LA RAZON DEL OTRO. LA "INTERPELACION" COMO ACTO-DE-HABLA

ENRIQUE DUSSEL

El pensamiento de Karl-Otto Apel es sumamente sugerente y saludable en América Latina por muchos motivos, pero deseamos recordar el más importante entre ellos: por su crítica subsuntiva de la filosofía analítica del lenguaje. Dialogar con dicho pensamiento es una experiencia exigente, que debe emprenderse con sentido creador.

1. PUNTO DE PARTIDA

1.1. El recorrido del pensamiento de K.-O. Apel

Desde su tesis de habilitación [1] la filosofía del lenguaje es su tema. En Transformación de la Filosofía [2] Apel reune artículos donde puede observarse su nuevo itinerario. Desde una posición hermenéutica, en esa época

---

1. Véase *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* (1963), Bouvier, Bonn, 1980. Apel, desde el descubrimiento de la cuestión de la "lengua materna" en Dante, hasta la "institución de las instituciones" (la lengua) de Vico, ya comienza a tratar el tema de la construcción de lo intersubjetivamente válido desde el lenguaje. En su tesis doctoral (*Dasein und Erkenne. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn, 1950), había ya iniciado su camino.
2. En alemán: *Transformation der Philosophie* (Suhrkamp, Frankfurt, 1973, t. I-II; trad. cast. en Taurus, Madrid, 1985, t. I-II).

fenomenológica, y aún heideggeriano-gadameriana, pasando por Ch. Morris, se concilia la crítica de Wittgenstein con Heidegger [3], donde se subsume el "análisis del lenguaje". Desde 1970 aproximadamente, con la crítica del solipsismo de Kant desde Peirce[4], y desde allí el descubrimiento de la "comunidad de comunicación" como presupuesto transcendental [5] y ético [6] de todo lenguaje posible, surge el "último Apel". Poco a poco, en discusión con la filosofía de la ciencia, abre toda la problemática de los tipos de racionalidad, y define la temática de la posibilidad de una "fundamentación última de la ética" [7] -en creciente confrontación con Habermas-.

Un nuevo momento, a partir de la *pragmatic turn*[8] -desde donde se había originado la temática de la "pragmática trascendental"-, es toda la

---

3. *Ibid*, 223; 217ss.
4. *Ibid.*, 157ss.; 149ss.
5. Y esto especialmente desde el trabajo titulado "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Ethik" (traducido bajo el título: "El *apriori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética"), en *Ibid.*, 358ss.; 341ss.; este es un artículo elaborado desde 1967 hasta 1972 (pero es esta última fecha la determinante).
6. Inmediatamente Apel descarta el proyecto de una "antropología" y descubre la "ética ya siempre presupuesta" en la misma comunidad de comunicación, aún científica, cuestión ya planteada inicialmente en el artículo antes citado.
7. Esta cuestión absorbe la reflexión apeliana hasta el presente. Por ejemplo, desde "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", 1980 (trad. cast. en *Estudios Eticos*, Alfa, Barcelona, 1986, 105-174), hasta el reciente artículo "Normative Begründung der *Kritische Theorie* durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken", en *Zwichenbetrachtungen*, Ed. A. Honneth-Th.McCarthy-C.Offe, Suhrkamp, Frankfurt, 1989, 15-65.
8. Pienso que el trabajo de J. Habermas "Was heisst Universalpragmatik?" (1976), en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Franfurt, 1984, 353-440 (trad. cast. en Cátedra, Madrid, 1989, 299-368), y posteriormente *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, t. I-II (trad. cast. en Taurus, Madrid, 1987, t. I-II), dieron a Apel mucho material para la reflexión. De todas maneras, las obras de John Austin, *How to do Things with Words*, Harvard Univ. Press, Cambridge, 1962 (trad. cast. en Paidos, Barcelona, 1981), y la de John Searle, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge Univ. Press, 1969 (trad. cast. en Cátedra, Madrid, 1990), serán determinantes en la obra de Apel).

problemática de una "semántica trascendental", en polémica con el intencionalismo semanticista, es decir, en referencia a la posición sobre el *Intentional state* del segundo Searle [9]. Al mismo tiempo va surgiendo la necesidad de una mediación entre la norma básica de la *Etica del discurso* y el problema de su aplicación *(Anwendungsproblem)* a una *Etica de la responsabilidad* [10], para poder ser responsble *aposteriori* de las consecuencias en los "afectados" de los "acuerdos" a los que discursivamente se llegan. Por último, Apel se ha ocupado también de la "posibilidad de una macroética de la humanidad" [11].

Si en las décadas del 60 y 70 sus oponentes se situaban en una epistemología reductivista popperiana o en una filosofía del lenguaje a la manera del primer o último Wittgenstein, que sólo habían llegado a la *linguistic turn*, posteriormente llegará a polemizar contra los que habiendo descubierto la pragmática, vuelven después a una posición pre-comunicativa; y también, desde mediados del 80, su discurso se encamina más y más en la

---

9. En efecto, J. Searle publica una nueva obra *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1983, en la que llega a escribr: "Languaje is derived from Intentionality and not conversely" (5), o: "We define speakers' meaning in terms of forms of Intentionality that are not intrinsically linguistic" (160). Esto mueve a Apel a criticar al Searle II desde el Searle I del *Speech Acts*, en sus trabajos: "Linguistic meaning and intentionality: The compatibility of the *linguistic turn* and the *pragmatic turn* of meaning-theory within the framework of a transcendental semiotics", en *Foundations of Semiotics*, Ed. A. Eschbach, J. Benjamin Pub. Comp., Amsterdam, 1989; y vertida en alemán con variantes en: "Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung? Transzendentalpragmatische Argumente gegen die Rückkehr zum semantischen Intentionalismus der Bewusstseinsphilosophie", en *Intentionalität und Verstehen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990, 13-54. El pequeño trabajo de J. Habermas, "Intentionalistiche Semantik" (1975-1976), en *Vorstudien und Ergänzungen* cit., 332-351, es una anticipación a la problemática.
10. En *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Uebergangs zur poskonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, puede observarse este intento, a partir de la posición de Max Weber, y en especial de Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt, 1979.
11. Véase su ponencia en Hawai en julio de 1989 sobre "The Need for the Apparent Difficulty, and the Eventual Possibility of a Planetary Macroethics of (for) Humankind", mecanografiada, 23.

confrontación con el pensar posmoderno - Derrida, Lyotard y especialmente Rorty-, que se le presentan como opuestos radicales a la racionalidad. La misma *Filosofía de la Liberación*, que se inspira en Levinas por ejemplo, podría presentársele como un exponente en la Periferia de dicha posmodernidad. Deseamos aclarar este punto desde el comienzo.

1.2. Una "Filosofía de la Liberación" latinoamericana

Sin arrogarme la representación de un movimiento amplio, la *Filosofía de la Liberación* que yo practico desde 1969, parte de una realidad regional propia: la *pobreza* creciente de la población mayoritaria latinoamericana [12]; la vigencia de un capitalismo *dependiente* que transfiere valor al capitalismo central [13]; la toma de conciencia de la imposibilidad de una filosofía autónoma en esas circunstancias [14]; la existencia de *tipos de opresión* que exigen no sólo una filosofía de la "libertad", sino una filosofía de la "liberación" (como acción, como praxis cuyo punto de partida es la opresión, y el punto de llegada la indicada libertad), tal como el machismo ancestral como opresión de la mujer, etcétera [15].

---

12. De allí la importancia de una "filosofía de la miseria". Marx critica a Proudhon con su *La miseria de la filosofía*, pero, en realidad, el tema importante lo apunta el mismo Proudhon: la "miseria". Si en la marginalidad parisina del siglo XIX había "pobres"; ni en cifras absolutas ni relativas puede compararse con la "pobreza" del siglo XX (en el capitalismo periférico; como por ejemplo en la India, Nigeria o Brasil). Hoy hay cientos de veces más "pobres" que en 1847.
13. Sobre la "teoría de la dependencia" repensada en el presente, véase mi trabajo *Los Manuscritos del 61-63 y el concepto de dependencia*, en mi obra *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. Siglo XXI, México, 1988, 312-363.
14. En especial por la obra de Augusto Salazar Bondy, *¿Es posible una filosofía en América Latina?*, Siglo XXI, México, 1969.
15. De allí que no debemos ocuparnos sólo de una liberación político-económica, sino igualmente erótica (véase mi obra *Filosofía ética de la liberación*, t. III, Edicol, México, 1977, cuyo capítulo VII se denomina: "La erótica latinoamericana", 50-122). En la misma obra *(Filosofía ética de la liberación)* y tomo, nos ocupamos de "La pedagogía latinoamericana", pp. 123-226, sobre la liberación pedagógica del niño, la juventud (desde la experiencia de la "Reforma de Córdoba en 1918 y la del 1968), la cultura popular, etcétera. El tomo IV trata de la liberación política: "La política latinoamericana" (USTA, Bogotá, 1979, 15-124). El tomo V se ocupa de "La

Filosóficamente, a partir de la fenomenología, heideggeriana, y de la Escuela de Frankfurt a finales de la década del 60, *la Filosofía de la Liberación* se inspiró en el pensamiento de Emmanuel Levinas, porque nos permitía definir claramente la posición de "exterioridad" (como filosofía, cultura popular, economía latinoamericana con respecto a Estados Unidos o Europa) en cuanto "pobres" (es decir, desde una economicidad antropológica y ética)[16], y en referencia a la "totalidad" hegemónica[17] (político-autoritaria, económico-capitalista, erótico-machista, pedagógico-ilustrada, cultura-imperial-publicitaria, religión fetichista, etcétera). Teníamos conciencia de ser la "otra-cara" de la Modernidad. En efecto, la Modernidad nace en realidad en 1492 con la "centralidad" de Europa (el "eurocentrismo" se origina al poder Europa envolver al mundo árabe que había sido el centro del orbe conocido hasta el siglo XV). El "Yo", que se inicia como el "Yo conquisto" de Cortés o Pizarro, que anteceden prácticamente al *ego cogito* cartesiano por un siglo, produce el genocidio del indio, la esclavitud del africano, las guerras coloniales del Asia. La mayoría de la humanidad presente (el "Sur"), es la "otra-cara" de la Modernidad (ni es pre-, ni anti-, ni posmodernidad, ni puede realizarla como pretende Habermas). En 1976, cuando escribimos nuestra *Filosofía de la Liberación*, antes entonces del movimiento llamado "posmoderno" europeo[18], criticábamos a la Modernidad, habiéndonos

---

Arqueológica latinoamericana. Una filosofía de la religión antifetichista" (USTA, Bogotá, 1980). Esta obra se continuará en 1991 con *La teología "metafórica" de Marx*. Así hemos recorrido diversas "regiones" de opresión-liberación, desde una poética latinoamericana (tomando como lema aquella consigna de Paul Ricoeur de que "el símbolo da que pensar").

16. Hipótesis que aplicada a una relectura de Marx desde 1976 puede dar como resultado una nueva interpretación trascendental de la *crítica* ética de la economía política que practicó aquél gran filósofo-economista (véase mi reciente obra *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de "El capital"*, Siglo XXI, México, 1990, en especial los capítulos 8 al 10, 95-450).

17. Como veremos más adelante, esta "totalidad" puede ser también la "Lebenswelt" habermasiana, y aún, por supuesto, los "sistemas" (económicos o políticos). El mismo "mundo-de-la-vida" puede jugar la función de una "totalidad" vigente y dominadora (en el pensamiento de Levinas). Véase el esquema 2.

18. En esa obra escribí en el prólogo: "Filosofía de la liberación, filosofía posmoderna, popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra, condenados del mundo y de la historia" (en traducción alemana *Philosophie der Befreiung*, Argument, Hamburg, 1989, 3; ed. inglesa *Philosophy of Liberation*, Orbis, New York, 1985, viii).

inspirado en el uso de este concepto en el último Heidegger [19]). En realidad no somos "lo otro *que la razón*" [20], sino que pretendemos expresar válidamente *"la razón del Otro"*, del indio genocidamente asesinado, del esclavo africano reducido a mercancía, de la mujer objeto sexual, del niño dominado pedagógicamente (sujeto "bancario", como lo define Paulo Freire).

---

19. Véase el t. I de mi *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, cap. 3, 108ss., donde en primer lugar critico la totalización solipsista del pensar moderno hasta Husserl ("Lo otro como di-ferencia interna de la mismidad moderna",108ss.; donde se muestra que en las *Meditaciones cartesianas* Husserl no supera el solipsismo), el mismo Heidegger y la "Escuela de Frankfurt". En ese tiempo criticábamos a Adorno, Marcuse, etcétera, por quedar "totalizados" en una dialéctica "puramente *negativa*" sin exterioridad (véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974, donde intentábamos desde Schelling hasta Levinas descubrir un "punto de apoyo" *exterior* al solipsismo totalizado del pensar europeo, incluyendo, como hemos indicado a la misma Escuela de Frankfurt). La confrontación con el último Heidegger, sin embargo, la efectuamos en el tomo II, parágrafos 34 y 35; "La hermenéutica existenciaria" (141ss.), y "¿Es la tematización dialéctica el límite del pensar?" (146ss.).
20. Véase J. Habermas en la lección 11: "Ein anderer Ausweg aus der Subjektphilosophie -kommunikative vs. subjektzentrierte Vernunft", en *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, 344ss., en la expresión "das Andere der Vernunft" (355) tomada de la obra de los hermanos H. y G. Böhme, *Das Andere der Vernunft*, , Frankfurt, 1983 (posición que no comparto). Habermas no ha tomado hasta ahora *seriamente* en consideración la obra de Levinas, pero concordaría con su crítica a Derrida, en cuanto que éste ha absolutizado *la escritura* (bajo influencia del comuntarista talmúdico que es Levinas) (op.cit., nota 46, 217-218). Debo además aclarar que Levinas nos sirvió al final de la década del 60 para construir una *Filosofía de la Liberación*, como Feuerbach pudo servir a Marx (entre 1842 a 1844): nos despertó del sueño ontológico "cerrado". Pero hubimos de "ir más allá" rápidamente, por su incapacidad de construir una política de liberación (véase la tesis doctoral de Enrique Guillot, *La política de Emmanuel Levinas*, Universidad Nacional de Cuyo, Menzoda, 1975, 410 pp.) -el autor es el traductor de *Totalidad e Infinito* al castellano-. Véase mi obra *Emmanuel Levinas y la Filosofía de la Liberación*, Bonum, Buenos Aires, 1974, donde mostrábamos los puntos en que debíamos trascender la filosofía levinasiana. De todas maneras para Levinas "el Otro" es antropológicamente el pobre (y no la *escritura* como para Derrida). Por supuesto, una *Filosofía de la Liberación* tomó la "exterioridad" como el "pobre", y sólo años después pudo *construir esa "categoría analítica" (de una economía política crítica) a partir de Marx* (esta es la intención fundamental de los cuatro tomos que he escrito rigurosamente sobre las cuatro redacciones de *El Capital* y sobre el fetichismo).

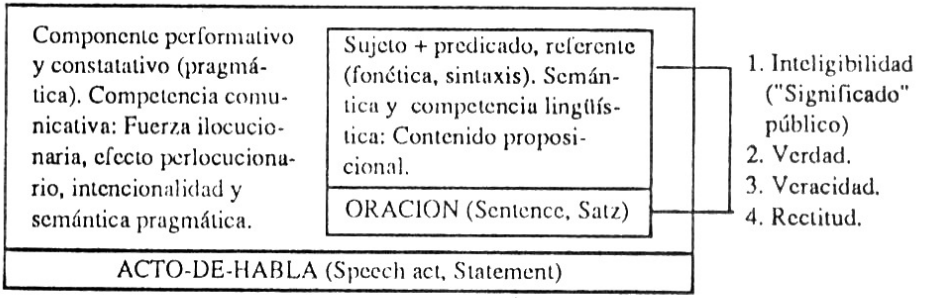
Pretendemos ser la expresión de la "Razón" del que se sitúa más allá de la "Razón" eurocéntrica, machista, pedagógicamente dominadora, culturalmente manipuladora, religiosamente fetichista. Intentamos una *Filosofía de la Liberación* del Otro [21], del que está más allá del horizonte del mundo hegemónico económico-político (del fraticidio), de la comunidad de comunicación real eurocéntrica (del filicidio), de la erroticidad fálica y castrante de la mujer (del uxoricidio), y, no por último, del sujeto que tiene a la naturaleza como mediación explotable en la valorización del valor del capital (del ecocidio).

2. LA "INTERPELACION"

Nuestra estrategia argumentativa partirá de lo más relevante del pensamiento apeliano. Creemos que esto se sitúa en el horizonte de una filosofía trascendental del lenguaje.

En efecto, Apel muestra claramente cómo la mera "oración" (p), objeto de la filosofía del *linguistic turn*, desde Frege o el primer Wittgenstein, queda subsumida en el "acto-de-habla" ($E \vdash p$), *el pragmatic tur)*. Valga el siguiente esquema para visualizar el problema.

ORACION Y ACTO-DE-HABLA



21. Desde Schelling (véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974, 116ss.) pudimos advertir el tema. Véase la tesis doctoral de Johann Schelkshorn, *Dialogisches Denken und politische Ethik. Untersuchungen zur Relevanz personal-dialogischen Denkens für eine Gesellschaftsethik bei Friedrich Gogarten, Emil Brunner und Enrique Dussel*, 232, Universidad de Viena (Austria). Sobre el tema del Otro consúltese Michael Theunissen, *Der Andere*, Gruyter, Berlin, 1965, que sin embargo no estudia a Levinas; y de Berhard Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Nijhoff, El Haya, 1971.

Por nuestra parte, elegiremos un "acto-de-habla" que nos permita situar el tema que pretendemos exponer desde una *Filosofía de la Liberación*. El discurso parte, al menos pedagógicamente y de manera abstracta, desde la "intuición" levinasiana de que "el Otro *(Autrui)*" es la fuente originaria de todo discurso posible, esencialmente ético, y desde la "exterioridad". Se trata de la irrupción del Otro, del pobre (de la mujer dominada, etc.) que "aparece" *en* la "comunidad" de la institucionalidad vigente, de la "totalidad" y que clama justicia [22].

La "oración" inicial, con su "contenido proposicional", podría enunciarse aproximadamente así:

1. Esto es un acto de justicia (= p).

Varios "actos-de-habla" pueden expresarse desde esta "oración". Uno de ellos podría ser desarrollado de la siguiente manera:

2. Tú debes cumplir el acto de justicia conmigo [23].

Más desarrollado aún, y por el incumplimiento de 2., podría formularse:

3. Te recrimino por el acto de justicia que debiste cumplir conmigo [24].

El acto-de-habla del que nos ocuparemos, que por ahora puede aparecer como incomprensible, puede enunciarse:

4. Te "interpelo" [25] por el acto de justicia que debiste cumplir conmigo.

Estamos situados, por tratarse de un "acto-de-habla", además intencionalmente muy peculiar, y no de una mera "oración" (objeto del

---

22. Véase mi *Philosophie der Befreiung*, 2.4.4, 57ss. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, t. I, parágrafos 16ss.,118ss.
23. "Tú debes cumplir" es el momento performativo F. La formulación sería, y tal como ya hemos indicado más arriba: F ⊢ p.
24. La formulación sería entonces así: F1 ⊢ (F2 ⊢ p). De paso, en la recriminación sólo se culpabiliza al responsable por un acto indebido. Pero ambos sujetos (el que habla, H, y el oyente, Ω son pasivos.
25. Estamos escribiendo la palabra "interpelar" (enfrentar a alguien pidiéndole cuenta por el cumplimiento de una responsabilidad o deber contraído) entre comillas, a fin de indicar que tiene un significado distinto del habitual. Del latín "interpellare": es un "llamar" (*apellare*) o "enfrentar" a alguien, con el que se establece una relación (inter"); se interpela al juez mismo del tribunal (al responsable). A diferencia del recriminar, el "interpelar" es "activo"; exige reparación, cambio.

entendimiento teórico o analítico), en un nivel ético o de la *razón* práctica, donde, "cara-a-cara" (diría Levinas), dos personas se enfrentan sin mediación externa, excepto la lingüística, a sus personas mismas; se trata de un encuentro en la corporalidad inmediata de ambos: proximidad [26].

2.1. "Exterioridad" e "interpelación"

Deseamos distinguir el "interpelar" de otros "actos-de-habla", tales como el de "mandar":

5. Te mando que cumplas el acto de justicia conmigo.

Cuyo seguimiento sería una sanción si no cumpliera el mandato. O el de "pedir" o "rogar":

6. Te pido que cumplas el acto de justicia conmigo.

Cuyo seguimiento sería, de no aceptarse el ruego o pedido, el remordimiento por un acto de misericordia no cumplido. O el de "exigir":

7. Te exijo que cumplas el acto de justicia conmigo.

O aún, y repitiendo 2. de otra manera:

8. Es tu deber el cumplir el acto de justicia conmigo.

Cuyo seguimiento tiene varias posibilidades. Una de ellas es la que analizamos a continuación. De todas maneras, en cada uno de estos casos, el que habla (H) se sitúa de manera diferente con respecto al oyente (O). En el mandato (5.) H es autoridad (de arriba hacia abajo) y O debe obedecer (es la flecha a del esquema 2). En el ruego, H está en situación de dependencia; mientras que O tiene ahora el poder de decisión (6.; flecha b). En la exigencia, H, desde la institucionalidad vigente, tiene derecho a esperar A (el efecto perlocucionario) de O (es decir, el cumplimiento del acto de justicia) flecha c). En un plano del "deber" (8.), H asume el lugar del derecho (otra manera de la flecha a). Todavía podríamos proponer un último caso, la interpelación en su sentido habitual:

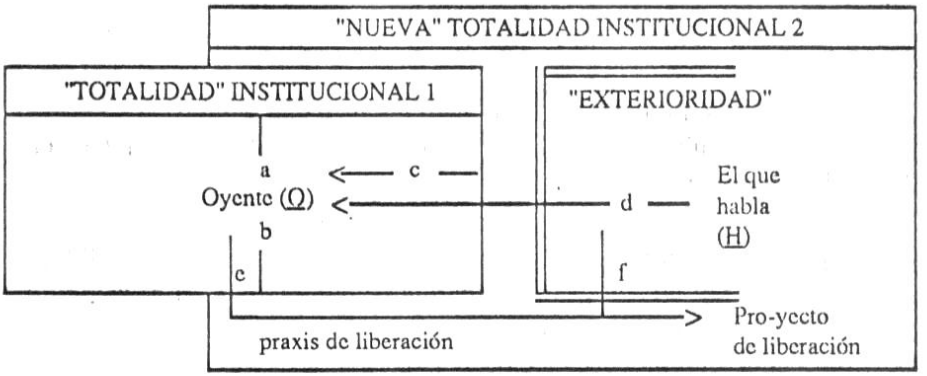
9. Te interpelo por el acto de justicia que debiste (te mandé, te pedí, te exigí) cumplir conmigo.

---

26. En *Philosophie der Befreiung* hemos distinguido entre "proxemia" (relación entre "cosas" o con cosas) y "proximidad": relación práctica de personas (parágrafo 2.1, 29ss.).

En este caso, H puede pedir cuenta a Q desde las normas vigentes (en la "totalidad" del *mundo-de-la-vida (Lebenswelt)* o aún de los "sistemas" económico, político, etcétera) (flecha c).

ACTOS DE HABLA INTRA- Y EXTRA-INSTITUCIONALES



El acto-de-habla que denominamos "interpelación" y que ya he formulado en 4., es el que privilegia Emmanuel Levinas, pero por él situado *antes* de su explicitación lingüística (en el silencio previo a que se despliegue el "principio de expresabilidad" [27] de Searle).

---

27. *Speech Acts, 1,5* (19ss.; trad. cast. 28ss.). Que pueda "expresarse" un "acto-de-habla" no quiere decir que "lo dicho" *(le dit)* sea lo mismo que "el decir" *(le Dire)* del "cara-a-cara" que está siempre presupuesto. El "momento ilocucionario" (y aún el "acto ilocucionario" como "acto comunicativo") es justamente lo que E. Levinas llama el "face-à-face". "Le fait que le visage entretient par le discours une relation avec moi, ne le range pas dans le Même. Il reste absolu dans la relation (...) La relation éthique qui sous-tend le discours, n'est pas, en effet, une variété de la conscience dont le rayon part du Moi. Elle met en question le moi. Cette mise en question part de l'autre" (*Totalité et Infini*, Nijhoff, La Haya, 1968, 169). "Ce n'est pas la médiation du signe qui fait la signification, mas c'est la signification (dont l'événement originel est la face-à-face) qui rend la fonction du signe possible" (*Ibid.*, 181). "Si par contre, la raison vit dans le langage, si, dans l'opposition du face-à-face, luit la *rationalité première*, si la premier intelligible, la première signification, est l'infini de l'intelligence qui se présente (c'est-à-dire qui me parle) dans le visage" (*Ibid*, 183). "La chose devient thème. Thématiser, c'est offrir le monde à Autrui par la parole" (*Ibid.*, 184). Toda nuestra obra *Philosophie der Befreiung* se funda en estas categorías fundamentales de "proximidad" (que Habermas llamaría "momento ilocucionario" del acto-de-habla performativo).

Por "interpelación", entonces, entenderemos un enunciado performativo *sui generis* que lo emite alguien (H) que se encuentra, con respecto a un oyente (O), "fuera" o "más allá" (trascendental en este sentido) al horizonte o marco institucional, normativo del "sistema", de la *Lebenswelt* husserliana-habermasiana o de la *Sittlichkeit* hegeliana, que fungen como la "totalidad" [28] de un Levinas. Searle se está refiriendo a este tema cuando escribe:

> "Proudhon dijo: *La propiedad es un robo*. Si se intenta considerar eso como una observación *interna*, entonces carece de sentido. Intenta ser una observación *externa* que ataca o rechaza la institución de la propiedad privada" [29].

Por ahora, no necesito sino esta simple descripción de lo que está "afuera" de la institución. Marx se refiere a este tipo de situaciones en el siguiente ejemplo:

> "No tiene sentido hablar aquí, como hace Gilbart, de *justicia natural* (...) Podemos decir que este contenido es *justo* en cuanto corresponde al modo de producción, en cuanto es adecuado con él. Es *injusto* cuando se halla en contradicción con él. La esclavitud, dentro del modo de producción capitalista, es injusto, como lo es también el fraude en cuanto a la calidad de la mercancía" [30].

---

28. Véase Martin Jay, *Marxism and Totality*, University of California Press, Berkeley, 1984.

29. *Ibid.*, 86; ed. cast., 89, n. 9. En el parágrafo 59 de la *Teoría de la Justicia* de John Rawls (ed. cast., FCE, México, 1979, 424ss.) sobre "El papel de la desobediencia civil", el autor contempla el "recurso ilegal" (425) de un acto justo que tiene su respaldo en la constitución: "un último recurso para mantener la estabilidad de la constitución justa" (426). ¿Y si la constitución fuera injusta o ya no tuviera vigencia (como la ley inglesa no tenía vigencia para Washington el libertador)? Rawls sitúa la "desobediencia civil" *entre la constitución y la ley promulgada*. ¿Cómo situarse *entre la norma ética básica y la constitución?* Este es el caso que deseamos definir como "trans-institucional", como "fuera" de la institucionalidad. Es el lugar donde se sitúa la *Filosofía de la Liberación*, Levinas o Marx, y no ciertamente Rawls o Habermas.

30. *Manuscrito principal del libro III de El Capital*, cap. 5, parágrafo 1, folio 290 (Siglo XXI, III/6, 435; *MEW* 25, 351-352).

Para Marx, la "moral" o el "derecho" burgués justifica, "desde dentro", aquello a lo que se le aplica sus propios principios. La esclavitud es injusta, para el orden burgués o socialista; es *justa* para el orden esclavista. El trabajo *asalariado* es injusto para Marx, o en el régimen socialista, en cuanto es una institucionalidad que roba al trabajador parte del fruto de su trabajo (el plusvalor). En este caso el criterio ético es "exterior" y anterior al capital como tal; es el "trabajo vivo", la persona del trabajador *ante festum*. Este es el criterio "etico", ámbito del cual parte la "interpelación" -y en la cual se sitúa Levinas en aquello de la "exterioridad" del Otro, en cuanto otro que la "Totalidad" (totalidad que es tanto el "sistema" como la "Lebenswelt" vigente, como hemos dicho).

O de otra manera, aún más claramente:

"En consecuencia la Economía Política no conoce al trabajador que no trabaja, al hombre de trabajo, en la medida que se encuentra *fuera (ausser)* de esta relación laboral. El pícaro, el sinvergüenza, el limosnero (!), el sin trabajo, el hombre de trabajo *hambriento* (!), *miserable* (!) y delincuente son *figuras (Gestalten) que no existen para ella,* sino solamente para otros ojos (!); para los ojos del médico, del juez, del sepulturero, del alguacil de pobres, etcétera, *son fantasmas (Gespenster) que quedan fuera (ausserhalb) de su reino*" [31]. "La existencia abstracta del hombre como puro hombre de trabajo, quien por eso puede diariamente precipitarse desde su plena *nada (Nichts) en la nada absoluta (absolute Nichts)*" [32].

La "interpelación" sería como el acto-de-habla de lo que metafóricamente Marx llama "fantasmas que quedan *fuera* de su reino". Todo esto queda bellamente expresado en el testimonio que presenta Túpac Amaru, inca y rebelde del Perú en 1781, que al ser juzgado a muerte dice al juez:

> "Nosotros somos los únicos conspiradores. Vuestra Merced por haber agobiado al país con exacciones insoportables, y yo, por haber querido libertar al pueblo de semejante tiranía" [33].

---

31. Karl Marx, *Manuscritos del 44*, II (Alianza, Madrid 1968, 124, *MEW*, EB 1, 523).
32. *Ibid.*, 125; 24-125. Véase el sentido de estas expresiones en mis obras *La producción teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1985, 140ss.; *Hacia un Marx desconocido*, Siglo XXI, México 1988, 61ss.; y el capítulo 10 de *El último Marx (1863-1881)*, Siglo XXI, México, 1990.
33. B. Lewis, *La rebelión de Túpac Amaru*, Buenos Aires, 1967, 392.

El liberador, que toma como propia la "interpelación" del pobre, al final, es declarado igualmente culpable por la "moral" vigente. Son "fantasmas" de otro reino.

2.2. "Interpelación" y las pretensiones de validez

a) En primer lugar, la condición de toda comunicación: la *inteligibilidad*. El acto-de-habla que he denominado "interpelación" tiene un "contenido proposicional" (al intentar cumplir con la primera condición, la de "inteligibilidad", es decir, al enunciar un "significado" interpretable) que el hablante (H), por ser un "pobre" excluido en la exterioridad, dificultosamente llega a formular correctamente por una cierta *incompetencia* [34] *lingüística* -desde el punto de vista del oyente (*O*)-. La pronunciación fonéticamente defectuosa, el no conocimiento de la lengua de O por parte de H [35], y, esencialmente, el "significado" en su pleno sentido *pragmático* [36] (y no

---

34. "Incompetencia" no por irracionalidad, sino porque el mundo institucional de O es desconocido, no es el "propio" de H.

35. Nos queremos referir, p.e., a un indígena que emitiera 4. a un conquistador hispano en el siglo XVI en México o en el Perú; o a un turco que se expresara 4. en incorrecto alemán a su empresario en Alemania, en el presente. Pensamos dedicar una obra íntegra (y por tener que dictar diez conferencias en Frankfurt en 1992) sobre el enfrentamiento histórico, "cara-a-cara", entre el europeo (español como avanzada) y el indio americano. Hay pocos casos tan claros en la historia universal de la "aparición" de *el Otro* en el "mundo de la vida *(Lebenswelt)*", en este caso europeo *moderno*, como el del "descubrimiento", (para Colón) o la "invasión" (para los amerindios) del continente llamado "América" (que como grandes culturas conquistadas y destruidas genocidamente corresponde hoy sólo a América Latina, ya que en el actual Estados Unidos no hubo civilizaciones urbanas antes de la "invasión" o el "descubrimiento").

36. El "significado pragmático pleno", supone, no solo el "contenido conceptual *(conceptual content)*" del "contenido proposicional" de la oración (p), sino una "intención mental *(mental Intention)*" (con su "contenido intencional" *-intentional content-* que tiene la "intención de significar *(meaning Intention)*". Todo este nivel de la "intencionalidad" *(Intentionality)*", se da simultáneamente al nivel del "signo *(sign)*", nombre o término, que se dirige a un "designatum" que no puede identificarse con el "denotatum" *real* (el objeto de la "dimensión referencial *-reference dimension-*". El "significado", en su sentido pragmático, debe además tener en cuenta, que el "denotatum" (el referente) está situado dentro del ámbito intersubjetivo de "validez pública *(public validity)*", o lo "acordado" en la "comunidad ilimitada de

reductivamente desde un "semanticismo" precomunicativo [37]) que H otorga a 1. en 2. y a ambos en 4.. De allí que se dé sólo una "cuasi-inteligibilidad", cuasi-comunicación, cuasi-interpretación del significado, lo que nos pone en guardia sobre la *dificultad* real de toda comunicación, y de sus necesarias patologías [38]. La plena inteligibilidad se va dando en el caminar solidario (en la praxis de liberación, representada por las flechas c y f del esquema 2). Aquí habría al menos que prestar atención a la intención crítica de los posmodernos

---

comunicación" (supuesta siempre a cualquier "intención de significar" o "contenido significativo"). Por ello, como en el caso del "pobre" que "interpela", la "búsqueda de una pretensión de significar públicamente *(publicly sharable meaning-claim)"* ("Linguistic meaning und intentionality" -o el semejante sobre "Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung?"- , 56, artículo de Apel ya citado anteriormente) se torna casi una tarea imposible, ya que la "intersubjetividad pública" es la de una comunidad de comunicación real, un "mundo" de la vida *(Lebenswelt)"* hegemonizada por otra cultura, otro sistema de valores, otra lengua, etcétera, en donde no alcanza el "pobre-excluido" *significar* lo que su "intención comunicativa" pretende.

37. El artículo de Apel nombrado en la nota anterior, nos daría aquí oportunidad de clarificar muchas cosas. El "pobre" tiene ciertamente "intención de significar *(meaning Intention)"*, tanto en el "interpelar" (F1), como en el exigir el cumplimiento de un deber del oyente (O), desde su derecho de persona trascendental con respecto (es toda la cuestión de la *referencia)* al orden establecido (institucionalidad 1, del esquema 2) (F2), así como en la oración 1. (un "acto de justicia", p). Su "intencionalidad referencial *(referential Intentionality)"* se dirige a un *denotatum* histórico-posible (véase en mi artículo del diálogo de Freiburg, "Die *Lebensgemeischaft* un die *Interpellation des Armen*. Die Praxis des Volkes", 2; en *Ethik und Befreiung*, Augustinus-Buchhandlung, Aachen, 1990, 74-77). Es obvio que la "validez pública *(public validity)"* de dicho *denotatum* (un "proyecto de liberación" que se bosqueja como finalidad intentada en la "Esperanza" -en el sentido del *Hoffnungsprinzip* de E. Bloch-) no puede ser "comprendido" o "correctamente interpretado" por Q (ya que se encuentra en una "totalidad institucional 1" o vigente, hegemónica). Habría aquí que usar todo el aparato magníficamente analizado por Apel -contra el segundo Searle-, para ir mostrando de qué estamos en realidad hablando.

38. J. Habermas en "Consideraciones sobre patologías de la comunicación", en *Vorstudien und Ergänzungen*, 226-271 (trad. cast., 193-231), trata la cuestión de lo que pudiéramos llamar las "patologías *intra-sistémicas*". Yo me estoy refiriendo a la "cuasi-patología" (o que aparece como patología a Q) en el caso que H se encuentra "fuera" de la normatividad y el "mundo-de-la-vida" de Q. De allí la dificultad de las cuatro pretensiones de validez exigidas para la comunicación: "La de estarse expresando *inteligiblemente;* la de estar dando a entender *algo:* la de estar dándose a entender *a sí mismo;* la de estarse entendiendo *con los otros* " (*Op.cit.*, trad. cast., 199).

-de un Richard Rorty, por ejemplo- en aquello de que la comunicación frecuentemente sólo es una "conversación", pero con dificultad una comunicación *plena*. Sin dar razón a los posmodernos, deseamos sin embargo prestar oídos a las *dificultades* que sufrimos -como personas, culturas o comunidades filosóficas *periféricas*, no-hegemónicas, dominadas, explotadas, excluidas- en la comunicación. Avancemos un paso más.

b) Con respecto, ahora, a la primera pretensión de validez: la *verdad*. Como aquí se trata de un enunciado performativo *(performative utterance)*, y no constatativo *(constative, assertive)*, no tiene primeramente pretensión de ser un acto-de-habla *verdadero*. Sin embargo, el contenido proposicional y pragmático pleno del acto-de-habla "interpelativo" nos permite desarrollarlo como acto-de-habla constatativo (que subsume al performativo en este caso). Subsumiendo a 1., tenemos:

10. Afirmo que esto es un acto de justicia.

O metido como un acto-de-habla, que subsume a 2.:

11. Afirmo que tú debes cumplir el acto de justicia conmigo.

O subsumiendo a 4.:

12. Afirmo que yo te "interpelo" por el acto de justicia que debiste cumplir conmigo.

En este caso sí puede haber una pretensión de validez de verdad, en cuanto H (el indígena, el turco, el pobre, la mujer) puede intentar justificar intersubjetivamente, si fuera problematizado, gracias a un posible discurso argumentativo, cuán justa es su pretensión de llegar a un "acuerdo" sobre 1. y 2. -"acuerdo" que no puede fundarse en los deberes o responsabilidades [39] del derecho vigente, sino de exigencias éticas trascendentales al mismo, acerca de la dignidad de la persona del pobre-[40]. Debe tenerse en cuenta que el

---

39. En su sentido cotidiano responsabilidad es tomar alguien a cargo (viene del verbo latino *spondere:* tomar alguien a cargo). En un sentido levinasiano, "re-sponsabilidad" es tomar a cargo al Otro, al pobre, al que se encuentra sin protección ni seguridad de la institucionalidad vigente. Véase mi *Philosophie der Befreiung*, 2.1.2.2 y 2.6.3; y en especial mi obra *Religión*, Edicol, México, 1980.

40. Es aquí donde toda la cuestión de una "fundamentación último de la ética" cobra todo su sentido, ya que el "mundo de la vida" o la "Sittlichkeit" de un conquistador no puede ser la última referencia de una argumentación o "discurso" (aunque de hecho siempre lo fue y nunca hubo en realidad una comunidad de comunicación argumentativa en la que el indígena pudiera dar sus "razones"). La violencia de la conquista fue el modo como la Modernidad se abrió camino desde el 1492 hasta hoy. No fue gracias a la

"interpelante", y en esto estriba la diferencia con el mero exigir o el interpelar intra-sistémico (desde el derecho vigente y como miembro de la "comunidad de comunicación *real* ") y el "interpelar" (como el que exige desde "fuera", como el "excluido" del derecho vigente, el sin-derecho *(rechtsloss),* se "opone" por principio al consenso vigente, al "acuerdo" conseguido intersubjetivamente *en el pasado que lo excluye.* Su argumentación será radical y difícilmente aceptada *de hecho.*

c) En cuanto a la segunda pretensión de validez: la *veracidad.* Se trata del momento esencial del acto-de-habla "interpelativo". La única validación comunicativa de este acto de habla, para que sea "aceptado" con fuerza ilocucionaria por el oyente (O), no es ni la plena inteligibilidad (porque, al inicio al menos, es cuasi-inteligible, ya que es muy dificultosa la plena interpretación del "significado"), ni la verdad (porque no es propiamente un acto de habla constatativo [41]), ni siquiera la referencia a las normas, la rectitud (porque la "interpelación" pone en cuestión las normas vigentes de la institucionalidad hegemónica), sino, y en definitiva, la plena "veracidad". El oyente (O) no tiene otra posibilidad genuina de comunicarse "seriamente" con H, sino por el "creer" o "aceptar" racionalmente [42] la sinceridad de la "interpelación" del pobre (H). Este, por su parte, debe expresarse de tal manera que su "*intención* " [43] sea claramente interpretada; que su sinceridad,

---

"argumentación" como lo pretendía Bartolomé de las Casas en su obra *De unico modo.* Estados Unidos ocupa Panamá por la fuerza, y todas las conciencias morales de occidente aplauden. Hussein ocupa Kuwait, y todos, escandalizados, protestan. ¿El "dictador" Hussein no debiera compararse a Bush? Necesitamos una "ética planetaria" donde el Sur sea considerado humano, personas con iguales derechos.

41. Además, le resultaría muy difícil -por su propia cultura, etc.- *justificar* la validez de la verdad de su enunciado, que se opone contradictoriamente a todo aquello tenido por verdadero o "justificado" dentro de la normatividad del mundo-de-la-vida o el sistema hegemónico.

42. Esto ha sido la fuente del malentendido de que se acusara a la *Filosofía de la Liberación* de fideísmo. El acto de "fe" racional tiene justamente que ver con la "evaluación" racional que antecede a "aceptar" la veracidad del Otro *(Philosophie der Befreiung,* 2.4.7, 60-62).

43. La "intención" aquí es compleja. Hay intención de significar (y por ello se expresa) un "contenido proposicional" (p); además, una intención de manifestar un "derecho" (F1), y otra intención de exigir dichos derechos "inter-apelando" a O como responsable de la suerte de H (F2). El análisis completo de esta intención lingüístico-pragmática, nos

veracidad, quede al descubierto porque es la garantía fundamental d ela pretensión de validez comunicativa de su acto-de-habla. Lo dicho es válido intersubjetivamente, porque es un enunciado fruto de un acto sincero; en su intención y ejecución es veraz. El "interpelado" (O) cree que 1., se convence en 4. ante F2, y *se decide a actuar* ante F1, a causa de la veracidad del que lo "interpela". La "aceptación" de esa sinceridad es el fruto de la fuerza ilocucionaria, es el efecto perlocucionario (efecto que es el cambio práctico de O, que se tornará sujeto re-sponsable de una "praxis liberadora", flecha e del esquema 2, en acción solidaria con H, y por ello la flecha f converge en un mutuo trabajo dirigido al "pro-yecto de liberación"[44]). Ese "creer", "convencerse", "decidirse" son *racionales*, porque se ha llegado discursivamente o se está dispuesto a llegar a un "acuerdo" mediante argumentación aunque todo esto, nuevamente, tiene dificultades por la asimetría existente entre H y O).

d) En cuanto a la tercera pretensión de validez: la *rectitud*. Como ya he indicado, el "interpelante" no puede cumplir con las normas vigentes, por definición. Son dichas normas (la institucionalidad dominadora) la causa de su miseria. De todas maneras, por cuanto la dignidad de la persona es estimada en toda comunicación racional como la norma suprema, éticamente, puede no afirmar las normas vigentes, poniéndolas en cuestión desde su fundamento mismo: desde la dignidad negada en la persona del pobre que "interpela". La no-normatividad de la "interpelación" es exigida por encontrarse en un

---

llevaría nuevamente a recorrer el artículo de Apel sobre "Linguistic meaning and intentionality". Lo importante es no separar, aunque sabiendo distinguirlos, el momento "intencional" del momento "lingüístico", dentro del marco de una comunidad pragmática siempre presupuesta. Pero, nuevamente, en el caso de H todo esto se torna problemático por su "exterioridad" actual, empírica.

44. Sobre este tema he escrito un parágrafo en *Para una ética de la liberación latinoamericana*, cap. 2: "El Otro, el bien común y el infinito" (t. II, 1973, 59ss). En 1971, al escribir estas líneas me alejaba de Levinas, al descubrir la necesidad de "la *nueva* Totalidad política" (62), el orden futuro histórico-posible, que no es ni la "comunidad *real*" actual ni la ideal (es un *tertium quid* que Apel no considera, porque para él sólo hay "sociedad abierta" e "ideal"; para nosotros hay: 1. "sociedad cerrada", 2. "sociedad histórico-posible de liberación" y 3. "comunidad ideal": esta es la diferencia del estar en el Norte-rico o'en el Sur-pobre. El Norte no necesita cambiar *radicalmente* la sociedad en que se encuentra; el Sur en cambio lo necesita y urgentemente).

momento fundacional u originario de *nueva* normatividad -la institucionalidad futura donde el "interpelante" tendrá derechos vigentes que ahora no tiene-[45].

Podríamos seguir a Searle en su análisis de las reglas para el uso del dispositivo indicador de la fuerza ilocucionaria [46], en la cuestión de la "referencia" y la "predicación" (aplicando lo que él expone sobre la "promesa" a la "inter-apelación"), pero nos alargaríamos excesivamente.

3. *LA RAZON DEL OTRO, LA "EXTERIORIDAD" Y LA COMUNIDAD DE COMUNICACION*

Lo dicho debe tomarse sólo como "indicación", no como descripción del acto-de-habla "interpelativo", pero es suficiente para situar la estrategia argumentativa que deseamos desarrollar.

Por nuestra parte, como latinoamericanos, participantes de una comunidad de comunicación *periférica*, donde la experiencia de la "exclusión" es un punto de partida cotidiano -y no de llegada-, es decir, un *apriori* y no un *aposteriori*, debemos encontrar el "lugar" filosófico de nuestra experiencia de miseria, de pobreza, de dificultad en el argumentar (por falta de recursos), de incomunicación o meramente de no-ser-partes de comunidad de comunicación hegemónica.

---

45. Llama la atención de que toda la *Teoría de la Justicia* de Rawls parta siempre de la institucionalidad dada (en realidad norteamericana). Véase por ejemplo el texto siguiente: "Por instituciones más importantes entiendo la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales. Así, la protección jurídica de la libertad de pensamiento y de conciencia, la competencia mercantil, la propiedad privada de los medios de producción y la familia monogámica son ejemplos de las instituciones más importantes" (23). Se habla siempre de los "menos favorecidos" (97), pero nunca se pregunta "de dónde" es que esas diferencias históricas han aparecido: "La distribución *natural* (!) no es ni justa, ni injusta, como tampoco es injusto que las personas nazcan en una determinada posición social. Estos son hechos meramente *naturales* (!)" (pp. 124-125). Se ha deshistorificado (naturalizado) la estructura de la dominación (mejor dicho, en Rawls no hay conciencia de dominación alguna). Nuestra "inter-apelación" se sitúa, entonces, por debajo y antes de la "posición original" de Rawls.

46. *Speech Acts*, III, 3.3 (62ss.; trad. cast., 70ss.). Valdría la pena seguir paso a paso a Searle para clarificar acabadamente este acto-de-habla "inter-apelativo".

3.1. "Exterioridad" y comunidad de comunicación "ideal"

La "parte A" [47] o trascendental de la ética, en la terminología de Apel, el de la comunidad de comunicación *ideal* [48] (o la "situación ideal del habla", que es la *"herrschaftsfreie Kommunikation* -comunicación libre de dominación-" de Habermas [49]), debe distinguírsela de la mera comunidad de comunicación *real* o empírica, la "parte B" de la ética, donde pueden presentarse casos de irracionalidad e injusticia. Donde nos situaremos, primeramente, es en dicha "parte A" o de una pragmática trascendental (Apel) o universal (Habermas) para completar la descripción mínima requerida para el ejercicio de la racionalidad argumentativa.

En efecto, la comunidad de comunicación ilimitada, como la definía Peirce, sin coacción, en igualdad y respeto de las personas de todos los posibles participantes, define lo que podríamos denominar el momento *positivo*, pero no es explícito en referencia al momento *negativo*. Habría una cierta ceguera en descubrir los momentos posibles *negativos* o aquellos presupuestos que ya siempre permiten la irrupción del des-acuerdo (el no-acuerdo, el "disenso" de Lyotard) como punto de partida creador de toda

---

47. Véase, sobre la "parte A" de la ética, en "Diskursethik als Verantwortungsethik -eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants", en K.O. Apel-E. Dussel, *Ethik und Befreiung*, Argument, Hamburg, 1990, 32ss.

48. Por el 1969 habla Apel de una "comunidad ilimitada de los críticos", o de "la comunidad crítica de comunicación" ("Wissenschaft als Emanzipation?", en *Transformation der Philosophie*, II, ed. cit., 153-154; trad. cast. II, 143-144). De allí en adelante los textos se hacen frecuentes. Apel reconoce a esta comunidad algunas determinaciones esenciales: se trata de una "ilimitada comunidad de comunicación de *personas* que se reconocen recíprocamente como *iguales*" ("Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik (...)", IV; trad. cast. en *Estudios Eticos*, ed. cit., 161).

49. El tema de la "comunidad de comunicación ideal" de Apel recibe otra conceptualización en Habermas. Como por ejemplo en "Waahrheitstheorien" V *(Vorstudien und Ergänzungen)*, trad. cast. 150ss.): "Llamo ideal a una situación de habla en que las comunicaciones no solamente no vienen impedidas por influjos externos contingentes, sino tampoco por las coacciones que se siguen de la propia estructura de la comunicación" (trad. cast., 153).

argumentación *nueva*. Es decir, en la racionalidad, aun en el nivel trascendental o universal), sería necesario incluir como momento de su definición, como razón *crítica*, la "exterioridad" (de diverso *grado*) virtual de cada persona, de cada participante de la comunidad como un otro potencial. El Otro, no como "lo otro" *que la razón*, sino como la "razón" *del Otro;* la *otra* razón que "interpela", y desde dónde un principio o enunciado falseable puede ser falseado.

La descripción ampliada de algunas determinaciones de la comunidad de comunicación *ideal*, podría enunciarse así: Toda argumentación presupone ya siempre a una comunidad de comunicación ideal, libre de dominación, en el respeto *a la igualdad* de las personas de todos los posibles participantes (positivamente), y donde cada uno de los miembros actuales o posibles, presupuestos ya apriori, pragmática y trascendentamente, tiene el derecho de poder situarse siempre virtualmente *como Otro* que la misma comunidad (negativamente) [50].

Es entonces una comunidad, y sólo por ello es comunidad *humana* (lo cual es una redundancia), en la que cada miembro tiene el derecho de situarse en una cierta "exterioridad" de la misma comunidad. Evidentemente hay grados de "exterioridad", que van desde la situación absoluta (como la muerte y la locura), hasta el derecho al disenso que todavía no encuentra razones *suficientes* para probar la validez de lo *nuevo* descubierto -y quizá nunca las encuentre, pero no por ello no tiene derecho al disenso razonable-. "Exterioridad" virtual que no niega la comunidad, sino que la descubre como "re-unión" o con-vergencia" de personas libres [51], unas con respecto a las otras y siempre. Ningún "acuerdo" (sería el "acuerdo *absoluto*", a la manera del

---

50. Alguien podría objetar que esta posibilidad no puede darse, porque una persona "otra" que la comunidad deja de ser persona. Se trata entonces de definir *grados* de "exterioridad" que la razón sabe perfectamente manejar práctica y cotidianamente. La cuestión estriba en considerar explícitamente los "derechos de *otra* razón": "la razón del Otro". Esto no ha sido negado por Apel, simplemente no ha sido explicitado, y lo necesitamos para continuar nuestra argumentación.

51. Y "libres" de "dominación" *(herrschaftsfrei)* significa, exactamente, el poder situarse en la "exterioridad" a la comunidad misma; ya que sujeto libre es aquel que puede desde su "alteridad" constituir a la comunidad (como "vosotros") como ajena. Una comunidad sin exterioridad virtual sería la de una razón hegemónica, dominadora, *unidimensional* (la que criticaba Marcuse en su famoso libro).

"saber *absoluto*" de Hegel; sería el final de toda argumentación posible) puede otorgarse la pretensión de negar la posibilidad, de cada miembro actual o posible, de situarse *ante* la comunidad *como Otro*. Una razón que lleve tal nombre siempre está abierta a la "razón *del Otro*", a *otra* razón, y sólo ésta es una razón *crítica* e *histórica;* mucho más, es una razón *ética*.

Si se admite esta determinación explícita en la descripción de la comunidad de comunicación "ideal", explicitando el momento *negativo*, tenemos entonces una como brecha por donde podremos ahora transitar a niveles de menor abstracción, teniendo garantizada la fundamentación de su "aplicación *(Anwendung)*" (en la "parte B").

3.2. "Exterioridad" y comunidad de los científicos

Por lo general, y con razón, se ha dado mayor importancia en epistemología a las cuestiones de la razón científica referidas a la explicación *(Erklären, explanation)*. Apel mostró que ésta ya siempre presupone trascendentalmente una razón hermenéutico-comprensora *(Verstehen, comprehension)*, que desde una comunidad de comunicación, se abre intersubjetivamente a un mundo de la vida cotidiana *(Lebenswelt)*, en el que se emite todo enunciado pragmático [52].

Todo ello presupone, evidentemente, el "ser-parte" de la comunidad, el participar en el juego del lenguaje, en el "acuerdo". Nuestro problema se sitúa cuando se intenta problematizar explícitamente el "no-acuerdo", el "des-acuerdo" de aquel participante (o no, sea excluido o simplemente ignorado), que ha dejado de "estar-de-acuerdo" por un "des-cubrimiento" que se le presenta con la evidencia de algo con pretensión de verdad, todavía no válido para la comunidad, porque no ha sido falseado, hasta ese momento, el acuerdo vigente. Me interesa aquí el momento del "inventor" o del "descubridor" (y *la lógica del descubrimiento*, que puede parecer caótica como la de Paul

---

52. Véase de Apel, *Die Erklären-Verstehen-Kontraverse in Transzendental-Pragmatischer Sicht*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979 (trad. inglesa en MIT Press Cambridge, 1984), donde nuestro filósofo da cuenta con excepcional profundidad la temática que todavía era central a mediados de la década del 80 -hoy en crisis por el abandono de la posición hempeliana-.

Feyerabend[53]), más que el momento "comprensor-explicador" (de la *lógica de la explicación).*

Desde el momento en que un miembro de la comunidad deja de estar de acuerdo con el *"acuerdo vigente"*, a partir de un descubrimiento que se le impone "como criterio" (certeza no validada todavía; es decir, no argumentada públicamente y aceptada como justificada, y por ello como verdadera o válida, la subjetividad del descubridor se sitúa con respecto a la comunidad de comunicación científica *como Otro* [54]. No es alguien

---

53. Apel critica el irracionalismo de este epistemólogo, y la posición de Lyotard (véase *Diskurs und Verantwortung*, 156ss.). Apel copia: "Und Erfindung *(invention)* entstech immer aus dem Dissens. Postmodernes Wissen ist nicht einfach ein Werkzeug der Autoritäten, es verfeinert unsere Sensibilität für Differenzen un verstärk unsere Fähigkeit, das Inkommensurable zu tolerieren. Sein Prinzip ist nicht die Homologie der Experten, sondern die Paralogie der Erfinder" (158). Paul Feyerabend aparecería como lo irracional, antimetódico. ¿Y si justamente indicara la dificultad de una lógica del "descubrimiento"? ¿Y, no es acaso el "descubrimiento" el momento creador por excelencia de toda ciencia? ¿No son los grandes "descubridores" (Newton, Einstein) los que la ciencia recuerda como sus fundadores? Lo esencial de la ciencia es la "explicación", pero toda explicación fue "descubrimiento" en su origen.

54. Luis Villoro en *Creer, saber, conocer* (Siglo XXI, México, 1982), 145ss., ha planteado este problema ("Comunidades epistémicas"): "Si en épocas de normalidad científica el consenso de las comunidades científicas se aproxima a la intersubjetividad, esa situación *se rompe al plantearse problemas que no pueden resolver la ciencia normal.* Cuando aparecen nuevas razones (...) el progreso del conocimiento no es posible si no se admite esa discrepancia (...) Una persona puede estar justificada en afirmar que sabe aunque el consenso general lo niegue" (151-152). Esta obra, de la mayor importancia en filosofía del lenguaje latinoamericano, se sitúa todavía en un momento pre-pragmático o pre-comunicativo; es decir, habría que desplegar lo dicho desde un horizonte comunicativo o pragmático para alcanzar nuevas posibilidades de descripción. Por su parte, Thomas Kuhn llama esto "emergencia de un descubrimiento o una teoría nuevos" *(La estructura de las revoluciones científicas*, trad. cast., FCE, México, 1975, 12-13). Y continúa: "Las revoluciones científicas se inician con un sentimiento creciente, *restringido a una estrecha subdivisión de la comunidad científica* (¡he aquí el problema de la exterioridad!), de que un paradigma existente *ha dejado de funcionar adecuadamente" (Ibid.*, 149). Galileo pudo descubrir lo que descubrió "debido a un cambio del paradigma medieval" (188) -lo que no impidió que la comunidad de comunicación real, hasta "científica" en Roma, y hegemónica, lo expulsara de su seno: la negaba el derecho de tener "*otra* razón"-. Galileo era una "víctima" de la no aceptación de la "razón del Otro". La "conducta de una comunidad científica" (269) frecuentemente niega ese derecho a "ser-Otro". Esto sería lo rescatable de la "intención" de un pensamiento como el de Jean-

absolutamente otro (porque frecuentemente parte del mismo "juego de lenguaje"), pero comienza a "extrañarse", alejarse, otrificarse. Y llegan los casos en que la comunidad los expulsa, los excluye (como en el citado caso de Galileo, condenado por la Inquisición bajo el poder de Bellarmino), los persigue y hasta los mata: las "víctimas". La comunidad, *negativa* e *irracionalmente*, por un principio de "inercia institucional", se defiende ante la novedad, reafirma el 'acuerdo" vigente (y aunque los propone como falseable, impide, teme, intenta su no-falseación). Una *Filosofía de la Liberación* le interesa la *novedad* y el descubrimiento científico en primer lugar[55], pero no como fin, sino como un momento del proceso de la realización de la dignidad de la persona.

Analógicamente, la "interpelación" del pobre se juega en el nivel de la comunidad científica por un "acto-de-habla" que pudiera denominarse la "propuesta" del científico (igualmente como flecha d del esquema 2) [56]:

13. "Propongo" [57] esta nueva explicación (o comprensión) x al estado de cosa z hasta ahora no explicado (o comprendido, o aún no observado).

François Lyotard cuando escribe: "El reconocimiento de la heteromorfía de los juegos lingüísticos es el primer paso en esta dirección. Esto implica evidentemente al terror que supone y se esfuerza en realizar su isomorfía" (trad. ital. *La condizione postmoderna*, 14; Feltrinelli, Milano, 1981, p. 120). El mismo Richard Rorty explora esta cuestión cuando escribe: "So bad arguments for brillant hunches must *necessarily precede* the normatization of a new vocabulary which incorporates the hunch. Given that new vocabulary, better arguments become possible, although these will always be found question-begging by the revolution's *victims*" (*Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1979, p. 58, n. 28). Una *Filosofía de la Liberación* latinoamericana se encuentra en esta situación.

55. Véase mi trabajo "Histoire et praxis (orthopraxie et objectivité)", en *A la recherche du sens/In search of meaning*, Revue de l'Université d'Ottawa (Ottawa) 4, Vol. 55 (Octubre-Diciembre 1985), 147-161, en el Festschrift en honor de Paul Ricoeur, como reacción a una ponencia de Carlos Pereyra (Oaxtepec, 1984).

56. Ahora la "totalidad institucional 1" es la comunidad científica con su paradigma ya "superado" para la subjetividad del descubridor (H). La praxis de liberación es ahora la acción constructiva de una nueva comunidad científica ("nueva totalidad institucional 2"), a partir de otro paradigma, teoría, explicación o acuerdo.

57. Un "poner"-"ante" o "a la consideración de" (pro-poner), puesto entre comillas para indicar este sentido fuerte.

La "propuesta" supone un nuevo paradigma (para hablar como Kuhn), o un grado de novedad mayor al standard, por lo que el descubridor es frecuentemente, o durante un cierto tiempo, incomprendido, excluído, no tomado en cuenta. Es el momento de la experiencia de una cierta "exterioridad", de un "ser-Otro" de alguna manera que esa comunidad científica que comienza a aparecérle como "antigua" "superada", "cerrada" -que defiende sus intereses con egoísmo creciente [58]-. Lo ha retener es que toda *nueva* argumentación (y en esta *novedad* estriba la realización de la racionalidad ilimitada en el tiempo, *in the long run*) supone el "ponerse" como "Otro" ante los que siguen sosteniendo lo válido hasta ese momento. Los científicos que la historia de la ciencia incluye en sus anales son los "innovadores", y sus biografías relatan sus sufrimientos, aislamientos, silencios y hasta muertes desconocidas, que después fueron veneradas.

Valgan estas líneas sólo para "situar" la problemática.

3.3. Tipos concretos de "interpelación". Desde los "excluidos" de las respectivas comunidades de comunicación "hegemónicas"

Siempre en la "parte B", podemos ahora retornar a la "interpelación" en la comunidad de comunicación *real* cotidiana (en el "mundo de la vida - *Lebenswelt*-), la de toda persona que puede argumentar por ser racional (y no por tener o no una pericia o dominar una ciencia). Es de nuevo la cuestión de la "exterioridad", pero ahora en diversos niveles posibles.

---

58. Con respecto a otro tipo de egoísmo, se refiere R. Rorty cuando escribe, no sin cierta tristeza: "Mi historia es la de lucha entre profesores, profesores con actitudes diversas y consecuentemente con paradigmas e intereses diversos. Una historia de política académica, no mucho más, en definitiva, que una cuestión concerniente al tipo de profesor que obtendrá los financiamientos de un determinado departamento" (*Consequences of Pragmatism*, cap. 12.5; University of Minnesota, 1982, al final). Es en este nivel de la comunidad científica *real* donde el tema de la "exterioridad" juega todo su papel: la tolerancia de la que habla Rorty sólo puede fundarse en la dignidad igual de "la razón del Otro"; lo que no niega que haya una razón: pero razón crítica, histórica, abierta a *otras* razones (en doble sentido: a otros argumentos y otras personas con *su* razón otra).

Por ejemplo, Apel nos habla en *Diskurs und Verantwortung* de "conflictos sociales de clase" [59], o "conflictos Norte-Sur" [60]. En realidad el eufemismo de "conflicto" no indica claramente que son estructuras de dominación, explotación, alienación del Otro. En la temática que estamos exponiendo se manifiesta como "exclusión" del Otro de la respectiva comunidad de comunicación.

Valga al comienzo una aclaración, ya indicada antes. Habermas ha propuesto la distinción entre "mundo de la vida *(Lebenswelt)*" [61] y "sistema" [62]. En un "sistema" económico como el capitalista, o político como el de la democracia liberal (ambos en las sociedades norteamericana o centroeuropeas), el "mundo de la vida" guarda con ellas una doble relación: por una parte, tener como una cierta exterioridad donde la subjetividad puede asegurarse un espacio de cotidianidad genuina; por otra, ser un ámbito de colonización. Sin embargo, el "mundo de la vida" del Norte (europeo-norteamericana) coloca al "mundo de la vida" del Sur, la Periferia, por ejemplo, como lo excluido, lo "desconectado" (como diría Samir Amin), lo subdesarrollado, lo bárbaro, etcétera. Es decir, "un mundo de la vida", por ser el hegemónico, dominador, puede ejercer con respecto a otros mundos una función muy parecida a la de los "sistemas" colonizadores.

a. Podemos comenzar, entonces, por la "interpelación" que parte desde la "exclusión" de las personas de otras razas, por el *racismo* del "apartheid" en Sudáfrica, la discriminación de negros en Estados Unidos, de

---

59. *Op.cit.*, 20ss.
60. *Ibid.* En su ponencia en Hawai (1989): "The Need form the Apparent Difficulty and the Eventual Possibility of a Planetary Macroethics of (for) Humankind", Apel propone al final un "universally valid principle of corresponsbility" (original, 23). Pero, refiriéndonos a Rawls, ¿qué tipo de legalidad mundial puede haber en una Organización de las Naciones Unidas donde las grandes potencias tienen veto (principio antirracional, antidemocrático y no-*herrschaftsfrei)?* En realidad, en el nivel Norte/Sur existe, impuesto por Estados Unidos y Europa, la irracionalidad de la violencia. ¿Como puede desde ese hecho jurídico pensarse en una "co-responsabilidad"?
61. De origen heideggeriano, en cuanto factividad del ser-en-el-mundo, de donde Husserl (el último) plasmó la noción de *Lebenswelt*, y de donde posteriormente se inspiraron científicos sociales que desarrollaron una fenomenología social, como A. Schütz, en sus diversas obras (p.e. con Th. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Frankfurt, 1979).
62. Véase en *Theorie des kommunikativen Handelns*, VI, 1 y 2 (Suhrkamp, Frankfurt, 1981, t. II, 182ss.; trad. cast. Taurus, Madrid, 1987, 170ss.

turcos en Alemania, de palestinos en Israel, o de afro-americanos [63] e indígenas en América Latina en general. El "racialmente excluido" lanza a la comunidad de comunicación real de los "blancos", por ejemplo, una "interpelación". Pide cuenta por los derechos que como persona, en justicia, no le han sido otorgados o cumplidos. Todo lo expuesto en el parágrafo 2. debería ahora ser especificado en el caso de la "interpelación" antiracista. La lucha por la defensa de iguales derechos raciales es un tema de la *Filosofía de la Liberación*.

b. De la misma manera, en el "mundo de la vida *(Lebenswelt)*" *machista* (y esto con mayores o menores diferencias en toda la humanidad, clases, culturas, etcétera), la mujer es la dominada, alienada, colocada como "objeto sexual" -al decir de Freud [64]- que "interpela". La liberación femenina es también un tema central de una *Filosofía de la Liberación*.

c. De la misma manera, en la sociedad capitalista, la dominación del trabajador asalariado, que debe vender su trabajo vivo por dinero [65], por parte del propietario del capital, establece un nuevo tipo de "excluido" de la comunidad de comunicación de los empresarios, capitalistas, miembros hegemónicos aún en el "mundo de la vida" de la sociedad colonizada por el "sistema" que ellos controlan. En esto consiste la lucha de clase (siempre virtual por la esencia antiética del capital [66] y frecuentemente efectiva), cuestión que Habermas y Apel no toman ya en cuenta, por no parecerles pertinente.

d. No menos esencial es la cuestión *ecológica* -que Apel toca frecuentemente-, ya que "excluye" virtualmente a las futuras generaciones de bienes que estamos destruyendo en el presente. En este caso la "interpelación" re-sponsable, y en su lugar, la lanzan los ecologistas, con conciencia ética

---

63. Mi artículo "Racismo y América latina negra", en *Servir* (México) 86 (1980), 163-210.
64. Véase mi *Filosofía ética de la liberación*, t. III, "La erótica latinoamericana", ya citada.
65. Este es el tema de la "económica" -aun en su sentido universal o trascendental, virtualmente- tal como lo expuso Marx. Se trata de una "crítica" (desde la "exterioridad" del trabajo vivo) del "sistema" del capital como perversión antética de la "relación práctica" comunitaria. Veremos esto en el parágrafo 4.
66. Véase mi obra *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ed. cit., cap. 10.4: "El capital es una ética" (429ss.).

aguda y justa. Aunque aquí, nuevamente no se toma suficiente en cuenta que la destrucción ecológica en gran parte corre por cuenta de las potencias industriales (Norteamérica, Europa y Japón), mientras que se pide cuenta a toda la humanidad. Se tiene conciencia por la destrucción de las selvas amazónicas, pero no por la muerte de sus indios y de los cincuenta millones de nordestinos que el capitalismo periférico brasileño ha empobrecido hasta la más extrema e inhumana miseria, que para comer destruyen la selva.

e. También hay que recordar el *eurocentrismo cultural* (que incluye la cultura anglo-norteamericana),que juega el papel de la cultura del "mundo de la vida" civilizada, humana, ejemplar para todas las otras culturas. Aquí, nuevamente, la posición de un R. Rorty acerca de la "inconmensurabilidad" de un diálogo intercultural no deja de ser saludable, ante la irresponsabilidad de los que creen que esa tarea del diálogo no exige también una teoría que tome en cuenta *las dificultades*. El miembro de otra cultura, el Otro cultural, "interpela" por los derechos culturales populares propios (africanos, asiáticos, indígenas latinoamericanos, negros norteamericanos, etc.). Es lucha de vida o muerte.

f. Y por último, el quizá más grave problema de finales del siglo XX, que se inició en 1492 (al incorporarse a América Latina como la primer *periferia* europea [67], ya que Africa y Asia hasta el siglo XIX sólo fueron una *arena* exterior), es la distancia que aumenta entre la riqueza del *capitalismo central del Norte*, y la miseria creciente del *capitalismo periférico del Sur*. Entiéndase bien: Africa, Asia y América Latina (con excepción de China, Vietnam, Cuba y algún otro país) son regiones de "capitalismo dependiente" [68]. Este es el tema que debemos entonces plantear en nuestro diálogo: la "interpelación" que la mayoría de la humanidad (un 75% de ella se encuentra en el Sur) lanza pidiendo cuenta por sus derechos a la vida, el desarrollo de su propia cultura, economía, política, etcétera.

---

67. Tesis correcta de Emmanuel Wallerstein en su obra *The modern World System. Capitalist agriculture and the origins of the european world economy in the sixteenth century*, trad. cast. Siglo XXI, México, 1974.
68. Véase mi artículo sobre el concepto de dependencia, es decir, de transferencia de valor del Sur hacia el Norte: "Marx's Economic Manuscripts of 1861-63 and the 'Concept' of Dependency", en *Latin American Perspectives*, 17/2 (1990), 61-101.

Este tema (ya que el hambre, la miseria, la pobreza es el fruto de un capitalismo que se muestra como triunfante ante el socialismo de la Europa oriental, pero que empobrece y fracasa rotndamente en el Sur), exige que la *Filosofía de la Liberación* transite (e integre adecuadamente) de la racionalidad pragmática a otros tipos de racionalidad, que la filosofía del Norte, del capitalismo desarrollado, pretende abandonar: la racionalidad de una economía en su sentido práctico, ético, de relación comunitaria intepersonal -y no sólo como un "sistema", como lo hace Habermas y lo acepta Apel.

De todas maneras, estamos de acuerdo con Apel que toda "interpelación" en la "parte B" habrá que proceder siempre racionalmente, a partir de una norma básica que se presuponen en el discurso argumentativo [69] (procesualmente democrático), pero, en nuestro caso y por la realidad en la que vivimos, prestando mayor atención a los aspectos negativos de la dominación y a las exigencias de una lucha de liberación, en cada uno de estos niveles (el racial, erótico, social, cultural, económico, Norte-Sur, etcétera).

Sería largo aquí mostrar las diferencias en el planteo de problemas tales como el de la re-sponsabilidad *apriori*, y no *aposteriori* como lo hace Apel y Hans Jonas, o de una conciencia "ética", que no aplica principios como la conciencia "moral" -temas posibles para diálogos futuros-.

---

69. Apel describe así este problema: "Quien argumenta -y esto significa: quien, por ejemplo, seriamente plantea la cuestión de la norma ética básica en un diálogo o también en una autocomprensión solitaria que diálogo internalizado- puede ser conducido a reconocer o convencido a través de la autorreflexión, de que necesariamente *en tanto argumentador*, ya ha reconocido una norma ética básica. Esta norma básica puede ser explicitada de la siguiente manera: El argumentante ya ha testimoniado *in actu*, y con ello reconocido, que la razón práctica es *responsable del actuar humano;* es decir, que las *pretensiones de verdad*, pueden y deben ser satisfechas a través de *argumentos;* o sea que las *reglas ideales de la argumentación* en una, en principio ilimitada, comunidad de comunicación, de personas que se reconocer recíprocamente como iguales, representan *condiciones normativas de la posibilidad de que la decisión sobre pretensiones de validez ética a través de la formación del consenso* y que por ello, *con respecto a todas las cuestiones éticamente relevantes de la vida práctica, es posbile, en un discurso* que respete las reglas de argumentación de la comunidad ideal de comunicación, *llegar*, en principio, *a un consenso* y que, en la praxis *habría que aspirar* a este consenso ("Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik (...)", IV; trad. cast. en *Estudios Eticos*, ed. cit., p. 161.

4. DE LA "PRAGMATICA" A LA "ECONOMICA"

La "interpelación" originaria es, ante todo, un acto comunicativo; es decir, pone en contacto explícitamente en tanto personas (lo que hemos denominado el cara-a-cara) a personas; es un "encuentro" fruto del componente ilocucionario del acto-de-habla en cuanto tal. Al emitir el enunciado performativo (desde 2.), en primer lugar, H entra en una relación, entra en contacto comunicativo, se encuentra con O. Luego, puede o no realizarse el efecto A en O -aunque, debe indicarse que el mismo "encuentro" podría no realizarse, si O no permite a H expresarse o, simplemente, no presta atención alguna a su emisión-. Por ello es necesario analizar a la misma "relación práctica" (o ética", le llama Levinas) entre personas, que no puede identificarse con la "acción comunicativa" de Habermas.

Toda relación entre personas, en cuanto tales, puede denominarse *praxis* (y no *poiesis*) [70]. Pero dicha *relación práctica* es más que una mera "acción comunicativa". En cambio, toda "acción comunicativa" es siempre una *relación práctica*. Queremos con esto indicar que hay en la relación práctica otras dimensiones que no son exclusivamente comunicativas, aunque siempre (aunque sea virtual o potencialmente) toda *relación práctica* debe poder llegar a ser una relación donde la *acción comunicativa lingüística o pragmática* se ejerza -por el "principio de expresibilidad" de Searle-: es decir, la acción comunicativa, lingüística, pragmática, argumentativa, siempre puede explicitarse en toda relación práctica interpersonal. Cuando alguien da la mano a otra persona, puede no decir nada, o puede desarrollarse la "relación práctica" con una expresión lingüística, tal como:

14. ¡Buenos días!

Pero hay dimensiones de la "relación práctica" que no son sólo "comunicativas", como por ejemplo, la "relación erótica" -que, dicho sea de

---

70. Véase mi obra *Filosofía de la producción*, Nueva América, Bogotá, 1984. La relación de praxis es "práctica" (en última instancia *ética*); la relación de *poiesis es* "tecnológica". La relación económica es "ético-tecnológica" (práctico-poiética) y no sólo productiva (como reductivamente la interpreta Habermas en su anexo sobre "Absolescencia del paradigma de la producción", contra Marx, en su *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, 95-103; Habermas no llega a descubrir el momento de la "relación práctica" (ética o interpersonal) que la *económica* incluye.

paso, tenida en cuenta por Levinas para superar el momento eidético, intelectual o mundano de la fenomenología-. Consideremos las siguientes expresiones de Levinas de una erótica trans- o pre-comunicativa:

"Dans la caresse, rapport encore, par un côté, sensible, le corps déjà se dénude de sa forma même, pour s'offrir comme nudité érotique. Dans le charnel de la tendresse, le corps quitte le statut de l'étant" [71]. "La volupté profane elle ne voit pas. Intentionalité sans vision, la découverte ne fait pas la lumière: ce qu'elle découvre ne s'offre pas comme signification et n'éclaire aucun horizon (...) La profanation -révélation du caché, en tant que caché- constitue un modèle d'être irréductible á l'intentionalité (...) Il ne saisit rien, n'aboutit pas á un concept, n'aboutit pas, n'a ni la structure sujet-objet, ni la estructure moi-toi (...) Etre-pour-autrui, ne doit pas suggérer une finalité quelconque [72] et n'implique pas la position préalable ou la valorisation d'une je ne sais quelle valeur. Etre pour autrui, c'est être bon. Le fait que, existant pour autrui, j'existe autrement qu'en existant por moi, est la moralité elle-même" [73]. "Le rapport qui, dans la volupté, s'établit entre les amants, foncièrement réfractaire á la universalisation, est tout le contraire du rapport social. Il exclut le tiers, il demeure intimité, solitude á deux, société close, le non-public par excellence (...) L'Autre, réfractaire á la société, membre d'une société à deux, d'une société intime, *d'une société sans langage*" [74]. "La parole se refuse á la vision, parce que le parlant ne délivre pas de soi que des images, mais est personnellement présent dans sa parole, absolument extérieur á toute image qu'il laisserait. Dans le langage, l'exteriorité s'exerce, se déploie, s'évertue (...) La langage est le dépassement incessant de la *Sinngebung* por la signification" [75]. ¿L'étique, par-delà la vision et la certitude, dessine la

---

71. *Totalité et Infinit*, Nijhoff, La Haya, 1986, 235-236, en el parágrafo sobre "Phénoménologie de l'Eros".
72. Obsérvese el concepto de "razón instrumental" o "estratégica".
73. *Ibid.*, 238-239.
74. *Ibid.*, 242. Esto podría entenderse a la manera del segundo Searle y aún más radicalmente. Sin embargo, por el "principio de expresibilidad", podríamos decir que es "una sociedad sin lenguaje" *todavía*, en el "origen" del lenguaje y en tanto lenguaje "ya expuesto pero no expresado". El texto siguiente expresa este sentido.
75. *Ibid.*, 273. Ahora el lenguaje se "explicita", se "expresa".

structure de l'exteriorité comme telle. La morale n'est pas une branche de la philosophie, mais la philosophie première" [76].

Queremos entonces sugerir que el efecto del componente ilocucionario, la relación práctico-comunicativa misma con el Otro (el cara-a-cara) en la "proximidad", no puede reducirse sólo a un acto comunicativo-lingüístico. La *lingüisticidad,* como la *eroticidad* o la *economicidad* de la "relación práctica" son momentos de dicha "relación" [77]. Y así como el momento performativo podría constituir la relación bajo el imperio de la razón instrumental (emito un "acto-de-habla" para alcanzar un "fin" A, pero no para establecer el cara-a-cara en el respeto por el Otro), de la misma manera todas las restantes dimensiones (eroticidad, economicidad, etcétera), pueden igualmente constituirse en "fines" de una razón instrumental [78]. Pero no necesariamente.

Gadamer mostró cómo el "encontrarse en el mundo *(Befindlichkeit)*" heideggeriano, era ya siempre un "encontrarse *lingüísticamente*" [79]. De la misma manera [80], por ser vivientes en una cultura (como totalidad instrumental material-simbólica), podemos decir que ya siempre *apriori* vivimos en una comunidad y mundo donde nos "encontramos-siendo-*instrumentadamente*". El instrumento material (el martillo de Heidegger, el zapato de Platón o Aristóteles, etcétera), fruto del trabajo manual-humano, juega en la "económica" analógicamente la función del signo en la "pragmática".

---

76. *Ibid.*, 281. Lo que aquí se denomina "moral", tiene paralelismo con la "acción comunicativa" de Habermas, pero es más radical aún.
77. De nuevo, damos razón a Apel, como en el tema de la "intención" del segundo Searle, que intención, lingüisticidad o significatividad (tanto el signo como el significado) se dan orgánicamente unidos, co-implicados, simultáneamente. Tener una intención es constituirla lingüísticamente. Pero lo mismo con las otras dimensiones. Es decir, la economicidad (relación entre personas desde la cultura-instrumentada, aunque sea la mano misma, como expresaba Aristóteles, "el instrumento de todos los instrumentos"; es decir, como corporalidad) es también simultánea, co-implicada y orgánicamente relacionada a la intencionalidad, lingüisticidad, etcétera.
78. Y en este caso sería, por ejemplo, un "sistema" colonizador económico del "mundo de la vida".
79. Véase *Warheit und Methode,* III, 12; Mohr, Tübingen, 1975.
80. Y es interesante que en *Sein und Zeit,* parágrafo 15, el análisis comience por el "Werkzeug", que es justamente el "encontrarse instrumentadamente" (en su sentido cultural y técnico, material y simbólico) ya siempre.

Obsérvense los diversos grados de relación interpersonal e instrumental en estos tres enunciados:

15. Yo te pido que aceptes esta flor como regalo.
16. Yo necesito que me trueques esta flor por esta fruta.
17. Yo necesito que me compres esta flor por x dinero.

En el primer caso, 15., se trata de un regalo. La flor (producto del "acto-de-trabajo" del jardinero) es sólo una pura mediación gratuita de la relación práctica interpersonal, cara-a-cara (que juega la función de la realización del componente ilocucionario). En el segundo caso, 16., nos encontramos en una sociedad premonetaria, de trueque. En el tercero, 17., estamos en una relación monetaria de intercambio (compra-venta). Lo importante es no olvidar que en 17. no deja de estar siempre presente, como la situación ética constitutiva y genuina, la relación práctica interpersonal (en aquello de los medievales que "justitiam *ad alterum* est"). Veamos estos aspectos en un esquema comparativo.

MOMENTOS DE LA "PRAGMATICA" Y DE LA "ECONOMICA"

Sujeto eficiente	Efecto material	Relación práctica		Sujeto receptor
		Relación genuina Razón práctica	Razón instrumental	
Emite el acto-de-habla	Signo	Comunicación	Efecto [81]	Intérprete
Realiza el acto-de-trabajo	Producto u objeto (flor)	Relación comunitaria [82] "económica"	Relación "social" [83] capitalista	Consumidor

81. Si el efecto performativo se transforma en la intención fundamental del acto-de-habla, se trata de un acto de la razón instrumental y no de la comunicativa.
82. Veremos el significado de esta "relación *comunitaria (gemeinschaftliche Verhältnis)*" en Marx.
83. Para Marx la "relación *social (gesellschaftliche)*" tiene un sentido instrumental, como veremos. El capitalista constituye la persona, al trabajo vivo, como medio (un instrumento de la valorización del valor: cosa) y no como fin (la persona). La mercancía (o el aumento de la tasa de ganancia) el fin del acto productivo del capital, y por ello es un acto de la razón instrumental. Es extraño que Habermas (o Apel) no hayan podido

Así como el "acto-de-habla" presupone ya siempre *apriori* una "comunidad de comunicación" (ideal en último término, y real fácticamente), de la misma manera todo "acto-de-trabajo" (que produce por ejemplo "algo" para comer: pan o vino) presupone ya siempre *apriori* una "comunidad de productores", en vista del cumplimiento de "necesidades de la vida humana" [85]. Si Apel habla de una "*pragmática* trascendental" (en el nivel de la comunicación lingüística), con el mismo derecho podría hablarse de una "*económica* trascendental" (en el plano de la relación práctica productiva). Lo que para un acto-de-habla es el componente ilocucionario, en el acto-de-trabajo es la *relación práctica con el Otro,* que se deja ver transparente en el caso del "regalo" (ejemplo 15.), que determina intencionalmente *apriori* todo el proceso productivo (producto la flor *"para" él/ella).* El momento de la relación inter-personal (negada en la relación "social" del capital) es lo que Marx indicaba al hablar de la "comunidad", del "Reino de la Libertad" o del "comunismo" (donde cada uno habría de trabajar "según su capacidad" y

---

razonar de esta manera tan evidente. ¿No será que por encontrarse "atrapados dentro del horizonte burgués" (como amaba escribir Marx) no puedan dar cuenta de su propio "mundo de la vida" proyectado indebidamente como el universal-humano-actual (el *"Spätkapitalismus")?* En el ejemplo dado la "flor" ha sido producto de un trabajo del que se obtuvo plus-valor (es decir, éticamente, desde el derecho trans-institucional de la persona del trabajador -no "moralmente" desde el sistema capitalista-, como robo), y que se vende en una "relación práctica" *instrumental* (en el acto-de-habla es lo performativo).

84. Receptor del regalo, la otra parte del trueque o el comprador, al final, son momentos que se cumplen *in actu* en el uso, en el consumo.

85. Apel llega a escribir: "Los miembros de la comunidad de comunicación (y esto significa implícitamente todos los seres pensantes) están obligados, a mi juicio, a tener en cuenta todas las exigencias virtuales de todos los miembros virtuales; es decir, todas las *necesidades* humanas, en la medida en que podrían plantear *exigencias* a los demás hombres. Las *necesidades* humanas, en tanto que *exigencias* comunicables interpersonalmente, son éticamente relevantes (...)" ("Das Aprioi der kommunikations-gemeinschaft und die Grundlage der Ethik", 2.3.5; en *Die Transformation* (...), II, 425; ed. cast., 403). Hablar de "necesidades", evidentemente, es referirse a la corporalidad necesitante-productiva-consumidora. Es pasar al nivel de la "económica".

consumir "según su necesidad" [86]), la comunidad presupuesta ya siempre *apriori* idealmente, y negada fácticamente en el "capital" (como "relación *social*")[87].

Es sólo aquí que puede ahora echarse mano del segundo ejemplo, especificando "económicamente" la "interpelación" abstracta formulada en 4. al comienzo de este trabajo:

---

86. Se trata, exactamente, de un "ideal" (¿trascendental?) ya siempre *apriori* a todo acto productivo y de consumo. La "comunidad *(Gemeinschaft)*" es el horizonte último de constitución de todas las categorías filosófico-económicas de Marx (véase mi obra *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985, 87ss., 265ss., 291ss., 355ss.; es el horizonte desde donde se plantea la cuestión del "fetichismo", véase mi obra *Hacia un Marx desconocido*, 226ss.; es la formulación transcendental del "Reino de la Libertad" (que expondremos en nuestra próxima obra *La teología "metafórica" de Marx*). En efecto, el "Reino de la Libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad (...), está *más allá (jenseits)* de la esfera de la producción material (...y de) todos los modos de producción *posibles (möglichen)* (...) <Hasta aquí estaríamos en la "parte B" de Apel>. La Libertad puede consistir (...) en que los productores asociados, regulen *racionalmente (rationell)* ese intercambio material con la naturaleza *poniéndolo bajo el control comunitario (gemeinschaftliche)*, en vez de ser dominado por él como por un *poder ciego* <es decir: irracional>; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerza y bajo las condiciones *más dignas (würdigen)* y adecuadas a su naturaleza humana" <"parte A" de Apel> (*Manuscrito Principal* del libro III de *El Capital*, 1865; ed. de Engels, cap. 48; ed. Siglo XXI, III/8, 1004; *MEW* 25, 828). Lo que para Marx era un "más allá" como "después" trascendental, es para Apel un "más allá" como un "pre-sub-puesto *(Vor-aus-setzung)*" trascendental. No es difícil ver la presencia hegeliano-kantiana en ambos. Volveremos sobre este tema en una obra en publicción. En la *Crítica del programa de Gotha*, Marx se propone una norma ética *que no es posible* "institucionalizar": "¡De cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!" (Ed. Lenguas Extranjeras, Pekín, 1979, 19; MEW 19, 21). Opinamos que Marx toca el problema trascendental o la "idea regulativa" de una "comunidad de productores" *utópico-trascendental*. Esta sería la "económica" en su "parte A".

87. De esto se trata en mis tres tomos de comentarios a las cuatro redacciones de *El capital* ya nombrados. Pienso que, como toda producción de la periferia (y en lengua española) está, de hecho y hasta ahora, "excluida" de la comunidad de comunicación filosófica europeo-norteamericana, se trata, entonces, en realidad de un "inédito" publicado para la "crítica de los roedores". Sobre la diferencia entre relación "social" (defectiva) y "comunitaria" (genuina), véase mi obra *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, cap. 10.4, notas 131 a 148.

18. Yo te "interpelo" por el alimento [88] que debiste darme.

El dar de comer "algo" supone su previa producción: supone el "acto-de-trabajo" de la transformación material de la naturaleza. No es un signo, una palabra material como en el acto-de-habla. Es un producto, un objeto material: flor, pan, vino, aceite, alimento (producto) para comer (necesidad-consumo) o instrumento (máquina, computadora). Pero en este ámbito, la "económica" no es meramente un "sistema" (en el sentido habermasiano) [89] que coloniza el "mundo de la vida" cotidiana (como también puede colonizarla la comunicación propagandística o manipuladora de la razón instrumental en la *media*), sino que es igualmente *lo apriori* ya siempre presupuesto en todo acto-de-trabajo o de consumo: *la comunidad de productores/ consumidores* (sea ideal o real, en este útlimo caso colonizada hoy por el capitalismo como modo defectivo del dominio de la razón instrumental). Pero la "comunidad de productores/consumidores", *trascendentalmente presupuesta en todo "acto-de-trabajo/consumo"* económico, tiene como momento constitutivo el establecimiento de una "relación práctica" interpersonal (tanto como, aunque en otra dimensión, el efecto del componente ilocucionario de un acto-de-habla). La "acción comunicativa" o la "acción económica" son dos dimensiones de la "relación práctica" entre personas.

El que "interpela" desde *fuera* de la "comunidad de productores/ consumidores" *real* (cuyos objetos materiales siempre son culturales y simbólicos también), el "pobre", pone como contenido, referente o significado de su "acto-de-habla" (en el enunciado 4., o en el 18.) su *corporalidad sufriente* (lo que estaba implícito, supuesto en la

---

88. El "alimento", "vestido", "casa" son las tres necesidades *humano*-materiales fundamentales (véase F. Engels, *El origen de la familia*, prólogo; MEW 21, 27-28: "Nahrung, Kleidung, Wohnung"), donde hay coincidencia con el fundador del cristianismo, cuyo criterio ético absoluto se formula: "Tuve hambre y me diste de comer, (...) me diste hospedaje, (...) me diste de vestir" (Mateo 25). Se "interpela" al Norte desde el Sur en 18. por "alimento" simbólicamente; objetivamente: por el sistema económico, político que se tiene derecho a construir y que se ha impedido por el poder colonial desde el siglo XV, neocolonial con el mercantilismo, imperialista en el siglo XIX, y trasnacional-financiero en el siglo XX.

89. Apel se refiere a la ciencia económica (p.e. *Diskurs und Verantwortung*, 270ss.: "Diskursethik als Verantwortungsethik und das Problem der ökonomischen Rationalität"), pero trata a la "economía" como una ciencia empírica, no en el sentido "trascendental' que le hemos dado en la re-lectura de Marx.

"interpelación" lanzada ante el que no había asumido su re-sponsabilidad ante el Otro. En realidad, el oyente (O) nunca había oído un acto-de-habla que se torna estruendoso en nuestros finales de siglo XX:

19. ¡Tengo hambre, por ello 4. y 18.!

Esta "corporalidad sufriente" es tema de una "económica" en el sentido crítico (y aun trascendental) de Marx. La "miseria (Elend)" del trabajador es el tema, pero no tiene "lugar" en la "moral" burguesa (porque es sólo un momento intra-institucional, en el sentido de Rawls [90]). Es desde ese "no-lugar" (*ouk-tópos:* utopía) de donde parte la "interpelación".

En todo "acto-de-trabajo" (económico, no sólo tecnológico) se presupone *a priori* ya siempre trascendentalmente una "comunidad de productores", para reproducir la vida (humana), que igual y radicalmente presupone una *ética* [91] de la misma manera que en todo "acto-de-habla" se presupone analógicamente una "comunidad de comunicación". Pero en ambas comunidades (que en realidad son dos aspectos de la "comunidad humana" en general), en cuanto *reales* (no en tanto *ideales*), siempre igualmente hay "excluidos" *los Otros* (pero de distinta manera: unos como hablantes, otros como productores). Estos "Otros", sin embargo, no son los otros "que la razón", sino que son Otros que tienen sus "razones" para

---

90. Ya hemos hecho referencia a la *Teoría de la Justica*, en toda la Segunda Parte: "Instituciones" (trad. cast., 227ss.). Marx se refiere al cómo teóricamente, también, la intra-institucionalidad impide llegar a una interpretación crítica que es lo que le acontece a Rawls, y quizá también a Habermas): "desde el punto de vista burgués, dentro de los *límites de la comprensión capitalista (der Grenzen des kapitalistischen Verstandes)*" (*El capital* III, cap. 15, III (ed. cast. III/6, 333; MEW 25, 270). Aquí podríamos copiar, aplicándolo analógicamente, el texto de Apel de la nota 69: "Quien *trabaja* (...) ya ha reconocido una norma básica (...). El que *trabaja* ya ha testimoniado *in actu* que la razón práctica, que regula el acto-de-trabajo, es responsable de una pretensión de *justicia* en la comunidad y con respecto al Otro (no aquí de mera validez, porque estamos en la *económica* y en la *pragmática)*, y dicha pretensión debe ser satisfecha a través de actos-de-trabajo técnicamente adecuados (analógicamente en la competencia lingüística) y éticamente justos". Todo esto habría que ir desarrollándolo en el futuro.

91. En el nombrado parágrafo, "*El capital* es una ética", cap. 10.4 de mi obra *El último Marx*, 429-449, justifiqué esta afirmación. Debo indicar que la "ética" presupuesta es la misma para una "comunidad de productores" que para una "comunidad de comunicación" - aunque pueden especificar algunos principios-.

"proponer", "interpelar" contra la exclusión y en favor de su inclusión en la comunidad en justicia.

El Otro, excluido de la "comunidad" de comunicación y de los productores, es el pobre. La "interpelación" es el "acto-de-habla" *originario* por el que irrumpe en la comunidad real de comunicación y de productores (en nombre de la *ideal*), y pide cuenta, exige, desde un derecho trascendental por ser persona, "ser-parte" de dicha comunidad; y, además, pretende transformarla, por medio de una praxis de liberación (que frecuentemente es también lucha), en una sociedad histórico-posible más justa. Es el "excluido" que aparece desde una cierta *nada* para crear un nuevo momento de la historia de la "comunidad". Irrumpe, entonces, no sólo como el excluido de la argumentación, afectado sin ser-parte, sino como el excluido de la vida, de la producción y del consumo, en la miseria, la pobreza, el hambre, la muerte inminente. Este es el tema que hiere con la angustia diaria de la muerte cercana y posible a la mayoría de la humanidad presente, a América Latina, Africa y Asia. Este es el tema de la filosofía en el mundo periférico, el "Sur"; es el tema de la *Filosofía de la Liberación*, liberación de la exclusión, de la miseria, de la opresión: este es el *fundamento (Grund)* "la *razón (Vernunft)* del Otro" que tiene el derecho de dar sus razones. No hay liberación sin racionalidad; pero no hay racionalidad *crítica* sin acoger la "interpelación" del excluido, o sería sólo racionalidad *de dominación*, inadvertidamente.

Al final nos viene a la memoria aquella reflexión ética de la tradición de los beduinos de los desiertos del Medio Oriente:

> "Habla el rico y muchos lo aprueban y encuentran elocuente su hablar sin sentido; (...) *habla el pobre con acierto y no le hacen caso;* habla el rico y lo escuchan en silencio, y ponen por las nubes su talento; *habla el pobre y dicen: ¿quién es éste?, y si cae encima lo empujan*" [92].

92. *Ben Sira* 13, 22-23.