

## 1. ARQUITECTONICA DE LA ETICA DE LA LIBERACION<sup>1</sup>

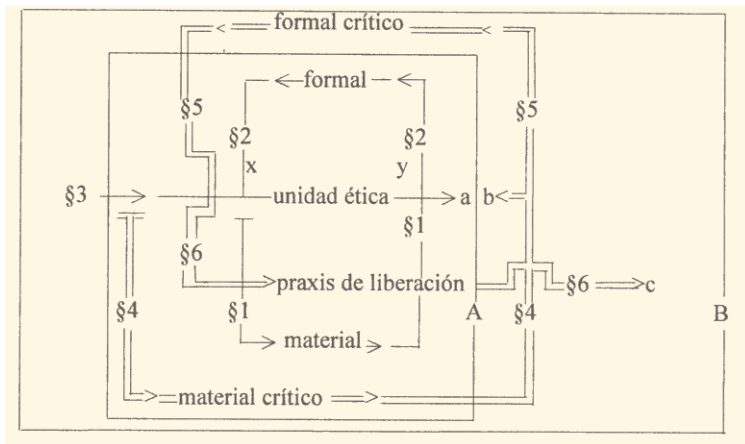
Mi estrategia argumentativa es la siguiente: indicaré en la *Introducción* resumidamente la arquitectónica de la Ética [moral] del Discurso y mostraré la dificultad de la aplicación de la norma fundamental debido a una escisión originaria de la moral formal, desde Kant, de la ética material de la vida humana, que no se la juzga relevante. En la Primera parte, la "construcción de la eticidad" o el "bien", se inicia con el § 1.1, en el que reformularé el sentido de una ética material, mostrando que es posible definir la *universalidad* del criterio y del principio material, pero teniendo claro que es un momento *necesario pero no suficiente*. En el § 1.2 reinterpretaré el sentido de las morales formales, ya que son, en mi opinión, la dimensión procedimental de la "aplicación" del principio material (invirtiendo completamente la problemática tradicional de la cuestión), y también debe considerársela como un momento *necesario pero no suficiente*. Con esto habré dado un paso fundamental en el diálogo entablado con Apel. En el § 1.3 integraré todo el nivel de la razón instrumental en el criterio y principio ético de factibilidad, con lo que se concluirá la "construcción" de la *eticidad* o la consecución del "bien (*das Gute, good*)". En la Segunda parte, la ética crítica, se inicia con el § 1.4, donde desde las víctimas (los dominados y/o excluidos), y gracias a los avances realizados por los "grandes críticos" recientes al sistema ético vigente, mostraré la necesidad de las mediaciones temático-científica las más variadas (respondiendo a la crítica de Türcke en São Leopoldo<sup>2</sup>, tales como las elaboradas por Nietzsche, Freud, Hinkelammert, y muchos otros, dando relevancia fundamental a Marx (por su claridad en anotar el momento material-económico de toda ética de "contenido") y a Levinas (en su crítica a la ética vigente). En el § 1.5 por primera vez, y habiendo integrado positivamente el pensamiento falibilista de Apel, mostraré el sentido del nacimiento de una nueva consensualidad intersubjetiva de las víctimas, mayorías *dominadas*<sup>3</sup> (dominación justificada por la mayoría de los sistemas materiales que ahora aparecen como "hegemónicos") y *excluidas* (exclusión supuesta en los procedimientos formales igualmente "hegemónicos"). Surge así una intersubjetividad simétrica *anti-hegemónica* de las víctimas, de los dominados y/o excluidos ante la intersubjetividad hegemónica. De esta manera subsumimos críticamente e integramos el "principio democrático" en los procesos críticos,

*normalmente* por transformaciones de los movimientos de las mayorías, populares o reivindicativos, *excepcionalmente* (muy excepcionalmente, pocas veces durante siglos, pero siempre posible) revolucionarios. Es el tema del proyecto de "institucionalidad" futura (utopía factible) decidida válida y consensualmente por la nueva intersubjetividad. No he negado la intención de la Ética del Discurso, pero la he subsumido en una arquitectónica mucho más compleja, también material, más realista y sobre todo crítica. Creo que así puedo mostrar por qué la Ética de la Liberación no es anarquista, pero tampoco reformista ni necesariamente revolucionaria<sup>4</sup>. Este nivel será denominado la "moral formal crítica". En el § 1.6, sólo ahora se puede entender el proceso ético-material y moral-formal consensual con factibilidad transformadora o de liberación propiamente dicho, que de-construye el sistema hegemónico, dominador o excluyente para construir por "transformaciones críticas" posibles (no se puede re-construir porque es nuevo) normas, actos, instituciones o un "nuevo orden", en los diversos "frentes"<sup>5</sup> de liberación posible (ecológico, feministas, político, económico, pedagógico, racial, etc.). Todas estas "transformaciones", o "construcciones" de lo "nuevo", deberán contar con el principio de consensualidad, de la institución de la argumentación, etc., formales -que supera en mucho, pero no invalida, el antiguo principio de la frónesis, que sigue teniendo validez en el orden monológico individual-.

Para dar alguna referencia esquemática propongo el siguiente esquema aproximativo (que por esquemático es insuficiente):

Esquema 1.1

*REPRESENTACION ESQUEMATICA DE LOS SEIS MOMENTOS DE LA ARQUITECTONICA DE UNA ETICA DE LA LIBERACION*



*Aclaraciones al esquema:* §1. Aspecto ético-material (lo verdadero); §2. Aspecto moral formal o procedimental (lo válido); §3. Aspecto de factibilidad ética (construcción del "bien"); a. Proyecto ético (el bien vigente); §4. Crítica material de lo vigente desde las víctimas; b. Crítica negativa al sistema vigente; A. El orden vigente aparece *ahora* como "Totalidad" (el sistema se manifiesta como lo no-verdadero inválido: lo "malo"); §5. Aspecto formal crítico de la intersubjetividad desde la alteridad (nueva validez anti-hegemónica); §6. Praxis de liberación (nueva factibilidad); c. Proyecto de liberación (el bien futuro); B. Orden futuro como la nueva legitimidad (B no es A). (Los §§ 1.1-1.6 corresponden a los títulos de este trabajo).

Por exigencia de espacio esta corta ponencia sólo podrá avanzar algunas tesis precisas, situando la temática sin agotarla. Un análisis más detallado de esta arquitectónica será expuesta en los respectivos capítulos de una *Ética de la Liberación* que estoy escribiendo.

## 1.0. INTRODUCCION. ARQUITECTONICA FORMAL DE LA ETICA DEL DISCURSO.

La arquitectónica de la *Ética del Discurso* tiene un nudo crítico (en cuanto no resuelto) en la cuestión de la aplicación (*Anwendung*) de la norma básica de la moral<sup>6</sup> procedimental (con otro sentido que en Aristóteles o Kant<sup>7</sup>). Pero este "aterrizaje" forzado (o imposible) es el resultado de haber "despegado" del suelo en un vuelo ambiguo. Lo inadecuado del "despegue" determina la imposibilidad del "aterrizaje". Es decir, la arquitectónica comienza por no subsumir desde el comienzo el sentido de la *materialidad* ética de la vida del sujeto humano, y sólo considera las condiciones de posibilidad universales de la validez moral de las decisiones, normas o máximas que se adopten en concreto. Lo empírico, histórico, material no es negado, es simplemente relegado, ya que no tiene relevancia para probar la validez de la universalidad racional de la consensualidad formal intersubjetiva. La cuestión de la "validez" tiene absoluta prioridad con respecto a la cuestión del "contenido", de toda ética del "bien".

La *Ética del Discurso*, como Kant, no intenta entonces fundamentar una ética material. A esta tarea la declaran innecesaria o

imposible, y por ello sitúan desde el comienzo toda la problemática de la filosofía ética en el nivel de la moral formal. Quizá porque la muerte que enfrenta a la vida en los campos o las calles de Malí, Haití o Bangladesh, la pobreza y el estado de no-derecho de los países periféricos, no son hechos cotidianos masivos en Europa o Estados Unidos. La cuestión está claramente planteada por el mismo Kant cuando escribe:

"Todos los principios prácticos que presuponen un objeto (materia) de la facultad apetitiva como fundamento determinante de la voluntad, son empíricos y *no pueden dar leyes prácticas*"<sup>8</sup>.

Y en otro texto anterior había expresado aún más explícitamente:

"*Conservar cada cual su vida* es un deber, y además todos tenemos una inmediata inclinación a hacerlo así. Mas, por eso mismo, el cuidado angustioso que la mayor parte de los hombres pone en ello<sup>9</sup> no tiene valor interior, y la máxima que rige ese cuidado *carece de un contenido moral*"<sup>10</sup>.

Esta posición es compartida con variantes por la Ética del Discurso. Esto supone tres reducciones: 1) Las "inclinaciones" (la corporalidad (la *Leiblichkeit* del nivel neuro-biológico)) son patológicas, caprichosas, y, en último término, egoístas, particulares -no universales-, que no entran en la determinación de la norma básica. 2) La "vida buena" de cada cultura tiene características propias, siendo imposible entablar una discusión de "contenidos" éticos con pretensión de universalidad entre los *ethos* de diversas culturas (como acontece de hecho en el "sistema-mundo" desde 1492), ya que no se tienen criterios transculturales)<sup>11</sup>. 3) La negación de la sobre-vivencia como principio ético material<sup>12</sup>.

En efecto, Apel después de haber definido la existencia de un nivel A de fundamentación de la moral, se pregunta cómo "descender" a lo concreto:

"Es necesario, en relación a la fundamentación última del principio de la ética, considerar *no solamente* la norma básica de la fundamentación consensual de normas (reconocida en la anticipación contrafáctica de las relaciones de comunicación ideales), *sino al mismo tiempo* la norma básica de la responsabilidad histórica, de la preocupación por la preservación de las condiciones naturales de la vida y los logros históricos-culturales de la comunidad comunicativa real fácticamente existente en este momento"<sup>13</sup>.

Pero puesto a efectuar esa aplicación para preservar "las condiciones naturales de la vida y los logros históricos culturales" concreto, confiesa una y otra vez:

"Debo admitir que la elucidación de las razones que me han conducido a distinguir entre una parte de fundamentación A y una parte de

fundamentación B de la Ética del Discurso *no es todavía completamente clara*"<sup>14</sup>.

Más aún, "las condiciones de aplicabilidad de una ética de la comunidad de comunicación ideal [...] *aún no están, en absoluto dadas*"<sup>15</sup>. Es decir, como no se dan las condiciones situacionales y contingentes<sup>16</sup> (una de ellas es la no participación de todos los posibles afectados en sus intereses<sup>17</sup> es necesario echar mano de una "ética de la responsabilidad" -de tipo weberiano-, para crear dichas condiciones<sup>18</sup> de igualdad, de simetría.

Aquí debe situarse la reacción de Franz Hinkelammert, quien descubre en la Ética del Discurso un modo no suficiente de articulación de la ética material, cuando escribe:

"Una norma es válida sólo en la medida que es aplicable, y es aplicable en la medida *en que ella nos permite vivir*. Esto no niega la validez de la norma como punto de partida, en tanto se refiere a la decisión de aplicarla. En todo caso, una norma bajo la cual no fuera posible la vida sería *a priori* inválida. Esto valdría, por ejemplo, en una decisión universal de suicidio colectivo"<sup>19</sup>.

La reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano es el criterio de verdad (teórica y práctica), condición absoluta de posibilidad de la existencia no sólo de los sujetos de la argumentación como tales, sino aún de los procesos mismos conceptuales y lingüísticos. Seyla Benhabib indica aproximadamente el mismo tipo de crítica, ya que el *principio U* de Habermas define a los participantes de derecho en la argumentación como "los afectados *en sus intereses*":

"The interests that participants in a discourse bring with them to the argumentation situation are ones that they already have as actors in the life-world [...] If, however, participants in discourses bring with them their own interpretation of their own interests, then the question immediately suggests itself: given that the satisfaction of the interests of *each* is to be viewed as a legitimate and reasonable *criterion* in establishing the universality of the norm, then is it not the case that universality can only result when a corresponding compatibility or even harmony of interests *really exists* in the life-world?"<sup>20</sup>.

La moral formal presupone siempre una ética material<sup>21</sup>, que la determina por su criterio de verdad<sup>22</sup> universal y concreto, no sólo en el sentido de que es *aquello "acerca" lo que se ha de argumentar*, sino aún, y por último, por el hecho de que la validez del "acuerdo" se decide *desde* (horizonte problemático), *sobre* (fundamento) y *en* (la "referencia" a una realidad extralingüística, que es lo acordado en concreto) el "contenido" - que tiene autonomía en su criterio y principio-.

## PRIMERA PARTE: LA CONSTRUCCIÓN DE LA "ETICIDAD" (EL "BIEN")

### 1.1. EL PRINCIPIO MATERIAL UNIVERSAL

Hemos hablado en otros momentos del diálogo de la necesidad de una "económica trascendental", como correlato de una "pragmática trascendental"<sup>23</sup>. Con ello queríamos indicar que lo formal (la pragmática) debía articularse a lo material (un ejemplo decisivo que yo adelantaba era la económica [*Oekonomik*]), y que este nivel *material* era condición radical con respecto a la pragmática (así como ésta era condición *formal* de aquella). De la misma manera, Karl Marx nos ayudó a descubrir la falta de atención en la pragmática de las condiciones materiales (de "contenido") de los mismos sujetos que argumentan. Ahora podemos formular la cuestión con mayor precisión.

En efecto, nuestra tesis podría enunciarse así: el aspecto de "contenido" de la ética, abstractamente (la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano), tiene universalidad propia y determina siempre *materialmente* a todos los niveles de la moral formal. El aspecto "formal" de la moral (lo recto, *right*, *richtig*), el nivel de la validez (*Gültigkeit*, *validity*) universal intersubjetiva, abstractamente, determina por su parte *formalmente* a todos los niveles de la ética material. Se trata de una mutua, constitutiva y siempre presente codeterminación *con diverso sentido* (una es "material", la otra "formal"). Esta es una tesis fundamental de la Ética de la Liberación, porque<sup>24</sup> de esta manera se podrá interpretar éticamente la *materialidad* (como indica Horkheimer) de las víctimas, la "pobreza", la dominación de la mujer en su corporalidad (*Leiblichkeit*), las razas no-blancas discriminadas, etc., desde el criterio material presupuesto ya siempre *a priori* en toda crítica (crítica negativa que parte de la "falta-de" realización material de los sujetos; es decir, de la imposibilidad de vivir, de la infelicidad, sufrimiento ... de las víctimas).

El aspecto material de la ética (como Kant lo indica en el texto citado arriba sin descubrir su relevancia) trata en última instancia de la reproducción y desarrollo de vida del sujeto humano<sup>25</sup>. El criterio universal de "verdad" es el que la norma, acto, institución o eticidad sea o no

mediación para la vida del sujeto humano. De este "enunciado de *hecho*" ("Esto es mediación para la vida del sujeto humano"), se deduce el principio universal material (negando que la "falacia naturalista" sea tal falacia), que podría enunciarse de la siguiente manera:

Quien actúa éticamente<sup>26</sup> ya presupone *a priori* siempre *in actu* las exigencias (obligaciones, deberes éticos) de la reproducción y desarrollo autoresponsable de la vida del sujeto humano, como mediaciones con verdad práctica, en *una comunidad de vida*, desde una "vida buena" cultural e histórica<sup>27</sup> (desde un modo de interpretar la felicidad, hasta la evaluación de los valores), que se comparte solidariamente teniendo por referencia última a toda la humanidad, y por ello *con pretensión de universalidad*<sup>28</sup>.

Los utilitaristas, que han sido criticados desde Moore hasta Rawls, y gracias a los cuales Kant despertó del sueño racionalista, intentan fundamentar toda la ética desde un solo principio material: la felicidad como momento exclusivo. Tal como ya John Locke lo indicaba en su *An Essay concerning Human Understanding*:

"Good and evil [...] are nothing but pleasure or pain, or that which occasions or procures pleasure or pain to us"<sup>29</sup>.

El utilitarismo de Jeremy Bentham define de manera semejante el criterio de la ética:

"[...The] *fundamental axiom* [is: ] it is the greatest happiness of the greatest number that is the measure of right and wrong"<sup>30</sup>.

Por su parte John Stuart Mill declara:

"The creed which accepts as the foundation of morals *utility* or the *greatest happiness principle* holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness"<sup>31</sup>.

La "felicidad" (como "background feeling"<sup>32</sup>) indica ciertamente un aspecto pulsional (*triebende*) del "contenido" de la ética<sup>33</sup>, pero no es el único aspecto ni el más importante de toda ética material.

En efecto, todas las éticas materiales<sup>34</sup> nos recuerdan algún aspecto de la condición radical de posibilidad de reproducción y desarrollo de vida del sujeto humano, pero ninguna de ellas advirtió a la *misma vida del sujeto humano* como el criterio (de donde se deduce el principio como obligación) de una ética material. Una fundamentación de este principio material puede argumentarse contra el cínico, por medio de la autocontradicción performativa: todo el que actúa lo hace por la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano. Aún el que intenta justificar la muerte de otro o la propia se contradiría

performativamente<sup>35</sup> si intentara explicitar el motivo del asesinato o suicidio. El problema consiste así en mostrar la posición contradictoria del que pretende negar la vida, y de como no es posible elegir morir. El que elige morir, elige en realidad dejar de elegir absolutamente.

De todas maneras todos estos aspectos materiales son *necesarios pero no suficientes*. Por ello, sin caer en darwinismos o naturalismos ingenuos puede afirmarse, además y a modo de ejemplo, que la neurobiología actual nos da nuevos argumentos. El cerebro es el órgano que maneja por sus *funciones superiores mentales*, la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano, por una categorización de cada mediación en cuanto es evaluada, es decir, en tanto es situada como "posibilidad" para dicha reproducción y desarrollo de la vida humana. Esto nos habla del principio ético material fundamental:

"The brain areas responsible for concept formation contain structures that categorize, discriminate, and recombine the various brain activities occurring in different kinds of global mappings [...] Given its connections to the basal ganglia and the limbic system, including the hippocampus, the frontal cortex also establishes relations subserving the *categorization of value* and sensory experiences themselves. In this way, conceptual memories *are affected by values* -an important characteristic *in enhancing survival*"<sup>36</sup>.

Se trata, como ya he insistido, de la reproducción y desarrollo de la vida humana según sus *necesidades básicas* articuladas a las exigencias económicas, culturales, políticas, religiosas, éticas. Estamos hablando del ejercicio de las funciones superiores mentales del cerebro (repitiendo: conceptualización, competencia lingüística, autoconciencia, autonomía, responsabilidad sobre la misma sobrevivencia, etc.), el cumplimiento de las exigencias de la vida en general, y de los valores culturales, religiosos, estéticos y éticos de una cultura dada. Todo esto en un horizonte comunitario (de la "comunidad de vida [*Lebensgemeinschaft*]" de la que he hablado en otros trabajos)<sup>37</sup>, intersubjetivo, histórico.

Por todo ello podemos afirmar que el criterio de verdad (la vida del sujeto humano) y el principio material ético de él derivado ("Quien actúa...") es estrictamente universal, vigente en toda acción, de todo sujeto ético, y en vista del bien (la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano), en último término, de toda la humanidad.

Las objeciones aparentes son variadas. Por ejemplo, se dice, nadie puede en concreto indicar las determinaciones componentes de su propio "bien" de manera exhaustiva<sup>38</sup>; difícil es que ahora y aquí alguien pueda decidir cual tipo de "vida buena" histórico cultural es la mejor; no siempre



se encuentran criterios internos a la *Sittlichkeit* que permitan efectuar diálogos interculturales; etc.<sup>39</sup>. Además hay personas que sacrifican la vida (por ejemplo los héroes), lo que demostraría que la sobrevivencia no es el primer principio. A todo ello responderemos que, en primer lugar, este principio es el *fundamental y necesario*, pero está lejos de ser *suficiente*, y, por ello, necesita de otros criterios y principios para su "aplicación" concreta. Por otra parte, la cuestión no es determinar el "contenido" de *esta* "vida buena" (o la mejor), o que tenga o no criterios internos<sup>40</sup> para el diálogo externo intercultural (para lo cual Habermas ha dado buenas razones con respecto a la Modernidad<sup>41</sup>), sino afirmar simplemente el hecho de que nadie puede obrar si no tiene en vista algún bien o vida buena como modo concreto de realizar el principio absolutamente universal: la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano. Y, por último, nada más alejado del egoísmo, ya que es un principio material también intersubjetivo que tiene una *pretensión de universalidad*<sup>42</sup> que alcanza por último, potencialmente, la co-solidaridad con la humanidad (aunque puede restringirse como egoísmo, etnocentrismo, nacionalismo, totalitario, etc." y en este caso se opone a otros criterios o principios codeterminantes, y para ello es necesario el "procedimiento" racional *formal* que alcanza validez y juzga como "inválida" a la acción que afirma la mera particularidad ante la universalidad). El momento del contenido de la ética nos habla de la cuestión de la *verdad* práctica; el momento formal se refiere al tema moral de la *validez*. Ambos momentos son necesarios y se codeterminan para alcanzar una mayor suficiencia (pero todavía no completa, como veremos).

Repetimos, entonces: el criterio de reproducción y crecimiento de la vida humana interno a cada cultura le permite a todas, en primer lugar, ser autocríticas con respecto a los momentos intrínsecos que impiden dicha vida; y, en segundo lugar, les permite desde la universalidad de ese criterio efectuar un diálogo con toda otra cultura (en cuanto a lo válido o inválido de su manera de llevar a cabo la reproducción y desarrollo de la vida humana). Esta universalidad de la ética material ha sido negada por las morales formalistas y mal planteada por el utilitarismo, comunitarianismo, axiologías y otras éticas materiales -en lo que han sido justamente criticadas-.

## 1.2. EL PRINCIPIO FORMAL MORAL UNIVERSAL

Por no ser suficiente el principio material para su propia aplicación concreta, para decidir en sus conflictos, contradicciones, confrontaciones externas con otras concepciones de la vida ética, con las excepciones, etc., *es necesario* el principio formal consensual de la intersubjetividad que alcanza validez moral. Pero, a diferencia de la Ética del Discurso, que intenta construir una ética *exclusivamente* desde el único principio moral formal, la Ética de la Liberación intentará subsumir todo lo logrado por la Ética del Discurso (incluyendo su fundamentación formal) en cuanto al principio intersubjetivo de universalización (principio de validez kantiano transformado), pero invirtiendo su sentido. No se trata ahora sólo de que la norma básica deba aplicarse a lo empírico-histórico, sino también y principalmente que la norma básica formal tenga por función la aplicación del principio material<sup>43</sup>. Es decir, la intersubjetividad procedimentalmente adecuada alcanza la validez de un "acuerdo" *material*, en cuanto aplica el criterio de verdad práctica y el principio ético de contenido ("Quien actúa...").

El moral formal toma en consideración el criterio de intersubjetividad, de donde se deduce la norma básica procedimental o el principio de universalidad que alcanza validez comunitaria. Pero, repitiendo, se invierte ahora lo que se ha afirmado al respecto, ya que se trata de un principio de "aplicación" de la norma material. La norma material es la condición de posibilidad del "contenido" de la "aplicación" de la norma formal, en cuanto que si se argumenta es porque se intenta saber cómo se puede (debe) reproducir y desarrollar la vida del sujeto humano aquí y ahora; la norma material da el "contenido" de lo consensuado (en último término, una mediación para la sobrevivencia de los sujetos "necesitados" y por ello con derecho a ser participantes), dentro del horizonte enmarcado por la "imposibilidad de elegir morir".

El enunciado de la norma básica o principio moral formal de la Ética del Discurso es el siguiente:

"Quien argumenta [...] ya ha testimoniado *in actu* [...] que las reglas ideales de la argumentación representan condiciones normativas de la posibilidad de la decisión sobre pretensiones de validez moral en una comunidad de comunicación [...] de personas que se reconocen recíprocamente como iguales"<sup>44</sup>.

Lo ganado en los análisis de la Ética del Discurso lo debemos subsumir aquí, pero además no se lo propone como el único principio; también se redefine su función<sup>45</sup>, y, por último, se articula la moral formal pragmática con la ética material (hasta su instancia económica, como veremos más adelante).

Aquí cabe destacarse que desde Aristóteles, el momento formal de validez (analizado entre los latinos en la temática de la *conscientia*) era cumplido por el "argumento práctico"<sup>46</sup>. En efecto, la comprensión del ser o el *télos* (horizonte práctico que funcionaba como premisa mayor) era el punto de partida. El acto de la razón práctica guiada por la frónesis (también política) permitía aplicar el principio a la conclusión práctica: la decisión adoptada (la *hypólepsis*)<sup>47</sup>, cuya validez se la daba la fuerza del argumento práctico. Como para Hegel, la razón práctica (la *praktikón lógon* de los griegos) trabajaba por dentro a la consecución de la "verdad práctica". Es decir, para los éticos pre-modernos<sup>48</sup> el momento formal-racional estaba siempre integrado en la elección de la "verdad práctica", o en la constitución interna del bien o de su "contenido material". Como para la neurobiología actual, además, dicha "verdad" era apetecida, pero dicho apetito era "juizado" -no era nunca meramente irracional como posteriormente para los empiristas-. La razón práctica había sido analizada de una manera más compleja e integrada (no así en la Modernidad, en especial, desde la escisión dualista kantiana), y el momento ético-material se articulaba con el momento moral-formal. Hoy, es evidente, podemos efectuar transformaciones radicales a estas distinciones y llegar a una mayor precisión, pero en la línea de la subsunción orgánica, y no de continuar con racionalismos reductivos o éticas materiales irracionalistas de la incomunicabilidad. La razón práctica es aquella que despliega el último horizonte (la "comprensión del ser" intersubjetivo, lo material o el contenido, el "bien" por excelencia)<sup>49</sup> desde la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano. La razón teórica funciona dentro de este horizonte práctico y sólo recorta sistemas abstractos de mayor precisión y menor realidad. La discursividad práctico-ética (material-formal) hay que distinguirla de la meramente teórica (o científica). En este punto la Ética del Discurso debería superar un cierto racionalismo reductivo.

### 1.3. EL PRINCIPIO DE FACTIBILIDAD ÉTICA

Se trata ahora de considerar la relación "ser humano-naturaleza". En el origen el ser humano emerge de la naturaleza por el proceso biológico de la evolución de la vida. Dicha "vida humana" es la condición absoluta material de la existencia y contenido último de la ética universal (criterio de vida o muerte, o de *verdad práctica*). Ahora, la naturaleza regresa, no ya como constitutiva de la "naturaleza humana", sino como la naturaleza material con la que el ser humano se relaciona para poder *realmente* vivir, es decir, para *poder* efectuar una norma, acto, institución, sistema ético, etc. La naturaleza fija ciertos *márgenes* de posibilidad: no todo es posible. Kant denomina este tipo de racionalidad, que debe tener en cuenta las exigencias de la naturaleza, la "facultad de juzgar (*Urteilkraft*)"<sup>50</sup>:

"En la familia de las superiores facultades de conocimiento hay, sin embargo, una mediación entre el entendimiento y la razón: es la *facultad de juzgar*"<sup>51</sup>.

Para Kant, el sujeto se enfrenta empíricamente a la naturaleza, "como si" estuviera organizada teleológicamente. De donde puede definirse un imperativo moral que permite la "síntesis" del "objeto" práctico:

"La regla de la *facultad de juzgar* bajo leyes de la razón práctica pura es ésta: pregúntate si la acción que te propones, *si sucediera*<sup>52</sup> según una *ley de la naturaleza* de la cual tú fueras parte, podrías considerarle como *posible* mediante tu voluntad [...] Si la máxima de la acción no es tal que resista la prueba de la forma de una ley *natural*, es moralmente *imposible*"<sup>53</sup>.

Como puede observarse se trata de la "posibilidad" o "imposibilidad" de una acción moral, que debe cumplir hipotéticamente con las condiciones materiales naturales para su efectiva realización. Lo que acontece es que, realmente (y no hipotéticamente como para Kant), somos siempre miembros de un reino de la naturaleza (en tanto vivientes) y debemos tener en cuenta la "ley de la naturaleza" (por ejemplo: debemos comer para no morir, para no suicidarnos<sup>54</sup>).

El criterio de factibilidad podría en principio definirse en algunos de sus momentos de la siguiente manera:

El que proyecta efectuar o transformar una norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., no puede dejar de considerar las condiciones de posibilidad de su realización objetiva, materiales y formales empíricas, técnicas, económicas, políticas, etc., de manera que el acto sea *posible* teniendo en cuenta las leyes de la naturaleza en general, y humanas en particular. Se trata de elegir las adecuadas o eficaces mediaciones para

determinados fines. El criterio de la verdad abstracta (teórica y técnica) dice relación a dichos fines; su validez se juega en la "eficacia" formal de compatibilidad del medio al fin, calculada por la razón estratégico-instrumental. Quien no cumple estas exigencias empírico-tecnológicas intenta un acto *imposible*.

Es decir:

"Ningún proyecto puede realizarse si no es materialmente posible, y la voluntad no puede sustituir jamás las condiciones materiales de posibilidad"<sup>55</sup>.

La razón estratégico-instrumental tiene su lugar insustituible en la ética. Se ocupa de los "medios-fines" de la acción humana. Ahora, cuando el mero "criterio de factibilidad" pretende elevarse a un "principio absoluto" cae en numerosas reducciones, abstracciones fetichistas, que fueron ya apuntadas por Horkheimer, Adorno o Marcuse. Pero no porque se pueda caer en fetichismos debe descartarse la función propia y subalterna de la razón instrumental. Ella se ocupa, exactamente, de la "factibilidad" *eficaz* de la acción humana.

De este criterio podemos deducir el principio de factibilidad ética, cuya descripción puramente indicativa y parcial, podría ser:

Es operable o factible concreta o éticamente una acción, norma institucional o sistémica, que cumpla a) con las condiciones de posibilidad lógica, empírica, técnica, económica, etc., es decir, que en todos esos niveles sea *posible*, las que son juzgadas desde b) *las exigencias* (deónticas): b.1) ético-materiales de la verdad práctica, y b.2) morales-formales de la validez; dentro de un rango que va desde b.a) acciones *permitidas* éticamente (que son las meramente "posibles" ya que no contradicen los principios ético o moral), hasta b.b) acciones *debidas* (que son las "necesarias" para el cumplimiento de las exigencias humanas *básicas*: materiales -de reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano- y formales -de participación de los afectados en las decisiones- ).

Este principio es ético y universal, en cuanto define como necesario, para todo acto humano que pretenda ser humano y realizable, el deber responder al cumplimiento de la vida de cada sujeto y reconocer como igual y libre (lo ético), y el tomar en cuenta las exigencias físico-naturales y técnicas enmarcadas dentro de las posibilidades que otorga a los actores el desarrollo de la civilización en cada época, y en una situación histórica concreta. Sólo la norma, el acto, la institución, etc., que cumpla este "principio de factibilidad ética" son, sólo ahora, actos posibles buenos, justos, ética o moralmente adecuados. Todo el debate entre comunitarianistas (con un concepto reductivo de lo ético) y la Ética del Discurso (puramente formal), que oponían "el bien (*das Gute*)" (lo

pretendidamente material) a "lo justo (*right*)" (lo aparentemente formal), definían inadecuadamente los opuestos. En realidad, la oposición se encuentra entre la verdad práctica (material) y la validez intersubjetiva (formal), y entre lo decidido intersubjetivamente (lo ha operarse material-formalmente acordado) y lo factiblemente "posible". Sólo la realización de lo posible técnica-económica éticamente (que permita vivir y participar simétricamente en su decisión) será lo "bueno".

La factibilidad, además, determina el *manejo* (*management*) de dichas mediaciones, es decir, el "*poder*" *realizar* sus propios (monológicos o comunitarios) intereses (materiales: la vida, y formales: la participación). "Manejo" de las mediaciones en la que consisten las instituciones del "poder (-hacer)".

Por otra parte, la fundamentación de este principio de operabilidad (o factibilidad ética) debe efectuarse argumentando contra el anarquista, el voluntarista o utópico en cuanto a la simplificación y errado juicio acerca de las mediaciones, el que cae en una ilusión o como "espejismo" cuando juzga como "posible" (factible) lo "imposible". Así el anarquista argumenta:

Si todos los sujetos de una comunidad fueran éticamente perfectos, no sería necesaria ninguna institución<sup>56</sup>. Y esto porque aunque toda institución regula o disciplina la acción en una cierta dirección para alcanzar eficacia relativa (factibilidad) en la realización de ciertos fines, nunca deja de incluir algún tipo de disciplina o represión. Toda institución (a la luz del sistema perfecto) es siempre e inevitablemente una mediación represora, perversa. *Ergo*: deben eliminarse todas las instituciones. Esta negación de la negación se efectúa por acción directa.

Lo que acontece, en realidad, es que se pretende realizar una "acción imposible": eliminar por la acción directa toda institución existente, ya que éstas son el origen de todas las dominaciones o injusticias. Empíricamente, se intenta realizar en la existencia concreta un modelo imposible (que presupone que todos deben ser éticamente perfectos, y por ello no necesitan instituciones). Esto lleva al utopista (que no debe confundirse con el que actúa según ciertas utopías éticamente factibles, como veremos en los §§ 5-6) a caer en peligrosos "irrealismos", en un voluntarismo ético, en la falta de consideración de las condiciones reales de factibilidad. Lo éticamente verdadero (que permite vivir), moralmente válido (que permite participar simétricamente en los acuerdos) y factible (según la razón instrumental y estratégica) efectuado es la "eticidad vigente" o el "bien (*das Gute, good*)".

## SEGUNDA PARTE: EL "DESARROLLO" DE LA ETICIDAD (LA CRÍTICA LIBERADORA)

### 1.4. EL PRINCIPIO CRITICO-MATERIAL

Ahora, sólo ahora podemos comenzar a vislumbrar la especificidad de la Ética de la Liberación. Antes no podía comprenderse su propuesta, aunque lo he intentado repetidamente en el curso del diálogo con la Ética del Discurso. Creo que hasta ahora he fracasado por no haber expuesto pedagógicamente con claridad las fases del tema. Sólo ahora, repito, se podrá comprender, por ejemplo, que el "*hecho*" de haber víctimas, de la *pobreza*<sup>57</sup> en el capitalismo periférico (en el tiempo del capitalismo tardío [Spät-kapitalismus] central) no es un hecho inmediato (que hubiera de situarse en lo tratado abstractamente en el § I.). Sólo ahora, a la luz del criterio y del principio material (de la comunidad de la reproducción y del desarrollo de la vida del sujeto humano), alcanzado con la validez intersubjetiva del sistema vigente, puede descubrirse un hecho masivo: hay víctimas; la mayoría de dicha humanidad se encuentra sumida en la "pobreza", "infelicidad", "dolor", la dominación y/o la exclusión. El proyecto utópico del sistema vigente (económico, político, erótico, etc.) se descubre (a la luz de las víctimas, que afirman sus propias pretensiones de libertad, igualdad, propiedad para todos, y otros mitos y símbolos...<sup>58</sup>) en contradicción, ya que la mayoría de sus participantes se encuentran afectados o privados de la posibilidad de cumplir con las necesidades que el mismo sistema ha proclamado como derechos. Es desde la *positividad* del criterio ético de la vida (y su principio respectivo en concreto) que la *negatividad de la materialidad* de la muerte, el hambre, la miseria, la opresión de la corporalidad por el trabajo, la represión del inconciente y la libido en particular de la mujer, la falta de poder de los sujetos de las instituciones, la vigencia de valores invertidos, el analfabetismo, etc., puede ahora cobrar *sentido ético* cabal. La víctima, "el Otro" -sobre el que tanto he insistido- aparece como otro que la "normalidad" expuesta en los §§ I-3: el sistema normal, vigente, "natural", "bueno", aparece ahora como el "capital fetichizado" de Marx, como la "Totalidad" éticamente perversa de Levinas, la "no-verdad" de Adorno, y por ello formal o

intersubjetivamente perderá su validez, su hegemonía (diría Gramsci). Aparecerá a los ojos de las víctimas, de los dominados y/o excluidos sólo como lo represivo, como "anti-validez dominadora". Aquí debe situarse la propuesta de Wellmer<sup>59</sup> acerca de la validez universal de la "negación de la máxima no generalizable".

Aquí debemos hacer un alto y anotar un momento esencial: a) La conciencia ética y crítica -que es el saber escuchar la interpelación del Otro en su corporalidad sufriente- tiene como primer sujeto a la misma víctima, a los dominados y/o excluidos. Ellos tienen entonces la originaria conciencia ética, existencial, histórica, concreta. Es el caso de Rigoberta Menchú<sup>60</sup>. Es el comienzo o el estadio I del proceso de *conscientização*<sup>61</sup>. b) En un segundo momento, y sólo aquellos que tienen alguna "experiencia"<sup>62</sup> del "nosotros" *con* los dominados y/o excluidos, se puede pensar reflexivamente la in-felicidad del Otro: es la crítica temática (científica o filosófica propiamente dicha, pero ambas *críticas*). Es la *crítica temática explícita* (de *krinêin*: separarse para lanzar un 'Juicio' desde el "tribunal") de los "grandes críticos".

La Ética de la Liberación subsume la crítica de los "grandes críticos" (Nietzsche, Freud, Horkheimer, Adorno<sup>63</sup> Foucault, etc., y particularmente de Marx y Levinas) en cuanto ellos critican aspectos de lo que de "dominadora" tiene la razón moderna. Pero la Ética de la Liberación puede igualmente, contra el irracionalismo de alguno de estos críticos, defender la *universalidad de la razón* "en cuanto tal". Este doble movimiento de subsunción y negación es posible (y no es posible para la Ética del Discurso ni para los postmodernos) si nos situamos *material y negativamente desde fuera, ante* o trascendentalmente con respecto al sistema o mundo de la eticidad vigente, el bien-válido (capitalismo, machismo, racismo, etc. ), desde la alteridad de las víctimas, de los dominados y/o excluidos (posición del §4 con respecto a *A* del *esquema I*), en posición crítica y deconstructiva de la "validez hegemónica" del sistema (ahora como *meramente dominador*), y juzgando al "bien" del sistema dominador/excluyente como ilegítimo. Así, aunque habíamos visto la importancia de la ética material (de un MacIntyre o Taylor) ahora puede ser puesta en cuestión *desde las víctimas, los dominados*. La alteridad del dominado descubre como ilegítimo al sistema material, el "contenido", el "bien"<sup>64</sup> (lo que hemos llamado en otro trabajo<sup>65</sup> el *principium oppressionis*). De la misma manera, el principio de validación intersubjetivo formal, puede ser también puesto en cuestión desde la necesaria exclusión de los afectados todavía no descubiertos como



afectados en sus necesidades por el sistema dominador (lo que he llamado el *principium exclusionis*). Se trata de una consensualidad intersubjetiva crítica de segundo grado. Los excluidos, asimétricamente no participantes, pueden formar una comunidad de comunicación crítico-simétrica anti-hegemónica.

Los "grandes críticos" son el retorno del escepticismo que anuncia Levinas<sup>66</sup>. Ellos son escépticos de la legitimidad del sistema vigente. Saber distinguir entre el escéptico desde la normalidad del sistema (contra quienes se opone la Ética del Discurso), del escéptico ante el sistema como dominador, es distinguir entre a) el escéptico, que merece ser refutado a los fines de la consistencia del propio discurso, b) del escéptico al servicio del cínico (que niega la racionalidad de la crítica que lucha por el nuevo sistema futuro; es decir, este escéptico se opone al liberador), c) del escéptico crítico o liberador de un acuerdo pasado (hoy dominador) que se ha tornado inválido en vista de la validez futura de un nuevo acuerdo más justo (pasaje de *A* a *B* del *esquema I*).

El punto de arranque fuerte, decisivo de toda esta crítica, es, entonces, la contradicción que se produce en la corporalidad (*Leiblichkeit*) sufriente del dominado ( como obrero, como indio, esclavo africano o dominado asiático del mundo colonial, como corporalidad femenina, como raza no-blanca, como generaciones futuras que sufrirán en su corporalidad la destrucción ecológica, etc.). De dicha contradicción material nos habla el siguiente texto:

"Durante años y años cosechamos la muerte de los nuestros en los campos chiapanecos, nuestros hijos morían por una fuerza que desconocíamos, nuestros hombres y mujeres caminaban en la larga noche de la ignorancia que una sombra tendía sobre nuestros pasos. Nuestros pueblos caminaban *sin verdad* ni entendimiento. Iban nuestros pasos sin destino, solos vivíamos y moríamos"<sup>67</sup>.

Desde la "no-conciencia" crítica se pasa ahora a la "conciencia crítica":

"Los más viejos de los viejos de nuestros pueblos nos hablaron palabras que venían de muy lejos, de cuando nuestras vidas no eran, de cuando nuestra voz era callada. Y caminaba la *verdad* en las palabras de los más viejos de los viejos de nuestro pueblo. Y aprendimos en sus palabras que la larga noche de dolor de nuestras gentes venía de las manos y palabras de los poderosos, que nuestra miseria era riqueza para unos cuantos, que sobre los huesos y el polvo de nuestros antepasados y de nuestros hijos se construyó una casa para los poderosos, y que a esa casa no podía entrar nuestro paso,

y que la abundancia de su mesa se llenaba con el vacío de nuestros estómagos,  
y que sus lujos eran paridos por nuestra pobreza,  
y que la fuerza de sus techos y paredes se levantaba sobre la fragilidad de nuestros cuerpos,  
y que la salud que llenaba sus espacios venía de la muerte nuestra,  
y que la sabiduría que ahí vivía de nuestra ignorancia se nutría,  
que la paz que la cobijaba era guerra para nuestras gentes [...]"<sup>68</sup>.

Es un criterio de "contenido", de corporalidad, que se opone al no-poder-vivir, de ética material -que quita verdad y validez al sistema o proyecto de "vida buena" que produce la pobreza o la infelicidad de las víctimas, de los dominados o excluidos ( como imperativo universal negativo o prohibición de una máxima no generalizable, o de la simple "imposibilidad de elegir morir"): sean normas, actos, instituciones o argumentos, como en el caso del capital-. Nadie como Marx ha mostrado en el último siglo este *hecho*<sup>69</sup>, porque toca una dimensión fundamental de la materialidad ética: la explotación del sujeto ético, miembro de la comunidad de vida, en su corporalidad a través del trabajo cotidiano que se concreta en necesidades básicas no cumplidas: infelicidad (imposibilidad de vivir). El sujeto ético de la víctima, del pobre se encuentra materialmente oprimido y formalmente excluido. Del criterio y principio ético-material universal se deduce ahora un principio crítico-ético material-negativo o la *prohibición del matar a las víctimas*, la prohibición ética de empobrecer, hacer sufrir, provocar la muerte... al Otro.

El principio ético-crítico, en sus momentos negativo y positivo, podría ser enunciado aproximativo como sigue:

Quien actúa *ético-críticamente* ya siempre ha reconocido *in actu* que a las víctimas de una mediación (sistema de eticidad, norma, etc.) dada se les ha negado la posibilidad de vivir (en su totalidad o en alguno de sus momentos), por lo que está *obligado a, en primer lugar, b.1) negar la "bondad" de una tal mediación, es decir: criticar primeramente la no-verdad del sistema que ahora aparece como dominador, y, en segundo lugar, b.2) actuar creativa y co-solidariamente para transformarlo.*

¿Quién puede oponerse a un tal principio ético? El "conservador" -à la Peter Berger con su "plausibilidad perfecta"<sup>70</sup>, o el Karl Popper de *La Sociedad abierta y sus enemigos* (los "enemigos" somos nosotros)- que juzga que ésta es la mejor sociedad posible, y que una crítica *global* (el "holismo" tantas veces repudiado) es imposible, inoperante o, lo que es peor, destructiva sin alternativas. Además el "conservador" está regido por el "principio de muerte" o de las pulsiones de pura reproducción (lo "apolíneo" de Nietzsche), y rechaza el momento creador (no sólo de la

pulsión de placer narcisista de Nietzsche, sino por último la pulsión de alteridad creadora-transformadora del *désir métaphysique* de Levinas). Habrá que demostrar que el "conservador" cae en una contradicción performativa, porque no advierte que toda sociedad exige transformaciones y, luego de siglos, el recambio por otro tipo de sociedades superiores. Pero además, el conservador ha caído en una patología regida por el "principio de muerte" -principio de toda patología en cuanto tal, cuestión no resuelta o mal resuelta por Freud-. En efecto, tender hacia "atrás", hacia el origen, radicalmente hacia lo inorgánico, para estar absolutamente asegurado en la imposibilidad del cambio (y poder ser feliz en la paz infinita del Nirvana schopenhaueriana), es, estrictamente, filonecrosis (amar la muerte).

El que cumple con este deber ético de criticar al sistema en aquella dimensión que genera la víctima no podrá dejar de recibir el embate "persecutorio" -al decir de Levinas-. El crítico es un perseguido por el Poder que genera la víctima. Y es allí, cuando ha ejercido el Poder de la crítica que queda apresado como "rehén" que "testimonia" en el sistema la presencia ausente de la víctima.

#### 1.5. EL PRINCIPIO MORAL CRITICO DE LA INTERSUBJETIVIDAD ANTI-HEGEMONICA

No es posible que las víctimas organicen una comunidad de comunicación simétrica (imposible para la Ética del Discurso, y permitiendo la aplicación de su norma básica) sin el reconocimiento (*Anerkennung*) de la víctima, del Otro (del dominado/excluido en el sistema hegemónico) como sujeto ético autónomo, libre, distinto, posible origen de disenso y, por supuesto, de consenso<sup>71</sup>. El reconocimiento del Otro gracias al ejercicio de la "razón ético-originaria" (de Levinas), es anterior al argumento (a la razón discursiva o dialógica), está en el origen del proceso y de la interpelación o llamado de la víctima, del pobre a la solidaridad contra el sistema. Esta "conciencia ética"<sup>72</sup> se cumple antes que en nadie en la propia subjetividad (origen de la concientização a la Paulo Freire siempre política<sup>73</sup> intersubjetiva o comunitaria de las víctimas, del mismo pueblo oprimido y/o excluido.

Ahora entramos en el estadio II de la *conscientização*. Las víctimas, los dominados y/o excluidos (movimientos sociales, populares, feministas, ecologistas, es decir, los sujetos comunitarios emergentes) alcanzan una *conciencia crítica tematizada*, gracias al aporte crítico explícito (científico o filosófico del intelectual orgánico). Repasando, habría entonces tres momentos: a) Una conciencia ético crítica de los dominados y/o excluidos mismos, pretemática pero sustantivamente originante; b) una conciencia explícita temática (científica crítica); c) una conciencia crítica temática existencial, histórica o práctica del pueblo mismo. Y, desde ahora en adelante, como en una espiral donde ya no se puede saber quien fue primero, el sujeto comunitario intersubjetivo de los dominados y/o excluidos se articula con los "intelectuales orgánicos" en múltiples ocasiones. Es toda la temática praxis-teoría-praxis que ahora es situada de manera completamente diferente por la Ética de la Liberación.

Entonces, una vez iniciada la crítica en los grupos de dominados, va creciendo lentamente una comunidad de comunicación antihegemónica (de los mismos dominados y excluidos) (el momento § 5 de *los esquemas I*), que comienza a trabajar según el "principio democracia" (intersubjetividad consensual que reemplaza el antiguo tratado de la *frónesis*) un proyecto de bien futuro (todavía no real pero posible: la utopía factible de liberación<sup>74</sup> desde un procedimentalismo consensual en base a acuerdos todavía no-válidos para la sociedad hegemónica, dominante).

La procesualidad *crítica* temático-existencial crece desde los diversos "frentes de lucha" de dominación y/o exclusión de la alteridad: desde los frentes erótico (contra el machismo), ecológico (contra la destrucción del planeta para las generaciones futuras), económico (contra el capitalismo destructor de la humanidad y la tierra) etc.. Ya no puede ser la aplicación "normal" de la norma pragmática en una sociedad en equilibrio, en "tiempos normales". Debe pasar a una "aplicación" excepcional o "anormal" de la norma. Cuando la mayoría de un pueblo está dominado o excluido el principio de universalidad cambia de sujeto, y desde la comunidad de comunicación vigente hegemónica pasa a ser ejercido por la comunidad de comunicación antihegemónica de los dominados y excluidos. La intersubjetividad temática y refleja, autoconciente (concientizada) de los dominados y excluidos comienza ahora a comportarse como nueva intersubjetividad de validez futura. Es el proceso de liberación propiamente dicho en su nivel formal-pragmático. Ahora el proceso vuelve a cumplir los momentos indicados antes, pero de nueva cuenta y con otra naturaleza.

La materialidad del principio ético de sobrevivencia de las víctimas, de los dominados y excluidos vuelve a repetir sobredeterminadamente el momento analizado en el § I. En la medida que es necesario "aplicar", contra el sistema vigente, el criterio de sobrevivencia, la intersubjetividad de los dominados y/o excluidos utiliza formalmente el principio de universalidad (de la *nueva* universalidad contra la antigua intersubjetividad dominante) y procede a criticar el consenso válido vigente. Todo este proceso formal es ahora temático; la deconstrucción de la dominación cuenta con la articulación *interna* del científico y del filósofo crítico (sólo así puede practicarse la Ética de la Liberación).

Hay que distinguir claramente entre toma de conciencia pretemática e implícita -pero recordando que es el origen ético radical, y el ejercicio de lo que hemos llamado en otro lugar la "razón ética originaria"- desde el reconocimiento del Otro, del momento en que ahora nos situamos. No es lo mismo la universal prohibición: "¡Te está prohibido victimar a alguien!", que: "¡Debes tomar conciencia y estudiar el origen de la negación de las víctimas y proyectar alternativas de liberación!". Por ello el principio formal moral crítico, podría enunciarse aproximadamente como sigue:

Quien actúa críticamente con validez anti-hegemónica, desde el reconocimiento de la dignidad de las víctimas como sujetos éticos, desde el conocimiento de la imposibilidad de vivir de los dominados, y desde la no-participación de los excluidos, ya siempre está obligado *in acto*, a la responsabilidad<sup>75</sup> que comparte solidariamente, a buscar las causas de la victimación de los dominados y a proyectar alternativas positivas futura para transformar la realidad.

Ante la "imposibilidad de elegir morir"<sup>76</sup> hay que gestionar crítico-intersubjetivamente la "posibilidad de vivir" desde alternativas concretas.

El concepto de "fetichismo" en Marx nos habla de todos estos niveles de la conciencia ingenua, falsa o crítica. El proceso de "concientización" (en sus diversas fases y articulaciones, desde la existencial cotidiana del pobre, hasta la temática del intelectual y su retroalimentación mutua y constante) es todo ese movimiento intersubjetivo formal consensual de los oprimidos que van trabajando *por dentro* el nuevo proyecto, la nueva validez futura, comunitaria, participativamente, en los niveles políticos, consensuales, temático y organizativamente.

Es en relación y en el interior de esa intersubjetividad crítico-comunitaria de las víctimas, de los dominados y/o excluidos, que la Ética de la Liberación debe cumplir su función propia. Se trata de argumentar en favor del sentido ético de la lucha por la sobrevivencia y la validez moral

de la praxis de liberación de los oprimidos/excluidos. La fundamentación del principio material y de la norma moral formal es esencial para la constitución de la ética como teoría, como filosofía, pero su función histórica, social última va dirigida a probar la validez ética de la sobrevivencia de las víctimas, de la vida humana de los dominados y/o excluidos.

## 1.6. EL "PRINCIPIO-LIBERACION"

Hemos llegado finalmente al tema nodal<sup>77</sup>. Si el criterio material es la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano (críticamente: las víctimas), la praxis de liberación indica el segundo momento: el "desarrollo" de la vida humana. La pura reproducción de "lo Mismo" -diría Levinas- puede ser fijación, estabilización, repetición, dominación. El intentar liberar a las víctimas produce un "desarrollo" histórico:

"Por medio del movimiento contradictorio de épocas y fuerzas progresiva y retrógradas, dicho proceso [de la actividad del pensar] *conserva, eleva y despliega la vida humana*<sup>78</sup>. En las formas históricas dadas de la sociedad, el excedente de bienes de consumo producidos [...] beneficia directamente *sólo a un pequeño grupo de personas*, y estas *condiciones de vida (Lebensverfassung)* se manifiestan también en el pensamiento [...]. A pesar de la conveniencia material (materiell) que ofrecía la organización de la sociedad en clases, cada una de sus formas se reveló finalmente como inadecuada. *Esclavos, siervos y ciudadanos*<sup>79</sup> se sacudieron el yugo [...] en cuyos momentos críticos la desesperación de las masas fue por momentos decisiva, penetra en la conciencia y se transforma en una meta<sup>80,81</sup>.

No es una mera praxis emancipatoria, como la "salida (*Ausgang*)" de Kant de un estado de "inmadurez autoculpable"<sup>82</sup>, o el interés "emancipatorio" de Habermas (en el nivel crítico discursivo)<sup>83</sup>, sino que la "salida" de las víctimas es de una situación *material* (se trata de reproducir su *vida* económica, cultural, etc.) y *negativa* (*no pueden* efectuar una tal reproducción: no es sólo exclusión de la discusión, sino *de la vida*). La "praxis de liberación (*Befreiungspraxis*)"<sup>84</sup> es la "salida" de las víctimas por deconstrucción del sistema en el que están siendo materialmente negadas y construcción de nuevas normas, actos, instituciones o sistema de eticidad global: "transformación"<sup>85</sup>.

Nos encontramos en el nivel de la factibilidad, de la razón instrumental crítica. En efecto, la mera razón instrumental formal (*à la Weber*) puede medir su "eficacia" por el rendimiento del medio con respecto a los fines o valores; pero no puede "juzgar" o "poner" fines y valores. Puede entonces ser una "eficacia" de *factibilidad* destructora de la vida del sujeto humano (p.e. el problema ecológico como fruto de la valorización del valor como fin autónomo no regido por el principio material universal de la ética), y de impedimento de participación democrática (de los trabajadores en las decisiones de las empresas). Ahora se trata de articular la razón instrumental (formal de medio-fin) y de juzgar su "eficacia" con respecto a la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano afectado y participante simétrico en la discusión de las mediaciones a ser empleadas. Hemos así integrado el medio-fin dentro del ámbito donde los fines y valores son juzgados desde su "eficacia" en reproducir y desarrollar la vida de sujetos autónomos. La razón práctico-material (que juzga las mediaciones de la vida en cuanto a la verdad práctica de las normas), la razón discursiva (que cumple la función argumentativa de alcanzar la validez intersubjetiva) fija el marco dentro del cual la razón instrumental (ahora ética) descubre los medios *factibles* (técnica, económica, políticamente, etc.) para hacer posible la vida en libertad digna de todos los miembros de la comunidad (de vida, de comunicación y de eficaz solidaridad corresponsable). La razón instrumental no es negada, es subsumida *críticamente*. Liberar (o el acto de la razón liberadora) supone todos los momentos: el momento material, formal procedimental, de mediaciones factibles, críticamente desde las víctimas, y como *transformación* (desde una norma, acción o institución hasta un sistema de eticidad global, sólo en este último caso revolucionario, como por ejemplo la "revolución burguesa" inglesa del siglo XVII) no reformista<sup>86</sup>. Subsume tanto una crítica de la razón utópica (*à la Hinkelammert*) como el "Principio-Esperanza" de un Ernst Bloch, ya que son momentos internos.

El criterio de liberación, entonces, son las necesidades no cumplidas (materiales, formales, de factibilidad) de las víctimas, vistas desde alternativas decididas discursiva-críticamente por los movimientos sociales emergentes. De donde se deduce el "Principio-Liberación", como exigencia última deóntica; que podría describirse así:

Quien reconoce responsablemente que las víctimas no pueden reproducir-desarrollar su vida ni participar simétricamente en la discusión de aquello en lo que están afectadas, *está obligado* a: a)

negativamente, de-construir realmente las normas, acciones, instituciones o estructuras históricas que originan la negación material de la víctima; y b) positivamente, transformar o construir las normas, acciones, instituciones o las estructuras necesarias para que la víctima pueda b.1) vivir humanamente, b.2) con participación simétrica, b.3) efectuando realmente las exigencias factibles o alternativas que consiste en transformaciones, sean parciales o estructurales. Todas estas acciones transformativas la denominamos praxis de liberación.

La fundamentación de este principio se efectúa contra los conservadores anti-utópicos, a la manera del Popper de *La sociedad abierta y sus enemigos*. Puede argumentarse contra ellos que ninguna sociedad puede pretender ser perfecta o irreformable (aún en sus estructuras fundamentales y globales), porque debería, para usar el argumento popperiano, ser fruto de una inteligencia infinita a velocidad infinita. No habiendo sociedad perfecta posible siempre hay víctimas. Habiendo víctimas en necesario transformar dicha sociedad. Las alternativas factiblemente *posibles* no son *a priori* utópico-anarquistas, sino que deben ser alternativas *posibles*, no actuales: futuras, fruto de la proyección de una razón material, discursiva e instrumental de factibilidad realista, aunque crítica (ya que pone en cuestión la mera "eficacia" vigente desde los medios "factibles" para la reproducción y desarrollo de la vida y la participación libre de los sujetos éticos simétricos). Si el principio material se fundamenta contra cínicos que justifican la muerte (a lo Hayek); el principio formal contra escépticos (como lo hace Apel ante Rorty); el de factibilidad contra anarquistas utópicos (a lo Bakunin); el principio ético-crítico contra conservadores que no ven la existencia de víctimas (a lo Peter Berger); el discursivo crítico contra dogmáticos (que creen no falsable la verdad-válida vigente por ser dominadores, o el del vanguardismo izquierdista estaliniano que afirma tener la verdad-válida sin ser fruto de discusión en la "base"); ahora debe fundamentarse el "Principio-Liberación" contra los conservadores anti-utópicos que piensan que son *imposibles* las transformaciones *posibles* y *necesarias* (a lo Popper, como hemos dicho). Esta última posibilidad se descubre desde las víctimas, y no desde el "peligro" de perder el Poder que corren los dominadores del sistema vigente.

Aquí deben tratarse las cuestiones éticas más arduas. Así, por ejemplo, la coerción legítima del sistema vigente se torna ilegítima cuando se ejerce contra las víctimas, los dominados y/o excluidos que toman conciencia y luchan por sus "nuevos derechos" (los niveles analizados en los §§ 4-5). Violencia es la fuerza ejercida contra el derecho legítimo (válido) del Otro. La coerción legítima se torna así dominación violenta



(represión pública) cuando se ejerce contra aquellos que han descubierto "nuevos derechos". El sistema vigente no percibe rápidamente el cambio de situación. La antigua coerción legítima se toma ilegítima ante una nueva conciencia social. Por su parte, la defensa que las víctimas, los dominados y/o excluidos efectúan de sus "nuevos derechos" descubiertos, no puede ser violencia (porque no se ejerce contra ningún derecho del Otro), sino que es "justa defensa" con medios apropiados (que guardan proporción con los de la coerción ilegítima o violenta, para ser efectivamente "defensa factible", estratégica, instrumental y tácticamente, del propio derecho). La validación de dicha acción defensiva de la comunidad de vida que promueve la sobrevivencia (p.e. nuevos movimientos sociales, partidos políticos críticos, etc.) y de la comunicación antihegemónica no alcanza validez desde su inicio en la comunidad dominante -siempre fue así; no puede ser de otra manera-. No se trata de una "guerra justa"<sup>87</sup>, ya que siempre la guerra es injusta porque es violenta, sino que se trata de la "defensa justa" (justa coerción) de las víctimas, de los oprimidos, excluidos o atacados en sus *nuevos* derechos.

Por ser procesual la acción ética, ahora se ve claro que el punto de partida crítico-liberador es la "normalidad *injusta*" y el proyecto es el de una institución o sociedad más justa, donde las víctimas, los dominados y/o excluidos serán parte constitutiva y participante en la justicia también material.

La "aplicación" del principio de universalidad en el proceso de liberación, en la elaboración del nuevo tipo de sociedad, etc., se juega en nivel formal de la nueva intersubjetividad, del "Principio-Democracia". La nueva comunidad (de las víctimas, de los dominados y excluidos) de ayer se transformará con el tiempo en la intersubjetividad o comunidad de comunicación nueva, "normal". Son los movimientos sociales, grupos de presión, partidos políticos críticos, ecologistas, feministas, contra la discriminación racial, etc., que triunfan después de largas luchas en sus respectivos "frentes".

Por su parte, el proceso se continúa ininterrumpidamente en la historia. Historia de acciones individuales, comunitarias, institucionales, como sujetos étnicos, de movimientos sociales, de clase, nacionales, culturales, mundiales. Un acto, una institución o un sistema podrían ser absolutamente juzgados como "buenos" o definitivamente "válidos" en un hipotético fin de la historia; es decir, *nunca* podrá validarse *absolutamente* la bondad y rectitud de un acto o institución: por su intención, por sus consecuencias, a corto, mediano y a largo plazo a lo

largo de toda la historia mundial. Hegel incluyó por ello en su ética la historia mundial, pero pretendió poder ejercer dicho juicio como "Tribunal de la Historia Mundial"<sup>88</sup>: es una peligrosa ilusión, en la que también cayó el stalinismo soviético y hoy intenta el capitalismo neoliberal al querer eliminar toda alternativa que pudiera superarlo. De todas maneras los criterios y principios materiales, formales, procesuales, críticos y de liberación guían las conductas para determinar la validez ética de los actos en ese ininterrumpido proceso de reflexión, "aplicación" y cumplimiento de las acciones que se realizan en vista de promover el "bien-válido", lo "válido-bueno", desde el criterio de sobrevivencia y bajo la luz de la intersubjetividad consensual crítica de las víctimas, de las mayorías dominadas y/o excluidas.

## Notas

1. Ponencia representada en el Seminario de Eichstaett (Alemania), el 4 de abril de 1995, en el diálogo con K.-O. Apel.
2. Véase Ch. Türcke, Diskursethik als "Dauerbegründg ihrer selbst", en R. Fomet-B. (Ed), *Konvergenz oder Divergenz?*, Augustinus, Aachen, 1994, pp.235-246 (en portugués: "Limites do discurso", en A. Sidekum (Ed), *Ética do Discurso e Filosofia de Liberação*, UNISINOS, São Leopoldo (Brasil), 1994, pp.41-52)
3. Frecuentemente se opina que las víctimas, los oprimidos son minorías. Queremos enfatizar que son mayorías; pero, entiéndase, también hay minorías oprimidas (como la de los gitanos), aunque todas esas minorías sumadas constituyen una inmensa mayoría.
4. Nuevamente, y por último, deseo repetir que la especificidad de la Ética de la Liberación es partir desde los dominados y/o excluidos en tiempos normales (aquí tampoco es reformista o meliorista, sino que propone una transformación parcial pero siempre crítica) o excepcionales, y no sólo de la excepcionalidad misma.
5. Las "esferas" de justicia de Walzer, 1983, se transforman ahora en "frentes" de la "lucha por el reconocimiento" (más radical que la advertida por A. Honnet, *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992.
6. Ya hemos mostrado cómo en el nivel de la fundamentación Apel incluye momentos materiales previos al discurso mismo (p.e. el reconocimiento de la dignidad de la persona) por lo que caería en una cierta contradicción (véanse los caps. 2 y cap. 4 de este libro).
7. Véase Apel, "Diskursethik als Verantwortungsethik -eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants", en R. Fomet-Betancourt (Ed), *Ethik und Befreiung*, Augustinus, Aachen, 1990, p24 (trad.castellana en Apel et alia, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1992, p.30).
8. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 38; *Kant Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, t. VI, 1968, p.127.
9. Esta angustia hoyes mucho más espantosa que en el tiempo de Kant, ya que la mayoría de la Humanidad se ve lanzada en el proceso de globalización a una exclusión de empobrecimiento nunca observada antes.
10. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, I, BA 10; Kant, 1968, t. VI, p23
11. Este argumento puede ser refutado, si tuviéramos un principio material universal que obrara "dentro" de cada cultura, como veremos en el § 1. La universalidad de la ética material estriba en la irrevocabilidad (*Nichtintergebarkeit*) de esta presuposición más que ontológica.

12. El ejemplo o argumento de la neuro-biología (véanse de G. Edelman, *Topobiology: An Intraduction to Molecular Embryology*, Basic Books, New York, 1988; *The remembered Present. A Biological Theory of Consciousness*. Basic Books, New York, 1989, y *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*, Basic Books, New York, 1992, o A. Damasio, *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, A Grosset, New York. 1994) muestra hoy que la organización del cerebro humano responde universalmente al *principio universal de la vida del sujeto humano*, como veremos. Tanto la categorización estímulo-perceptiva como la conceptual, todo los procesos de evaluación (del sistema límbico y la base del cerebro y sus articulaciones corticales), el desarrollo de los centros lingüísticos (esencialmente intersubjetivos cerebralmente hablando), los fenómenos de la conciencia y autoconciencia, que permiten actos con autonomía, libertad, responsabilidad, son determinados por el criterio universal de la sobrevivencia de los sujetos corporales, siempre culturales o éticos (porque estamos hablando de "vida humana"). Las funciones racionales del cerebro (aún el uso teórico de la razón) están determinadas por dicho principio de sobrevivencia. Esto no quita, sino que da un ejemplo convincente, la función intersubjetiva formal de la consensualidad argumentativa como institución para alcanzar acuerdos válidos. La validez formal no está reñida con la "verdad" de la sobrevivencia de los sujetos (más bien ésta incluye en su materialidad a aquella como su mediación formal).
13. Apel, 1990 (ya citado), p.22 (p. 27).
14. Ibid., p.26 (p.32).
15. Ibid.. p.32 (pp.38-39). "La razón de esto es simplemente que las condiciones de aplicación de la ética del discurso no han sido todavía realizadas" (Ibid.. p.32; p.40). "La aplicación del principio de la Ética del Discurso -por ejemplo, la práctica de una regulación discursivo-consensual de conflictos estrictamente separada de la aplicación de una racionalidad de negociación estratégica- puede llevarse a cabo aproximadamente sólo allí donde las relaciones mismas de eticidad y derecho locales hacen esto posible" (p. 33; p.40). La fórmula se repite frecuentemente: la aplicación es imposible si las condiciones no están dadas.
16. Véase Apel, "¿Límites de la ética discursiva?", en A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Madrid, 1985, p.261.
17. En el Tercer Mundo frecuentemente no se cumple la condición de la sobrevivencia (por pobreza) de los posibles participantes la comunidad real de comunicación.
18. Véase esta problemática en el cap. 3 de este libro.
19. Hinkelammert, menciona cita, p.137 (en portugués, p.97).
20. Seyla Benhabib, *Critique. Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York, 1986, pp.310-311.

21. Esta presuposición es, al menos implícita, cultural e histórica, e inevitablemente ontológica, cuestión que Apel admite, pero no ve que es una presuposición con sentido ético.
22. "Verdad" aquí, como veremos, no es simplemente "validez".
23. Véase Dussel, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara (México), 1993.
24. El tema se discutirá en el §1.4.
25. Heidegger, comentando a Nietzsche, indica que "el valor es condición de aumento de vida (*Steigerung des Lebens*)" (M. Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961, t.I, p.488); es decir, y en palabras de Nietzsche: "el punto de vista del valor es el punto de vista de las condiciones de la conservación-aumento en referencia a las complejas estructuras de duración relativa de la vida dentro del devenir" (F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, § 715; Nietzsche, *Gesammelte Werke*, Musarion, München, 1922, t.19, p.158). Para Nietzsche la vida es "Voluntad de Poder" y por lo tanto dominación, placer narcisista (que Levinas critica desde su *Désir métaphysique*). Para el simple pueblo latinoamericano, la "vida" en su sentido fuerte es un impulso (*Trieb*) de extrema positividad ética. En este sentido, la mediación tiene valor en tanto posibilidad actual para la vida. Es evidente que no hay valores sin intersubjetividad cultural, y por lo mismo constituyen parte esencial del "contenido" de la "eticidad" histórico-concreta.
26. Explicitar lo de "éticamente" es redundancia, ya que si el que actúa es un ser humano como humano debe actuar éticamente. Pero en este caso la redundancia no sobra ya que refuerza la intención del enunciado.
27. Aún en una cultura postconvencional, donde cada individuo debe justificar racionalmente sus decisiones, y no sólo moverse convencionalmente por tradición, el proyecto de criticidad argumentativa intersubjetiva (de Apel o Habermas) son ya un proyecto de "vida buena" postconvencional, que florece en una cultura histórica, en un momento dado, etc.
28. La pretensión de universalidad de cada cultura (desde la esquimal o bantú, hasta la azteca nahuatl o moderna europea) indica la presencia del principio material universal en el "interior" de cada cultura, lo que se opone al etnocentrismo. Etnocentrismo o fundamentalismo cultural es el intento de imponer a otras culturas la universalidad (particular) que *mi (nuestra) cultura* "pretende", antes de haber sido intersubjetiva e interculturalmente probada. La pretensión sería de cada cultura a la universalidad debe probarse por el diálogo cuando hay confrontación entre culturas. Y cuando se confrontan históricamente las culturas, el diálogo es posible desde la pretensión de universalidad de cada una, y materialmente desde el principio de contenido, de la reproducción y desarrollo de la vida de todo sujeto cultural, que alienta a cada una y a todas, y que permite materialmente descubrir articulaciones reales al comenzar a dialogar sobre el *cómo cada cultura reproduce o desarrolla la vida humana en concreto*. El momento intersubjetivo discursivo

es exactamente el momento procedimental que permite *formalmente* dicho diálogo, pero que no niega la lógica del *contenido material* del cual los dialogantes deben partir.

29. Libro I, cap. 28, § 5; en J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, P.H. Nidditch, Ed., Clarendon Press, Oxford, 1975. En otro texto expresa: "Things then are good or evil, only in reference to pleasure or pain" (Ibid., L.II, cap.20, § 2).
30. J. Bentham, *A Fragment on Government and An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Basil Blackwell, Oxford, 1948, Preface, p.3.
31. *Utilitarianism*, 2 (J.S. Mill, *Utilitarianism*, The Liberal Arts Press, New York, 1957, p.10).
32. A. Damasio escribe: "I call *background feeling* because it originates in background body states rather than in emotional states [...] *The feeling of life itself*, the sens of being" (Damasio, 1994 (ya citado), p.150).
33. Con Nietzsche podríamos decir que la mera "felicidad" (el principio apolíneo la ratio socrática, del utilitarismo), como pura reproducción de la vida (que teme y aleja el dolor y la muerte), puede transformarse en un principio de muerte, de repetición. Nietzsche le opone el principio dionisiaco del "placer", que afronta el dolor y la muerte para crear lo nuevo (véase en mi *Arquitectónica de una Ética de la Liberación*, § 6.3): "Hay que separar estas dos formas de placer (*Lustarten*): la del adormecerse [felicidad] y la del vencer [el placer propiamente dicho]" (*Wille zur Macht*, § 703; ed. cit., p.150).
34. Hoy las hay que dan importancia a la historia para redescubrir el sentido ético, como en los casos de A. MacIntyre (*After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981, y *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988) o Ch. Taylor (*Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975; *Sources of the Self The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, y *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, 1992); las que describen algunas esferas de la justicia con M. Walzer (*Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York, 1983; o las anteriores éticas de los valores como la de un M. Scheler (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Francke, Berna, 1954); la de la *Sittlichkeit* de Hegel; etc.
35. Obrar es postergar la muerte; es vivir; es afirmar la "imposibilidad de elegir morir". La muerte no se puede elegir, porque no es algo lo que se elige, sino un absoluto dejar de elegir. El suicidio no es un modo de ser (el "ser-para-la-muerte" de Heidegger), sino el modo por el que simplemente se deja de ser.
36. Edelman, 1992 (ya citada), pp. 109-110. Xavier Zubiri es quizá el único filósofo que supo situar desde la década de los 50s. el problema del cerebro en una nueva teoría material del conocimiento, de la inteligencia-sentiente o de los sentidos-inteligentes desde su base neurobiológica (Véanse Zubiri, X.,

- 1981, *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, y *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial, Madrid, 1992). "El hombre tiene cerebralmente una apertura intelectual al estímulo como realidad [...] *Lo cerebral* y lo intelectual no constituyen sino una sola y misma actividad" (Idem, Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p.525). Sobre el tema se ha ocupado filosóficamente entre otros J. Searle, *Minds, Brains and Science*, Harvard University Press, Cambridge (Mass), 1984, y *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge (Mass), 1994.
37. El pensamiento medieval lo sabía muy bien, no sería necesario recurrir a Marx en este caso para probarlo. En efecto, se decía: "Es imposible que algún ser humano realice su bien (*bonum*), si ese proyecto no conviene con el bien común (*bene proportionatus bono communi*)" (Thomas de Aquino, I-II, c.92, a.1, ad 3). O: "No debe dejar de considerarse que el bien común (*bonum commune*) según la adecuada comprensión es preferible al mero bien propio, ya que cualquier parte física se ordena por instinto al bien del todo (*bonum totius*)" (Idem, *De perfectiones vitae spiritualis*, XIII, n.634). Este "instinto" debe ahora reconstruirse desde la neurobiología como la emotividad-evaluativa del sistema límbico y de la base del cerebro que se ordena a la sobrevivencia. Es una "comunidad de vivientes" humanos, intersubjetividad de "contenido" (material) correlativa a la intersubjetividad que alcanza validez formal.
38. Esto lo sostiene por ejemplo J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique. Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, París, t.I.1960, en cuanto a la imposibilidad de analizar en concreto, exhaustivamente, el horizonte mismo de la totalidad del ser en el mundo, aún con método psicoanalítico. Véase Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, t.I, pp.50 y 57.
39. Algunas morales formales actuales enumeran estas objeciones, sin caer en cuenta que la propia conciencia ética (Kohlberg) post-convencional es siempre un fruto cultural. Sólo en el caso que se critique el eurocentrismo explícitamente se puede tener una conciencia libre de "convencionalismos".
40. El principio universal de la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano es el principio "interno" en torno al cual se construye cada cultura, que sirve de autocorrección cuando una cultura "absolutiza" etnocéntricamente sus pretensiones y niega "la vida humana" en otras culturas. Es decir, este principio es el horizonte dentro del cual cada cultura (sea la azteca, bantú o moderna postconvencional) recorta el modo concreto de realizar *la vida humana*.
41. Véase J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, t.I, pp.85ss (ed. cast. Taurus, Madrid, U-II, 1987, t.I, 82ss) en la discusión con Peter Winch.
42. Esta "pretensión de universalidad" quiere indicar que un azteca, un bantú o un moderno (con diversas conciencias de diferenciación de lo natural, subjetivo

social [conciencia crítica-teórica o moral]), que implantan su existencia desde una "vida buena", la intenta realizar *como válida para toda la humanidad*, en cuanto concreta la pretensión de reproducir y desarrollar la vida humana. Claro es que cuando se enfrenta de hecho a otra cultura, hay un conflicto irresoluble, debe echarse mano de la intersubjetividad argumentativa o discursiva, desde los "recursos" (*sources* en el sentido de Taylor, 1989 [ya citado]) propios, pero no olvidando la universalidad del principio material de la vida humana. Desde esta *honesta y seria* "pretensión de universalidad" de todo *ethos* como concretización de la exigencia universal de reproducción y desarrollo de la vida humana también vigente en cada cultura, es que se puede partir para un diálogo intercultural (desde donde debe aplicarse el principio formal de la norma básica ética de la Ética del Discurso). El etnocentrismo es una deformación de esta "pretensión de universalidad" de toda "vida buena" -el dogmatismo o fundamentalismo es el pasaje de la "honesta pretensión de universalidad" a la efectiva imposición por la violencia de dicha "visión del mundo (*Weltbild*)" a otros-. En este último caso la pretensión de universalidad no se prueba argumentativamente (aunque sea con argumentos míticos, que son racionales), usa un medio irracional: la fuerza. Desde el principio material de la vida humana puede entablarse *intrínsecamente* un diálogo intercultural.

43. En este caso la norma formal (procedimentalmente intersubjetiva y simétrica para alcanzar validez) es una mediación no autónoma ni indiferente al "contenido", la "verdad", cuya función es discutir sobre la concreto material (la máxima como mediación de la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano).
44. K.-O. Apel, "Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia", en *Estudios éticos*, Editorial Alfa, Barcelona, 1986, p.161 (en alemán: "Notwendigkeit, Schwierigkeit und MÖglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", en *Festschrift Constantino Tzatzos*, Atenas, 1980). Para la formulación del Principio "U" en Habermas, véase Habermas, 1983 y 1991. Igualmente considérese la excelente crítica de Wellmer, 1986. Consúltense la obra de W. Rehg, *Insight and Solidarity. The Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, University of California Press, Berkeley, 1994, y el número completo coordinado por M. Kelly (Ed.), "Hermeneutics in Ethics and Social Theory", de *The Philosophical Forum* (New York), XXI, 1-2 (1989-1990), con artículos de H. Habermas, M. Walzer, A. Heller, S. Benhabib, Th. McCarthy, etc.
45. Ya que si se alcanza validez intersubjetiva es *sobre* aquello en lo que recae el "acuerdo" de todos: el "contenido" ético objeto de la argumentación. Sin "contenido" no hay acuerdo ni validez. No puede tener validez un acuerdo "vacío".



46. Véase todo este debate en mi obra Dussel, *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Ser y Tiempo, Mendoza, 1973.
47. Para Aristóteles, además, este acto de aplicación del principio podía corromperse de no haber virtud o "temperancia" en el sujeto: "Por esto es que llamamos a la temperancia (*sofrosynen*) la que salva (*sózousan*) la aplicación prudente (*frónesin*). Lo que ella protege es la *hypólepsis*" (Et. Nic., VI, 5; 1140b 11-20).
48. Por ejemplo, para Thomas "el fin último no cae dentro de la elección (*ultimus finis nullo modo sub electione cadit*)" (I-II, c.13, a.3. c.), ya que es el principio primero material por excelencia, que, por otra parte, es universal y siempre ya presupuesto a priori. Por ello "el fin se apetece absolutamente (*finis appetitur absolute*)" (*De Veritate*, c.24, a.6, r.). Por el contrario, "todo aquello que es obrado por nosotros es posibilidad (*possibilia*)" (*Ibid.*, a.5, c.). El aplicar el principio en la deliberación es "un silogismo acerca de operables (*operabilium*)" (*Ibid.*, c.14, a.5, c.) sobre "los singulares contingentes (*singularia contingentia*)" (II-II, c.49, a.5, c.).
49. Véase Dussel, *Para una ética de la liberación* (ya citado), 1973, ti, p.64.
50. Véase Kant, 1968 (ed. cit.), t.8, pp.233ss.
51. UK, B XXI, A XXI.
52. Resalto algunas palabras para advertir el carácter "hipotético" de la formulación: "si...fuera...."
53. *KpV*, A 122-123.
54. Kant da un ejemplo en este sentido: "Si cada cual, creyendo lograr su ventaja, [...] se considera autorizado a acortar su vida, no bien lo asaltara un completo hastío de ella [...]" (*KpV*, A 122-123).
55. F. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, 1984, p.238.
56. Se trata de un modelo de imposibilidad.
57. Véase mi respuesta a Apel en Dussel en el cap.7 de este libro, § I.
58. Esta utopía del sistema vigente de dominación lo hemos esquematizado con *a* en el *esquema 1.1*. Por ejemplo, la economía neoliberal tiene al mercado total de competencia perfecta como este tipo de mito utópico -que es inconsistente y empíricamente imposible (véase Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, ya citado).
59. Véase A. Wellmer, *Dialog und Diskurs*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, I: "El programa kantiano".
60. Véase Dussel, cap.2 de este libro, § 2.
61. Véase P. Freire, 1968, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, México, 1968, y *Pedagogía de la esperanza*, Siglo XXI, México, 1993; además mi ponencia en el capítulo 2 de este libro, § 2. Este movimiento, por el que el dominado que ha introyectado la ideología dominante, se avanza hacia la toma de conciencia crítica desde la exterioridad, lo hemos representado por la *flecha* §4 del *esquema 1.1*. Dicha flecha parte desde dentro del sistema dominante (cuadrado *A*), perfora sus límites y se vuelve reflexivamente como crítica (*b*).

A esta flecha se incorporan los "grandes críticos", simultánea y sinérgicamente.

62. Esta "experiencia" no es la de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, sino la "experiencia" de haberse sumido, enterrado, vivido en el interior de los pobres, los necesitados, el pueblo dominado y excluido. Véase Paulo Freire, 1993. Muchos filósofos europeo-norteamericanos (y también del mundo periférico) no han "hecho" esta experiencia o no le dan valor ético-filosófico ninguno. Pero, ninguno de los "grandes críticos" a los que nos estamos refiriendo dejan de tener alguna "experiencia" (Marx por exiliado y junto a los obreros desde París en 1843, Levinas como judío trasterrado, Foucault como homosexual perseguido, etc., etc.).
63. Estos representantes de la "Primera Escuela de Frankfurt", críticos de la Modernidad, les ha faltado la posibilidad de articularse a grupos históricos (populares, movimientos sociales o partidos políticos) con cuya subjetividad comunitaria hubieran podido jugar la función de "intelectuales orgánicos". La Alemania de su tiempo no les dio posibilidad. En esto se diferencian de la Ética de la Liberación. Sin embargo, eran todavía "críticos". La "segunda" Escuela de Frankfurt, aunque tiene muchos méritos, pierden en criticidad.
64. El "bien" se torna equívoco: el "bien" del esclavismo de los Faraones se torna "sistema dominador" para sus esclavos. Véase M. Walzer, Walzer, *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York, 1985, cuando escribe: "So pharaonic oppression, deliverance, Sinai, and Canaan are still with us, powerful memories shaping our perceptions of the political world" (p.149}. Walzer reconoce la deuda del pensamiento latinoamericano de liberación, cuando cita a nuestro amigo Severino Croatto (p.4}.
65. Véase Dussel, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Patmos, Düsseldorf, 1993.
66. Véase E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974, pp.210ss. En especial cuando escribe: "Le scepticisme qui traverse la rationalité ou la logique du savoir, est un refus de synchroniser l'affirmation implicite contenue dans le dire et la négation que cette affirmation énonce dans le Dit" (p.213}. "Lo dicho" se expresa en el sistema hegemónico (*A del esquema 1*). "El Decir" es la interpelación del Otro, en §4, como exterioridad, que diacrónicamente, desde el futuro, para el sistema que se torna de hegemónico en dominador y de legítimo en ilegítimo, por la presencia *negativa* del pobre, de la mujer objeto-sexual, etc., muestra la no coincidencia de la "razón *dominadora* como pasado" y la "razón *liberadora* como futuro". El que habita el mundo nuevo, con nuevos objetos no observables por el antiguo paradigma (para hablar como Thomas Kuhn}, se torna escéptico de los momentos pasados de la razón que comienzan a ser superados: el escepticismo se vuelve a hacer presente cuando hay cambios radicales históricos. Ahora es un escepticismo que se identifica con la crítica ética del orden dominador. Por ello no acepta la "verdad" o la "ratio" de

- dominación. ¿No se encuentra todo esto ambiguamente por ejemplo en Nietzsche?
67. "Entramos otra vez a la historia", mensaje del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (Chiapas, México), en *La Jornada* (México), martes 22 de febrero (1994), p.8.
  68. *Ibid.*
  69. Así Marx llamó "*Crítica de la Economía Política*" capitalista a ese tipo ético-crítico de ciencia social. La *Ética del Discurso* no tiene criterios suficientes para una crítica material, como crítica de la "verdad" y del "bien", porque sólo ha postulado el efectuar un discurso formal de validez (sociológica, por ejemplo, pero no económica). Es su talón de Aquiles, que pone a todo el proyecto en cuestión.
  70. Véase la crítica de Hinkelammert, 1984 (ya citado), cap.1.
  71. No puedo aquí repetir lo ya escrito en mis trabajos anteriores en este diálogo (Dussel, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen* (ya citado), § I; cap. 2 de este libro, § 2.2.3; y cap.7, § I).
  72. Hemos distinguido desde antiguo la "conciencia ética" o crítica, que "oye el clamor del pobre", y la mera "conciencia moral" que aplica los principios morales del sistema (en § 2). Véase Dussel, *Para una ética de la liberación*, 1973, t.II, pp.52ss.
  73. Paulo Freire comienza su experiencia pedagógica desde 1947 (véase Freire, 1993, ya citada), que remata en su obra cumbre (Freire, 1968, ya citada). Podría decirse que Rousseau, con el *Émile*, dio las bases para la educación solipsista burguesa. Freire pone las bases para la educación crítica intersubjetiva y comunitaria de los oprimidos. Toda su elaboración va más allá del 6to. nivel de Kohlberg (véase L. Kohlberg, *Essays on Moral Development*, Harper and Row, Cambridge, t.I-II (1981-1984), y *The Measurement of Moral Judgement*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.), t.I-II, 1987; y J. Habermas, 1983, *Moralbewutsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983, pp.127ss (ed. castellana Ediciones Península, Madrid, 1985, pp.137ss), ya que la conciencia ética llega a un grado no descrito hasta ahora; se trata de una "conciencia ética crítica universal antihegemónica de los oprimidos". No es sólo individual, autónoma y universal (y en el caso de Habermas discursiva en tanto intenta el acuerdo), sino que es además trascendente a la *universalidad "dominadora"* -de la que Kohlberg no tiene noticia-, y supone una "universalidad mundial" por sobre la conciencia moderna (eurocéntrica) post-convencional. Exige a los sujetos de una tal "conciencia ético-crítica" una mucho mayor madurez, ya que deben oponerse a la "universalidad vigente": la individualidad e intersubjetividad comunitaria de estos críticos exige mayor claridad, un juicio social e histórico más universal (científico y político) y enfrenta muchos mayores riesgos. Es el caso de los héroes y mártires significa la misma muerte, por haberse atrevido a tal "imprudencia",

de levantarse contra las leyes del "orden establecido": son los Washington (USA) e Hidalgo (México), Lumumba (Zaire) o la "Resistence française" contra el nazismo, la resistencia contra Stalin, Oscar Romero (El Salvador) ante las dictaduras militares controladas por Estados Unidos o la rebelión de los indígenas en Chiapas en 1994). Ya expondremos en nuestra *Ética de la Liberación* estas cuestiones de una ética más crítica y liberadora que la meramente post-convencional (que es, de todas maneras, "convencionalmente" eurocéntrica sin advertirlo, como lo hemos advertido repetidamente).

74. Véase Dussel, 1973 (ya citado), t.II, § 25: "El Otro, el bien común y el infinito" (pp.59ss).
75. Se trata de la "re-sponsabilidad" de E. Levinas, *Totalité et Infinité. Essai sur l'Extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1968, y no de Hans Jonas, 1982, *Das Prinzip Verantwortung*, G. Wagner, Nördlingen, 1982 (trad. ingl. *The Imperative of Responsibility*, University of Chicago Press, Chicago, 1984).
76. Repitamos. Es imposible elegir morir porque el que elige morir no elige "algo", sino que elige el no elegir más; elige no elegir: no elige. Cae así prácticamente en una contradicción performativa si pretendiera dar un argumento de su suicidio. ¿Pero si no lo pretende y sin argumento alguno simplemente se deja morir? No se contradiría, pero tampoco sería un oponente a la fundamentación última del principio ético material.
77. Véase Dussel, 1973 (ya citado), t.II, pp.65-127; cap.2 de este libro, § 2.2.4, b y c.
78. Esta fórmula: "... erhält, steigert und entfaltet er das *menschliche Leben*", es casi exactamente la que hemos adoptado para expresar sintéticamente el criterio material de la ética. "Erhalten" y "steigern" lo hemos reemplazado por "produzieren" y "reproduzieren", más biológico y económico; y "entfalten" por "entwickeln" (más social, político, cultural, estético).
79. Indica aquí "las víctimas".
80. Doble meta: de formulación de un proyecto alternativo o la realización efectiva de una nueva institucionalidad (parcial o global).
81. M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Fischer, Hamburg, 1968, pp.31-32.
82. *Was ist Aufklärung?*, A 481.
83. Con razón muestra Habermas que la I Escuela de Frankfurt no habían accedido a la razón discursiva; pero Habermas no tiene conciencia que él ha perdido la "materialidad negativa". La *Ética de la Liberación* subsume la razón discursiva, la supera como razón discursivo-crítica (§ / .5); además la articula a la razón material-negativa o crítica (§ / .4), y, desde las víctimas, es razón transformativa según la *factibilidad* técnica, económica de una "razón instrumental y estratégica" crítica integrada como *razón liberadora*. Es algo mucho más complejo, realista y crítico
84. Horkheimer, *op.cit.*, p.49.

85. En el sentido de la *Tesis 11* de Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*.
86. El "reformista", à la Popper, cambia algo para que la sociedad quede inalterada: no cambie. Es el conservador. El que libera transforma una norma, acción, institución, etc., desde el criterio de negar la negación material de la víctima, aunque pueda coincidir materialmente con el reformista -pero su sentido formal es diverso: el reformista cambia para que permanezca "lo Mismo"; el liberador transforma para permitir vivir y participar simétricamente a la víctima-.
87. Walzer intenta justificar este camino ambiguo (Walzer, *Just and Unjust Wars*, Basic Books, New York, 1977).
88. *Rechtphilosophie*, § 347: el pueblo que es el Señor, el "Dominador (*herrschende*)" de la historia mundial es su Tribunal y su Juicio, ante el cual todos los otros pueblos "no tienen derecho alguno (*rechtlos*)" (Hegel, *G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971, t.VII, pp.505-506).