campo de la deliberación, de la lucha hegemónica bajo la lógica de la contingencia (parte B), hasta llegar al nivel concreto de las decisiones políticas, la evaluación y manejo de las consecuencias a corto y largo plazo (parte C).¹¹⁴ La tarea ha sólo comenzado.

NOTAS

1. Un texto de gran formato fechado en 1959. Años después apareció la primera parte, hasta el sofista Protágoras bajo el título de *El bien común I*, Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia, 1968, 82 p.; nunca se publicó la segunda parte.

2. Allí estudié el pensamiento de Francisco Vitoria, Domingo de Soto, Domingo Báñez, Gabriel Vázquez, Francisco Suárez, Juan de Santo Tomás, gracias a los materiales existentes en la biblioteca de la Universidad de Salamanca. El trabajo data marzo de 1958, 221 p. Estos materiales se incorporaron a la posterior tesis doctoral.

3. La primera parte («Introducción a la temática del bien común. Fundamentación para un comunitarismo personalista.») t. I,

348 p.; la segunda («La existencia del bien común», t.II, 308 p.; la tercera («Naturaleza del bien común»), t.III, 288 p.

4. Original inédito, primera página.

5. Tomo III de la tesis, p. 267. La persona podía trascender un cierto organismo societario (hoy lo denominaría «sistema» social, en el sentido de N. Luhmann), pero, en el nuevo orden no podía escapar a otro orden societario. Siempre la persona es miembro de una «comunidad».

6. En ese época, como he dicho, el debate se establecía ante una obra tal como la de Charles de Koninck, *La primacía del bien común contra personalistas. El principio del Orden Nuevo*, trad. Cast. Ed. de Cultura Hispánica, Madrid, 1952, y, del mismo autor, «In Defence of Saint Thomas; A Reply to Father Eschmann's Attack on the Primacy of the Common Good», en *Laval Théologie et Philosophie* (Québec), I, 2 (1945), pp. 9-109.

7. Recuerdo que un amigo me escribió que no podía enviarme una obra mía que le pedía de Argentina porque mi nombre estaba proscrito: el correo no podía distribuir correspondencia o libros con mi nombre. En la Editorial Siglo XXI de Buenos Aires, gillotinaron los ejemplares todavía sobrantes de mi *Ética de la Liberación* en cuatro partes cada ejemplar.

8. Mi deuda con Paul Ricoeur la he expuesto en un artículo titulado «Ermenéutica e liberazione. Dalla fenomenologia ermeneutica ad una Filosofia della Liberazione. Dialogo con Paul Ricoeur», en *Filosofia e liberazione. La sfida del pensiero del Terzo Mondo*, Capone Editore, Lecce, 1992, pp. 78-107.

9. Obra que aparecerá en francés en la Steiner Verlag, Wiesbaden, 1970, en un volumen (conteniendo tres capítulos, que son los que defendí en La Sorbonne en febrero de 1967): *Les évêques hispano-américains. Défenseurs et évangélistes de l'Indien. 1520-1620*, 286 pp.; y en castellano se editará el original en off-set, en nueve volúmenes en el CIDOC, Cuernavaca, 1969-1971, más de 2.300 pp.

10. Bajo el título de «Amérique Latine et conscience chrétienne», n.º 7-8 (julio-agosto 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 (valeur fondamentales du groupe), qui peut être mis à jour grâce à l'herméneutique des *mythes* de base de la communauté, la philosophie de la religion étant, à cet effet, un des instruments indispensables» (pp. 3-4). «[...] ce travail de discernement phénoménologique n'a pas été réalisé jusqu'à présent» (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.

11. Art. cit., en *Esprit*, 7-8 (1965), p. 91. En esa «Semana» hablaron igualmente Claude Trestomant, 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» (n.º 25 [abril 1965], pp. 85-95), en el mismo sentido.

12. «La civilización y su núcleo ético-mítico» en *Hipótesis para una historia de la Iglesia* en América Latina, Editorial Estela, Barcelona, 1967, p. 28. En 1967, al regresar a Argentina después de diez años de la experiencia europea, al pasar por Barcelona, procedente de Génova, en el Eugenio «C», un barco italiano, recogimos el primer ejemplar de este libro, que crecerá con el tiempo y del que apareció en 1992 en Mundo Negro, Madrid, su sexta edición castellana (bajo el título: *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de colonización y liberación 1492-1992*), y ha sido traducido al inglés (Eerdmans, Grand Rapids, 1981), al alemán (Grünewald, Mainz, 1987), y al italiano (Queriniana, Brescia,

1992). En realidad llenaba una necesidad subjetiva de llegar a lo «concreto» del acontecer histórico latinoamericano, en un aspecto sumamente relevante de su experiencia popular: lo religioso, sintetizando así mis estudios de licenciatura en ciencias de la religión y mi proyecto latinoamericano de interpretación filosófica y transformación político-social. Este libro es anterior al 1968, a la II Conferencia de Medellín, y a la futura teología de la liberación, sobre la que ciertamente influenciará su nacimiento (como lo reconocen sus gestores) dándole una impronta latinoamericana no meramente cuantitativa o sociológica, como era el estilo anterior a la aparición de esa historia.

13. Art. cit., pp. 85-95

14. En 1966 obtuve una beca de la Organización de los Estados Americanos para estudiar con Leopoldo Zea en México, pero habiéndome propuesto una cátedra en la Universidad del Nordeste, Resistencia (Argentina), decidí comenzar la docencia universitaria.

15. Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia, 1966, 275 p. Véase la interpretación de mis trabajos histórico-filosóficos en Roque Zimmermann, *Uma Abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*, Voces, Petrópolis, 1987, cap. II: «A histórica», pp. 61 ss.; y Hans Schelkshorn, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Herder, Friburgo, 1922, cap. 3: «Zur geschichtsphilosophischen [...] Konzeption Enrique Dussel» pp. 57 ss.

16. 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*, Sigüeme, Salamanca, 1974, pp. 205 ss. 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. 33 ss.).

17. Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

18. Sobre la cultura véase mi reciente colección de trabajos *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*, Paulinas, São Paulo, 1997.

19. Escrita en 1969, y publicada en *Ser y Tiempo*, Mendoza, 1973. Allí se exponía la ética de Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant y Max Scheler, anterior al inicio de la Filosofía de la Liberación. Era el punto de partida de la *Ética ontológica* (contenidos en Los capítulos I y II de la futura *Para una ética de la liberación Latinoamericana*, t. I)

20. Escrita igualmente en 1969, objeto de un seminario dictado en 1970, la obra la dialéctica hegeliana, *Ser y Tiempo*, Mendoza, 1972, será integrada posteriormente al *Método para una filosofía de la liberación latinoamericana*. Pertenecía todavía a la etapa previa a la filosofía de la liberación.

21. *Lecciones de introducción a la filosofía o Antropología filosófica*, off-set, Mendoza, 1969, t. I, 64 p. Cap. I: «El ente que es en el mundo. La crisis de la ciencia europea»; cap. II: «La fenomenología como método filosófico. Crisis, conversión y pasaje a la trascendencia»; cap. III: «¿Por qué la Antropología filosófica es la Introducción a la filosofía? La Ontología fundamental. Con el mismo título, t. II, 180 p. Cap. IV: «El origen del hombre. Diversos niveles constitutivos del mundo cultural»; cap. V: «El hombre en el pensamiento griego y neoplatónico»; Apéndice: «Algunos aspectos de la Antropología cristiana hasta fines del siglo XV». Esta obra inconclusa e inédita explicaría el comienzo de la *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Espera todavía un editor benévolo.

22. Véase al respecto el artículo de Eduard Demenchonok, «La Filosofía de la Liberación latinoamericana», *Ciencias Sociales* (Moscú), 1 (1988), pp. 123-140; Horacio Cerutti, «Actual Situation and Perspectives of Latin American Philosophy for Liberation», en *Philosophical Forum* (Nueva York), 1-2 (1988-1989), pp. 43-61; considere igualmente mis artículos: «Retos actuales a la Filosofía de la Liberación en América Latina», en *Libertação/Liberación* (Porto Ale-

gre), 1 (1989), pp. 9-29 (publicado también en *Lateinamerika* [Rosstock], 1 [1987], pp. 11-25). Hemos situado a la filosofía de la liberación en su contexto en el artículo: «Una década argentina (1966-1976) y el origen de la Filosofía de la Liberación», en *Reflexão* (Campinas), 38 (1987), pp. 20-50; y para ubicar la Filosofía de la Liberación dentro de la historia de la filosofía latinoamericana, véase mi artículo: «Hipótesis para una historia de la filosofía latinoamericana», en *Ponencia*, II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, USTA, Bogotá, 1982, pp. 405-436; también mi trabajo «Praxis and Philosophy. Provisional Thesis for a Philosophy of Liberation», en *Philosophical Knowledge*, University of America, Washington, 1980, pp. 108-118, igualmente en *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983, pp. 21-45; e «Histoire et Praxis (Orthopraxis et Objectivité)», en *Revue de l'Université d'Ottawa*, 4 (1985), pp. 147-161.

23. Véase mi artículo «1966-1976: Una década argentina y el origen de la filosofía de la liberación», en mi libro *Historia de la Filosofía latinoamericana y la Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1966, pp. 55-96.

24. Siglo XXI, México, 1969.

25. Comenzada a escribir a finales de 1969, se publicaba en 1973, Siglo XXI, Buenos Aires, tomos I y II. El tomo III aparecerá en el exilio de México, en Edicol, 1977. El tomo IV y V en USTA, Bogotá, 1979-1980. Los cinco tomos fueron escritos, entonces, de finales de 1969 a mayo de 1975, mes en el que comenzó mi exilio, después de que en la noche del 2 de octubre de 1973 fui objeto de un atentado de bomba, que destruyó el 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 dicté el día posterior al atentado de bomba sobre la Apología de Sócrates (publicada al final de mi obra *Introducción a una Filosofía de la Liberación*, Extemporáneos, México, 1977). 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 (analogía impactante por lo injustificadas y ideológicamente esgrimidas, ambas, contra la filosofía como crítica). Leí línea por línea la Apología y la fui aplicando a la situación argentina del 1973. Sobre la *Ética* véase la tesis de Emma Paz Pazmiño, *Filosofía de la Liberación latinoamericana. Aspectos fundamentales del pensamiento de Enrique Dussel*, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, 1985, 269p.

26. Parágrafos 13-19; pp. 97-156.

27. Lévinas habla del Otro (*Autru*) como «pauvre», pero igualmente lo hará Marx, como veremos -y dentro de una misma tradición-, originadas ambas en el último Schelling y Feuerbach.

28. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, París, 1991, p. 382.

29. 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: «La razón del Otro. La *interpelación* como acto de habla», en *Diskursethik oder Befreiungsethik*, Augustinus, Aachen, 1992, pp. 96-121, publicada con los restantes materiales del debate en la editorial Siglo XXI, México, 1994.

30. Paul Ricoeur, Op. cit., p. 391.

31. 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).

32. Op. cit., p. 382.

33. *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).

34. 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, pp. 114 ss. Sobre este tema véase la obra de Anton Peter, *Der Befreiungstheologie und der Transzendentaltheologische Denkansatz. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Enrique Dussel und Karl Rahner*, Herder, Freiburg, 1988, 625 p., donde describe el pasaje que efectuó de Hegel a Schelling, Feuerbach, Kierkegaard, Marx, etc., hasta llegar a Levinas y en Johann Schelkshom, *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 p.; o Christofor Ober, *Die ethische Herausforderung der Pädagogik durch die Existenz des Anderen. Auseinandersetzung mit den Ethiktheorien von Jürgen Habermas und Enrique Dussel*, Tesis, Universität Tübingen, Mai, 1990; Roberto Goizueta, *Liberation, Method and 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, Vanderbilt University, Nashville, 1984, 143 p.; Jesús Jiménez-Orte, *Fundamentos Éticos d'une Philosophie Latinoaméricaine de la Libération: E. Dussel*, Tesis, Université de Montréal, Montréal, 1985, 146 p.

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

36. Véase mi obra *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Siglo XXI, México, 1990, cap. 9.2, pp. 336 ss. 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 Offenbarung*, Surbarkamp, Frankfurt, 1977, pp. 179-180). 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, cap. 7 [1873]; ed. cast. Siglo XXI, t I/1, p. 261; MEGA II, 5, p. 162, 32-163, 1; MEGA II, 6, p. 226, 7-9). Y, por otro, Marx dice el *trabajo vivo* «cede su fuerza creadora (*schöpferische Kraft*) por la capacidad de trabajo como magnitud existente» (*Grundrisse*, I, ed. cast. 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; p. 264, 44-265, 1). Reproduce el trabajo el valor del salario, pero al trabajar en el plus-tiempo 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.

37. En la «Introducción general» a *la Historia General de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca, t I, 1983, pp. 34-36.

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

39. Escrito en 1971-1972, publicado por Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, como ya lo hemos indicado.

40. 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 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 libération», en *Analogie et Analéctique*, Labor et Fides,

Ginebra, 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*)» (marzo de 1991), ahora desde un marco filosófico pragmático -y no meramente fenomenológico transontológico, como en 1971.

41. La categoría de "Totalidad" me la sugirió mi profesor en Francia, Yves Jolif (*Comprendre l'homme*, Cerf, Paris, 1967, en el capítulo VI, I: "Totalité", pp. 139), pero ya presente en el *tò hólon* de Aristóteles, en el concepto de *ordo* medieval, en Kant, Hegel, Marx o Heidegger («die Ganzheit»), Sartre, Martin Jay, etc. y tan criticada por el «holismo» popperiano. El concepto de «sistema» de N. Luhmann (*Soziale Systeme. Grundrisse einer Allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984; trad. Cast. Sistemas sociales, Alianza-Iberoamericana, México, 1991) no viene sino a mejor describir lo que entendemos por «Totalidad».

42. La cuestión de la afirmación como origen de la negación de la negación fue claramente expuesta por Ricoeur («Négativité et affirmation originaires», en *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris, 1955, pp. 336 ss.). La única diferencia 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- y 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. 129 ss.) toca este tema. Vuelvo sobre él en *Método para una Filosofía de la Liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974, a partir de una reinterpretación del Schelling posthegeliano de la *Philosophie der Offenbarung* del 1841 (véase la tesis doctoral de Anton Peter, ya citada). La cuestión de la «Alterité» me la sugirió también el maestro Yves Jolif (*Op. cit.* cap. VI, II: «Alterité», pp. 154 ss.).

43. Posteriormente es recogida esta posición en la obra *Filosofía de la Liberación*, 5.3. Como hemos dicho más arriba, Ricoeur me aportó la idea de esta afirmación originaria en «Négativité et affirmation originaires», en *Histoire et vérité*, pp. 336-360.

44. La «Introducción a la Tercera Parte. La histórica latinoamericana», jugaba esa función no accidental ni anecdótica (t III, pp. 28 ss.).

45. *Filosofía ética de la liberación* (escrita entre 1972 a 1973), t III, Edicol, México, 1977, pp. 1-121.

46. Escrito en 1973; *ibid.* pp. 123-227.

47. *Filosofía ética latinoamericana* (escrita en 1973-1974), USTA, Bogotá, t IV, 1979.

48. *Filosofía ética latinoamericana* (escrita en 1974-1975), USTA, Bogotá, t. V, 1980.

49. En 1974 apareció la obra *América Latina: Dependencia y Liberación*, García Cambeiro, Buenos Aires, con artículos míos de esa época, que dejan ver dicha problemática.

50. *Die infantile Genitalorgansation*, en *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, t I, 1967, pp. 1197; en *S. Freud Studienausgabe*, Fischer, Frankfurt, t V, p. 241 (véase nota 89 del tomo II de mi *Ética*).

51. Esta segunda posición es la que adoptaremos en el trabajo en curso sobre *Nueva erótica latinoamericana*, donde, además, deberemos comenzar a abordar la reconstrucción de la masculinidad desde una feminidad liberada. El género femenino y masculino, la feminidad y masculinidad, no se identificarán con la sexualidad femenina o masculina ni con la eroticidad femenina o masculina. Sexo, erótica y género, femenino y masculino, presentan, veinte años después de mi primer *Erótica latinoamericana*, muchas variantes. Y, ante todo, para responder a razonables objeciones que me han lanzado feminis-

tas norteamericanas, en cuestiones tales como el aborto, el divorcio y la homosexualidad (véase algunas retractaciones de mi parte en la ponencia «Filosofía de la liberación desde la praxis de los oprimidos», en *Libertação/Liberación* [Revista de AFYL, Campo Grande, Brasil], II, I [1991], pp. 33-49).

52. Contra Lacan no podemos admitir el «falo» (diferente al «pene») como «símbolo» de la sexualidad en cuanto tal. Es sólo el significante masculino o de la masculinidad. Lacan es una última expresión del patriarcalismo machista. El «clitoris-mamal» (al que habría que agregar la vagina) son los «símbolos» de la femineidad erótico-sexual, desde un «género» socio-histórico concreto femenino.

53. En el sentido de «source» para Charles Taylor.

54. Hemos escrito algunos trabajos, desde 1966, sobre la cultura. Todos ellos deben ser considerados como parte de una pedagógica de la liberación. Por ejemplo: el ya citado «Hipótesis para el estudio de latinoamérica en la historia universal», Universidad del Nordeste (Resistencia), en rotaprint, 1966 (reeditado en: «Cultura, cultura popular latinoamericana y cultura nacional», en *Cuyo* [Mendoza], 4 [1968], pp. 7-40); «De la secularización al secularismo de la ciencia europea, desde el Renacimiento hasta la Ilustración», en: *Concilium* 47 (1969), pp. 91-114; «Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular», Conferencia dictada en la IV Semana Académica de la Universidad de El Salvador, Buenos Aires, el 6 de agosto de 1973, que apareció en *Stromata* (Buenos Aires) 30 (1974), pp. 93-123; «Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo», en *Cristianismo y Sociedad* (México) 80 (1984), pp. 9-45; «Religiosidad popular latinoamericana. Hipótesis fundamentales», en Karl Kohut/Albert Meyers, *Religiosidad popular en América Latina*, Vervuert, Frankfurt, 1988, pp. 13-25 (reedición en *Concilium* 206 (1986), pp. 99-113). Además, véase la tesis de doctorado de Alípio Marcio Dias Casali, A «Pedagógica» de Enrique Dussel: *elementos para un estudio crítico*, Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo., 1979, 175 p.; de Christofer Ober, *System, Lebenswelt und Exterität. Eine Auseinandersetzung mit den Ethiktheorien von Alfons Auer, Niklas Luhmann, Jürgen Habermas und Enrique Dussel*, Fach Ethik, Universität Tübingen, 1989, 282 p.

55. Véase la conferencia ya indicada que dicté en la mañana siguiente del atentado, titulada «La función práctico-política de la filosofía» (Conferencia dictada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo el 3 de octubre de 1973, comentando el atentado de que fui objeto), en *Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana*, Extemporáneos, México, 1977, pp. 139-149.

56. Véase mi artículo citado sobre aquella agitada época: «Una década argentina (1966-1976) y el origen de la Filosofía de la Liberación» (escrito en 1984), en *Reflexão* (Campinas), 38 (1987), pp. 20-50.

57. Tres de mis trabajos, alguno sumamente polémico, tocan la cuestión. Ellos son, como anticipo: «Hipótesis para elaborar el marco teórico de la historia del pensamiento latinoamericano. Estado del discurso político populista» (Conclusiones del Seminario sobre categorías políticas tenido en el Centro de estudios Latinoamericanos, UNAM, México, 1976), aparecido en *Ideas y Valores* (UN-Bogotá), 50 (1977), pp. 35-69; «Filosofía de la liberación y revolución en América Latina», en *La filosofía y las revoluciones sociales*, Grijalbo, México, 1978, pp. 25-53; y como respuesta a objeciones: «Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo», en *Ponencias* (III Congreso Internacional de Filosofía latinoamericana), USTA, Bogotá, 1985, pp. 63-108.

58. El tema puede ya observarse desde el 1970, aunque presentado en 1972: «El momento negativo: el ateísmo de los profetas y de Marx. Propedéutica a la afirmación ética de la alteridad» (Comunicación presentada en la II Semana de la Asociación de Teólogos Argentinos, Córdoba 1972), aparecido en *Fe y Política*, Gua-

dalupe, Buenos Aires, 1973, pp. 65-89; posteriormente en «La religión: como supraestructura y como infraestructura», en *Religión*, Edicol, México, 1977, pp. 15-68; y en «Encuentro de cristianos y marxistas en América Latina», aparecido en inglés como «Christian and marxists in Latin America», en *Newsletter from CAREE*, Boletín 24 (1984).

59. El Verbo Divino, Estella, 1992.

60. Véase el artículo ya citado de esta época «Una década Argentina (1966-1976) y el "origen de la Filosofía de la Liberación"». Excepto una corta estadía en Lovaina en 1972 (donde dicté conferencia sobre Filosofía de la Liberación, y estudié en el Archivo Husserl bajo la dirección de van Breda), en este tiempo estuve casi exclusivamente en América Latina, comprometido con lo que aquí acontecía.

61. Escrita en 1976, y publicada en la Editorial Edicol, México, 1977 (con posteriores ediciones en Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1980; Ediciones Aurora, Buenos Aires, 1985; en portugués: *Filosofia da libertação*, Loyola-UNIMEP, São Paulo -Piracicaba, 1982; en inglés: *Philosophy of liberation*, Orbis Books, Nueva York, 1985, 2a. ed. 1990; en alemán: *Philosophie der Befreiung*, Argument, Hamburgo, 1989; en italiano *Filosofia della Liberazione*, Queriniana, Brescia, 1992). En 1983 apareció *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, con artículos míos de esa inicial época de México.

62. Síntesis y desarrollo de mis trabajos de historia de la filosofía y de la cultura.

63. Esto es ya, en cierta manera, fruto del exilio. Preveía ya un despliegue del horizonte: de América Latina al Tercer Mundo.

64. Síntesis y desarrollo de los tomos I y 11 de la *Ética de la liberación*.

65. Corresponde a los tomos III, IV y V de la *Ética de la liberación*.

66. Aquí debí, en las sucesivas ediciones, introducir correcciones o aclaraciones, en temas tales como el «populismo» y las distinciones aprendidas y reconstruidas en la relectura de Marx mismo.

67. Ante la crítica de las feministas norteamericanas, debimos introducir igualmente correcciones, pero en realidad esta parte se refundirá en la próxima edición de 1993.

68. He insistido frecuentemente sobre esta «persecución» en regla contra más de veinte filósofos que fueron en Argentina expulsados de Universidades Nacionales por su compromiso con la Filosofía de la Liberación. No conozco otro movimiento filosófico continental que haya pagado de esta manera su coherencia.

69. La obra temprana de Mario Casa11a, *Razón y Liberación. Notas para una filosofía latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, indica ya la posición del autor. Un libro que es expresión de la reflexión generacional, que afirma lo nacional y lo latinoamericano como periferia. Crítica la modernidad, pero nada indica sobre la opresión económica, clasista, ni sobre la exterioridad del pobre.

70. Lo mejor de esta línea está en la obra de Juan Carlos Scannone. Su último trabajo, *Nuevo punto de partida de la Filosofía Latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990, en especial la primera parte (pp. 15-42), indica bien su posición actual donde no se ha superado todavía la ambigüedad populista.

Véase J.C. Scannone (Ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Guadalupe, Buenos Aires, 1984, donde se publica un diálogo intemacional en el que participaron, entre otros, Peperzak, Casper, Levinas, etc.

71. Véase la valiosa protesta latinoamericana, como un grito kierkegaardiano, en la Córdoba como una nueva Copenhage, de Osvaldo Ardiles, *El exilio de la razón*, Ed. Sils-Maria, Córdoba (Argentina), 1988, en especial pp. 40 ss.: «En efecto, a comienzos de la década del setenta, y en función de la nueva situación socio-política del país, surgió en el ámbito académico nacional una corriente filosófica profundamente crítica y desmistificadora, llamada Filosofía de la Liberación» (p. 41), De nuestras discusiones en el

exilio mexicano, véase: «Filosofía: populismo o liberación» (pp. 155 ss.).

72. Las cuatro obras, parcialmente citadas, son las siguientes: *La producción teórica de Marx. Una introducción a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985, 421 p.; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, Siglo XXI/UAM-I, México, 1988, 380 p.; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de «El Capital»*, Siglo XXI, México, 1990, 462 p.; y *Las metáforas teológicas de Marx*, El Verbo Divino, Estella, 1992, circa 290 pp.

73. El más explícito artículo en este punto, y ya citado, fue «Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y el dogmatismo)». En este trabajo muestro la complejidad de muchas culturas en oposición (cultura transnacional, cultura nacional, cultura de masas, cultura ilustrada, cultura popular, obrera, campesina, de etnias, etc.), y el 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 hermenéutica necesita muchas nuevas distinciones para poder dar cuenta de la complejidad asimétrica de la cuestión en los países periféricos, del Sur.

74. Mis frecuentes viajes por África y el Asia, me mostraron una realidad de brutal empobrecimiento, aún mayor que el existente en la sufriente América Latina.

75. En cierta manera, con la caída del muro de Berlín en 1989, se tronchó este intento, pero quedaron los otros tres. Sin embargo, en el próximo futuro, cuando la izquierda latinoamericana se despierte del estado en el que la dejó el choque del «derumbe del socialismo real» y del neoliberalismo de moda, el «retorno a Marx» que hemos propiciado será fundamental para la nueva generación latinoamericana (y mundial).

76. Así se resume el título de la edición crítica que, por segunda vez, acaba de interrumpir el Instituto Marxista-Leninista de Berlín y Moscú.

77. Esto se deja ver rápidamente al considerar las obras de los filósofos actuales, por las citas que efectúan, por la bibliografía de segunda mano, por la debilidad de los argumentos al respecto.

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

79. En el exilio, en México, debí enseñar filosofía durante años en un departamento de diseño. Allí comencé a desarrollar una «Filosofía de la poética», a partir de aquella expresión de Aristóteles: «*Práxis kai poiesis éteron*» (*Et. Nic.* VI, 4, 1140 a 17). Véase mi obra *Filosofía de la Producción*, Nueva América, Bogotá, 1984, donde inicio el desarrollo de toda una filosofía de la *poiesis* (que debe distinguirse claramente de la *praxis*), que sin embargo quedará inconclusa, pero me servirá para poder mejorar la «arquitectónica» de la Filosofía de la Liberación ante Habermas y Apel. Lo que ellos llaman «comunicación» es el momento *práctico* (pragmático) de una *semiótica* (la «poética» o producción de «signos» con contenido proposicional, subsumidos en la relación o función práctico-comunicativa).

80. Véase el capítulo 15: «Los Manuscritos de 1861-63 y el concepto de dependencia», en mi obra *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63*, pp. 312 ss. (*en inglés en «Marx's Economic Manuscripts of 1861-63 and the "Concept" of Dependency», en Latin American Perspectives* (Los Angeles), 17, 2 (1990), pp. 61-101). Contra lo que la mayoría opina, la antigua «teoría de la dependencia» guarda toda su vigencia en una teoría de la competencia en el mercado mundial, y bajo el «concepto de la relación Norte-Sur» en el *Sistema-mundo* (tal como lo maneja Immanuel Wallerstein en sus tres tomos, hasta el presente,

de *The modern World-System*, Academic Press, t. I-, [973-; en castellano *El moderno sistema mundial*, Siglo XXI, t. I-, [979-]). Este historiador de la Escuela de los Anales, aunque norteamericano, escribe en la Introducción al primer tomo: «En general, donde se da un conflicto profundo, los ojos de los oprimidos disfrutaban de mayor agudeza en la percepción de la realidad presente» (ed. cast. I, p. 9).

81. 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* II, 3, 1-6),

82. Así aparecieron dos tomos ya citados: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los «Grundrisse»*, 1985, donde efectuamos el comentario de la primera redacción; *Hacia un Marx desconocido. Comentario de los Manuscritos del 61-63*, donde efectuamos el comentario de la segunda redacción.

83. En esto consiste *El último Marx* (1863-1882), ya citado, y se trata de un comentario de esta tercera y cuarta redacción. Trabajos de esta época se encuentran en mi obra *Historia de la Filosofía latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1994.

84. Véanse para esta última etapa los trabajos ya citados K.-O., Apel, E., Dussel, R., Fernet, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1992 (texto alemán en *Ethik und Befreiung*, Ed. R. Fomet, Augustinus, Aachen, 1990); Ed. Fernet B., *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Augustinus, Aachen, 1992. Además, mi obra de próxima publicación titulada *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación* (aparecida en inglés bajo el título *The Underside of Modernity*, Humanities Press, New Jersey, 1996), en donde se incluyen los diálogos con los tres filósofos nombrados en el título. Además acaba de salir una obra con los trabajos de los debates posteriores: *La ética de la liberación: ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, Universidad del Estado de México, Toluca, 1998, se han defendido tesis sobre esta temática (como la de Mariano Moreno Vella, *Filosofía de la Liberación y Personalismo, Metafísica desde el reverso del ser*, 2 vols. Universidad de Murcia, 1993, 866 pp.) o publicado trabajos sobre estos temas; (p.e., Hans Schelkshorn, 1994, *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*, Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía, Editions Rodopi B.V., Amsterdam-Atlanta, 1997, 362 p.); o de Anton Penner, *Die Aussenperspektive des Anderen. Eine formalpragmatische Interpretation zu Enrique Dussels Befreiungsethik*, Argument Verlag, Hamburg, 1996, 320 p.), Sobre el diálogo posterior con Apel véanse las obras editadas por Raúl Fomet-Betancourt: *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Augustinus, Aachen, [1993]; *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Augustinus, Aachen (trad. port, Sidekum, 1994), 1994; *Armut, Ethik, Befreiung*, Augustinus, Aachen, 1996. Se anuncian dos nuevos tomos, En septiembre de 1997 se efectuó el VI Diálogo en la ciudad de México, En 1998 será en El Salvador (en la UCA de San Salvador), Acaba de aparecer *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, Universidad del Estado de México, Toluca, 1998 (se tratan de los trabajos referentes a debates desde 1993 a 1997), Michael Barber ha publicado *Ethical Hermeneutics Rationalism in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, Fordham University, Nueva York, 1998,

85. Recuerdo que estábamos comiendo antes de una conferencia que debía dictar sobre Marx en el New School of Social Research de Nueva York, cuando Agnes Heller entró y nos dijo asombrada: «¡Acaba de caer el muro de Berlín!», y de inmediato comenzó una acalorada discusión,

86. La obra ya citada de Giuseppe Cantillo y Domenico Jervolino (eds.), *Filosofía e liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*, Capone Editore, Lecce, 1992, La respuesta de Ricoeur en pp. 108 ss; mi intervención «Ermeneutica e liberazione», pp. 78-106.

87. Véase la prioridad de la *relación práctica* sobre la poética o tecnológica en Marx. descanándose como inválida la crítica de productivismo, en este ejemplo: «La propiedad del hombre sobre la naturaleza tiene *siempre* como momento determinante su existencia *como miembro de una comunidad* [...] es una *relación con los demás hombres la 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 por ello llegamos a concluir que *El capital* es una ética (Cfr. El último Marx. cap. 10.4. pp. 429 ss.). Hay una relación práctica previa que constituye a la relación *productiva*. El «trabajo» no es la cuestión esencial para Marx, sino el carácter «social» (no-comunitario, por lo tanto defectivo) del trabajo.

88. Véase el parágrafo 4: «*La comunidad de vida y la interpelación del otro*. La praxis liberadora», en el artículo «La Introducción de la *Transformación de la filosofía* de K.-O. Apel y la Filosofía de la Liberación» en *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. pp. 71 ss.

89. Esta «lingüística» es la expresión de una existencia siempre ya «semiótica» (el «signo» cultural como *producto humano*) en relación práctica (la «pragmática»).

90. Esta «instrumentalidad» es igualmente el momento poético producto del objeto material técnico, pero en relación práctica con el Otro en comunidad, ya siempre presupuesto *apriori*: la «económica» (análoga a la «comunicabilidad» de la pragmática).

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

92. Todo esto lo hemos expuesto en nuestra ponencia «La razón del Otro. La *interpelación* como acto-de-habla», ya citado.

93. Véase mi obra *1492: El Encubrimiento del Otro. Hacia el origen del Mito de la Modernidad*. Nueva Utopía, Madrid, 1992 (en inglés bajo el título *The invention of the Americas*. Continuum Publ. House. Nueva York. 1995; alemán en Patmos, Düsseldorf; en francés en Editions Ouvrières, París; en italiano en La Piccola Editrice. Brescia; etc.).

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

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

96. *Manuscritos del 61-63*; en *MEGA II*. 3. p. 2.239, 20-22.

97. Véase dicha formulación en *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José de Costa Rica, 1984. caps. V y VI. En una obra futura (sobre Filosofía Política y Filosofía Económica) tocaremos a fondo este principio, como crítica a Max Weber y Karl Popper, a fin de establecer las bases para la crítica del neoliberalismo vigente en América Latina. Todo modelo ideal es imposible y delimita un horizonte de lo posible. Se trata de lo que Hinkelammert denomina «principio general empírico de imposibilidad», que no es falsable (contra Popper) y que delimita la «ilusión trascendental» de intentar lo imposible (en el que caen tanto los marxistas posteriores a Marx. así como las propuestas económicas de F. Hayek o M. Friedman).

98. Cuestión fundamental de nuestra obra *El humanismo semita* nombrada más arriba.

99. Véase mi trabajo ya citado «Die Vernunft des Anderen. Die Interpellation als Sprechakt», en *Diskursethik oder Befreiungsethik?* pp. 96-121.

100. K.-O. Apel ha comenzado a responder a la cuestión en el trabajo «Die Diskursethik vor der Herausforderung der Philosophie der Befreiung. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel», en *op. cit.*. pp. 16-69.

101. Tema tratado en la ya citada obra *1492: El Encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*.

102. En el Encuentro de Mainz de marzo de 1992, coincidimos con Fr.mz Hinkelammert, ante Apel., que el «estar vivo» (el «yo vivo») es condición pragmática trascendental *apriori* del «yo argumento». El «estar-vivo» (en una «comunidad de vida» ideal, donde

la vida se reproduce como condición del discurso o la argumentación) es anterior y presupuesto al «estar-argumentando».

103. Véase el informe de las Naciones Unidas *Human Development Report 1991*, Oxford University Press, 1991 (trad. cast *Desarrollo humano: Informe 1991*, Tercer Mundo Editores, Bogotá, 1991). En este Informe se descubren por primera vez, cuantitativamente, el grado grave de empobrecimiento del mundo periférico: América Latina y el Caribe, Asia, los Estados árabes y el África Sub-sahariana. En el Informe de 1992 las proporciones han mejorado.

104. Ponencia presentada en marzo de 1992 en Mainz.

105. Nuestra nueva *Ética de la Liberación: en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998, parte de este supuesto, que, por su parte, es la conclusión del debate con Apel y comienzo de un *nuevo despliegue* de la Ética de la Liberación.

106. J. Habermas acaba de criticar fuertemente la posición de Karl-Otto Apel en su trabajo «Erläuterungen zur Diskursethik» (en realidad debía ahora llamarle «Diskursmoral»), en *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, pp. 185-199.

107. Considérense su ponencia en el Encuentro con Apel en México (marzo de 1991) «Diskurs und Befreiung. Versuch einer kritischen Zuordnung von Diskursethik und der Ethik der Befreiung E. Dussel», en *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, ed. cit. pp. 181-207, y en Mainz (marzo de 1992).

108. En el capítulo 8 de mi obra *Las metafóras teológicas de Marx* (Verbo Divino, Etella, 1993) comienzo a abordar esta cuestión.

109. Editorial Trotta, Madrid, 1998, 661 pp.

110. En el debate con Apel la «economía» sólo sirvió para ir descubriendo la importancia de lo «material» en la ética. En realidad el tema no era una «económica» sino la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana como criterio y, explicitando los momentos normativos de dicho criterio, un principio ético material universal. Esto nos ha llevado a un replanteo completo de la llamada «falacia naturalista» (estamos por publicar un artículo sobre «Reflexiones sobre la falacia naturalista», donde mostraremos el sentido de la explicitación o fundamentación de un juicio normativo desde juicios de hechos o descriptivos, que tienen igualmente «oculto» aspectos normativos). Hemos dialogado sobre el particular con A. MacIntyre en el semestre de invierno de 1998 como profesor visitante de la Duke University.

111. «Bonté» en francés, «goodness» en inglés, pero sin traducción exacta en alemán (debería ser algo así como una «Anspruch der Gutes»).

112. La *Zeitschrift für kritische Theorie*, publica sobre el tema en un próximo número de 1998 mi artículo «Materiale, formale und kritische Ethik».

113. El artículo «Seis tesis para una crítica de la razón política» (a publicarse en San Francisco bajo el título de *Six Theses towards a Critique of Political Reason*), contiene las hipótesis para una nueva obra que estamos elaborando.

114. Sobre este tema, resultado del debate con Apel en septiembre de 1997 en México, he escrito «Principios, mediaciones y bien como síntesis (De la ética del discurso a la ética de la liberación)» (que se publicará en inglés traducido por Eduardo Mendietta: «Principles, Mediations and the Good as synthesis (from Discourse Ethics to Ethics of Liberation)», donde se trata el tema de los niveles A, B y C.