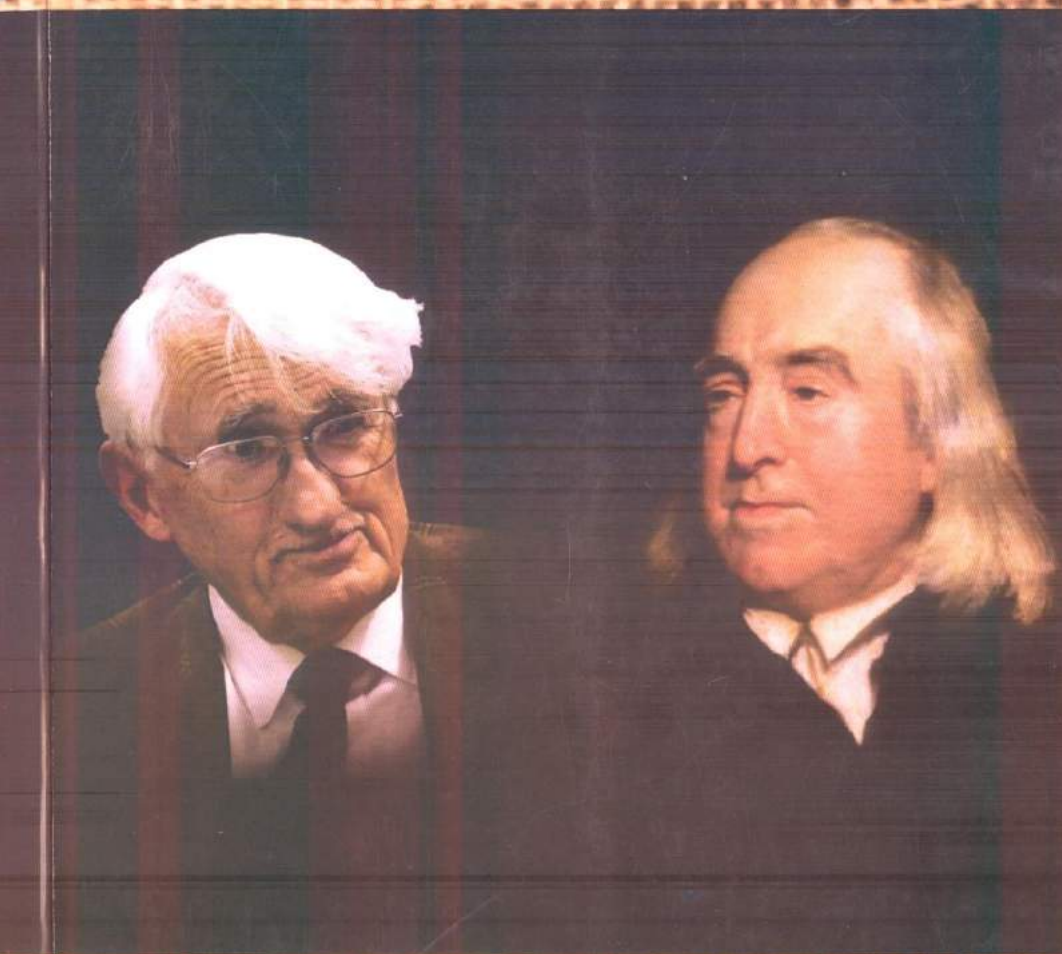


Edición Declarada
de Interés Cultural

Enrique Dussel



Ética de la Liberación (I)

En la edad de la globalización y de la exclusión

Biblioteca Testimonial Del Bicentenario

Dirección: Eugenio Gómez de Mier



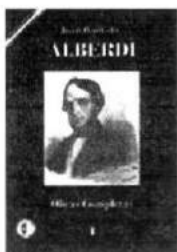
Juan Domingo Perón

Obras Completas

40 volúmenes

que recogen obras desde:

"Apuntes de Historia Militar", "Documentos del GOU", "La Comunidad Organizada" "Conducción política", "Del poder al exilio", y otros...



Juan Bautista Alberdi

41 volúmenes

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

Escritos Póstumos - Cartas



Juan José Hernández Arregui

5 volúmenes

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



Manuel Ugarte

6 volúmenes

Escritos Políticos

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

Obras Selectas 22/I

**Enrique
DUSSEL**

**Ética de la Liberación
En la edad de la globalización
y de la exclusión**

Ilustración de Tapa

*Juergen Habermas y
Jeremy Bentham*

Enrique
DUSSEL

Ética de la Liberación
En la edad de la globalización
y de la exclusión

Volumen I

Fundamentos de la Ética



Dussel, Enrique

Ética de la Liberación, en la edad de la globalización y de la exclusión-Obras Selectas XXI- 1ª ed. - Buenos Aires : Docencia, 2013.

296 p. ; 20x14 cm.

ISBN 978-987-506-356-3

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

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Reservados todos los derechos

Copyright© 2013 By Editorial Docencia

Agüero 2260 (1425) Buenos Aires Tel.: 4805-8333 / 8434

Web: <http://www.hernandarias.edu.ar>

ÍNDICE DE GENERAL *

<i>Contenido</i>	7
<i>Dedicatoria</i>	9
<i>Palabras preliminares</i>	11

Introducción

HISTORIA MUNDIAL DE LAS ETICIDADES

Sección 1. Las altas culturas y el sistema interregional. Más allá del helenocentrismo	24
§ 0.1. Origen del sistema interregional: el Egipto africano-bantú y los semitas del Medio Oriente [4]	25
§ 0.2. Culturas sin relación directa al sistema. El mundo mesoamericano e inca [9]	28
§ 0.3. El mundo «indoeuropeo»: del imperio chino al romano [13]	31
§ 0.4. El mundo bizantino, la hegemonía musulmana y el Oriente. El medievo europeo periférico [18]	36
Sección 2. «El sistema-mundo»: Europa como «centro» y su «periferia». Más allá del eurocentrismo [27]	50
§ 0.5. Despliegue del «sistema-mundo». Desde la España moderna del siglo XVI [30]	52
§ 0.6. La Modernidad como la «gestión» de la «centralidad» mundial y su crisis actual [36]	58
§ 0.7. ¿Liberación de la filosofía? [45]	66

Primera parte

FUNDAMENTOS DE LA ÉTICA

Capítulo 1: El momento material de la ética. La verdad práctica [57]	91
--	----

§ 1.1. El sistema cognitivo y afectivo-evaluativo cerebral humano [59]	93
§ 1.2. El utilitarismo [74]	106
§ 1.3. El comunitarianismo [84]	113
§ 1.4. Algunas éticas de contenido o materiales [94]	122
§ 1.5. El criterio y el principio material universal de la ética [100]	129
Capítulo 2: La moralidad formal. La validez intersubjetiva [114] ..	167
§ 2.1. La moral trascendental de Immanuel Kant [117]	169
§ 2.2. El formalismo neocontractualista de John Rawls [122] ..	174
§ 2.3. La «Ética del Discurso» de Karl-Otto Apel [129]	180
§ 2.4. La Moral Formal de Jürgen Habermas [135]	188
§ 2.5. El criterio de validez y el principio moral formal universal [148]	201
Capítulo 3: La factibilidad ética y el «bien» [161]	235
§ 3.1. El pragmatismo: Charles Peirce [163]	237
§ 3.2. El realismo pragmático de Hilary Putnam [171]	244
§ 3.3. «Sistema» funcional o formal en Niklas Luhmann [179] ..	252
§ 3.4. «Factibilidad» en Franz Hinkelammert [184]	258
§ 3.5. El criterio y el principio ético de factibilidad [189]	263

Segunda parte

CRÍTICA ÉTICA, VALIDEZ ANTIHEGEMÓNICA Y PRAXIS DE LIBERACIÓN

Capítulo 4: La crítica ética de sistema vigente: Desde la negatividad de las víctimas [210]	309
§ 4.1. La Crítica de la Economía Política en Marx [213]	312
§ 4.2. Lo «negativo» y lo «material» en la «Teoría Crítica» (Horkheimer, Adorno, Marcuse y Benjamín) [227]	326
§ 4.3. La dialéctica de lo pulsional (Shopenhauer, Nietzsche, Freud) [242]	342
§ 4.4. «Sensibilidad» y «Alteridad» en Emmanuel Lévinas [259] ..	359
§ 4.5. El criterio y el principio crítico-material o ético [267] ...	368
Capítulo 5: La validez antihegemónica de la comunidad de las víctimas [277]	411
§ 5.1. Me llamo Rigoberta Menchú y así «me nació la conciencia» [278]	412
§ 5.2. Proceso ético-crítico en Paulo Freire [289]	422
§ 5.3. Paradigmas funcionales y paradigmas críticos [302]	439
§ 5.4. El «Principio-Esperanza» en Ernst Bloch [316]	452
§ 5.5. El criterio y el principio crítico-discursivo de validez [324] ..	460

Capítulo 6: El Principio-Liberación [336]	495
§ 6.1. La «cuestión de la organización»: de la vanguardia a la participación simétrica. ¿Teoría y praxis? [340]	500
§ 6.2. La «cuestión del sujeto». Emergencia de nuevos sujetos socio-históricos [354]	513
§ 6.3. La «cuestión reforma-transformación» [366]	528
§ 6.4. La «cuestión de la violencia». Coacción legítima, violencia y praxis de liberación [374]	538
§ 6.5. El criterio crítico de factibilidad y el «Principio-Liberación» [387]	553
<i>Bibliografía citada</i> [403]	585
<i>Apéndices</i>	
Apéndice I. Tesis [404]	617
Apéndice II. Saís, capital del Egipto [405]	631
<i>Índice alfabético de autores</i> [406]	639
<i>Índice alfabético de temas</i> [407]	645
<i>Índice de esquemas</i> [408]	655
<i>Índice general</i>	659

NOTA

* La numeración entre corchetes [] remite a los párrafos.

PALABRAS PRELIMINARES

Nos encontramos ante el hecho masivo de la crisis de un «sistema-mundo» que comenzó a gestarse hace 5000 años¹, y que se está globalizando hasta llegar al último rincón de la Tierra, excluyendo, paradójicamente, a la mayoría de la humanidad. Es un problema de vida o muerte. Vida humana que no es un concepto, una idea, ni un horizonte abstracto, sino el *modo de realidad* de cada ser humano en concreto, condición absoluta de la ética y exigencia de toda liberación. No debe extrañar entonces que esta *Ética* sea una ética de afirmación rotunda de la vida humana ante el asesinato y el suicidio colectivo a los que la humanidad se encamina de no cambiar el rumbo de su accionar irracional. La *Ética de la Liberación* pretende pensar filosófica y racionalmente esta situación real y concreta, ética, de la mayoría de la humanidad presente, abocada a un conflicto trágico de proporciones nunca observado en la historia de la especie humana, filogenéticamente hablando. Los temas que trataremos son de tales dimensiones que sólo intentaremos en esta obra situar «indicativamente» las cuestiones dentro de una arquitectónica categorial que se desarrolla como un «proceso» ético, a partir de la realidad de un sistema mundial de globalización excluyente, lo que nos exige acceder de manera crítica al pensamiento de numerosos autores contemporáneos, los más relevantes para nuestro argumento, dejando para obras futuras tanto los *problemas de fundamentación de los principios* como el tratamiento en concreto de los más críticos *frentes de liberación*, de la lucha por el reconocimiento de sujetos socio-históricos emergentes dentro de la sociedad civil en cada país y dentro del horizonte planetario.

I

La ética actual, de finales de siglo XX y comienzo del tercer milenio, tiene algunos «nudos problemáticos» que deben ser desatados; aporías

o dilemas en los que entraremos de lleno y polémicamente intentando comenzar a analizarlos desde la perspectiva de la *Ética de la Liberación*. Pienso que dos frentes argumentativos son particularmente activos en este momento.

En primer lugar, los debates que van desde *a*) la negación de que la ética normativa pueda desarrollarse desde una racionalidad con validez empírica, ya que su ejercicio se situaría en el nivel de los meros juicios de valor —posición sostenida, entre otros, por la meta-ética analítica (desde 1903 con los *Principia Ethica* de G. Moore)—, hasta *b*) la afirmación de una ética utilitarista de la «felicidad para las mayorías». Analizaremos la primera, continuando el discurso de J. Habermas, en cuanto a la pretensión de la existencia de enunciados normativos (que no son meros juicios subjetivos, sino que tienen al menos pretensión de rectitud), pero iremos más lejos mostrando la posibilidad de desarrollar una ética a partir de juicios de hecho, empíricos, descriptivos. Subsumiremos al utilitarismo, tan criticado por la meta-ética del lenguaje y por las morales formales (incluyendo la de J. Rawls), recuperando el aspecto material de las pulsiones de felicidad, aunque mostraremos su inconsistencia en cuanto a la pretensión de fundamentar un principio material universal de validez suficiente.

En segundo lugar, siendo un debate todavía en curso, se han enfrentado *c*) la ética comunitarista, de inspiración histórica y valorativa, ante *d*) las éticas formales (en especial la Ética del Discurso). Subsumiremos ambas por diversas razones, pero situándolas en momentos distintos del proceso arquitectónico de la *Ética de la Liberación*. A la ética comunitarista (de un A. MacIntyre, Ch. Taylor o M. Walzer) la trataremos en el nivel material de la ética; articulándola en un horizonte que le permita superar su incommensurabilidad particularista y abrirse a un universalismo de *contenido* más allá de la mera historia, de los hipervalores o de la autenticidad de la identidad cultural. La verdad práctica del contenido alcanzará así pretensión de universalidad. De la misma manera, ante las morales formales procedimentales (desde Kant, en especial con K.-O. Apel o J. Habermas), adoptaremos una posición también de subsunción, pero reconstruiremos radicalmente su función en el proceso ético. Ellas permitirán clarificar el momento de la «aplicación» del principio material de la ética.

Ante las posiciones tales como *e*) la pragmática (desde un Ch. Peirce hasta H. Putnam) o *f*) la teoría de sistemas (N. Luhmann), nos nutriremos de ellas para definir *g*) un tercer principio: el de factibilidad, inspirándonos en el pensamiento de F. Hinkelammert.

De esta manera el «bien» (del sujeto de la norma, acción, microfísica del poder, institución o sistema de eticidad) se alcanza al final de un complejo proceso donde el contenido de verdad, la intersubjetividad válida y la factibilidad ética «efectúan» o realizan el «bien» (*good* o *das Gute*). En definitiva, «el bueno» es un sujeto ético concreto, pero sólo al obrar el «bien» (de la norma, acción...). Llegado a este punto, hemos concluido la *primera parte*, y pudiera parecer que hemos ya

agotado los temas centrales de las éticas en general. Sin embargo, es en la *segunda parte* donde la *Ética de la Liberación* comienza, sólo entonces, el desarrollo de sus tesis propias.

En efecto, es desde la norma, acto, microestructura, institución o sistema de eticidad «buenos» que, por contradicción radical (negatividad material le llamará Max Horkheimer), se causan no-intencionalmente y de manera inevitable: víctimas, efectos de dicho «bien». El punto de partida aquí será desde ahora la víctima, como Rigoberta Menchú (mujer, indígena, de raza morena, campesina, guatemalteca...). El «bien» se invierte, se torna dialécticamente el «mal» por causar dicha víctima. Comienza así el análisis de los grandes críticos, de los «filósofos malditos» (K. Marx; los de la primera Escuela de Frankfurt: M. Horkheimer, Th. Adorno, H. Marcuse, W. Benjamin; y también F. Nietzsche, S. Freud, E. Lévinas, etc.). La *crítica* ético-material inaugura el pensamiento negativo.

De pronto, la consensualidad de la razón discursiva, que no podía «aplicar» su norma básica porque los participantes afectados siempre empírica e inevitablemente están en asimetría, puede en cambio ahora «aplicarse» gracias a la intersubjetividad simétrica de las víctimas en comunidad solidaria entre ellas mismas. Ahora surgen problemas nuevos, inesperados, ya tratados por J. Piaget o L. Kohlberg, pero bajo nueva luz desde la reinterpretación de P. Freire. Planteamos así por primera vez la cuestión epistemológica del «tercer» criterio de demarcación de las ciencias sociales *críticas* (superando la posición al respecto de un K. Popper, Th. Kuhn, P. Feyerabend o I. Lakatos, y pretendiendo clarificar también ciertas ambigüedades de la «Teoría crítica»). E. Bloch nos muestra el sentido positivo del anhelar con esperanza por la utopía posible desde la intersubjetividad simétrica de las víctimas.

Llegamos así al momento crucial de la *Ética de la Liberación*, donde reactualizamos, después de la caída del muro de Berlín en 1989, debates antiguos (sostenidos ya por R. Luxemburg, A. Gramsci, C. Mariátegui, y tantos otros), para situar desde esta meta-ética de la liberación nuevos horizontes en cuanto a la razón ético-estratégica y táctica, donde se mostrará la compleja articulación de las masas victimizadas, que emergen como comunidades críticas, teniendo como núcleos de referencia militantes críticos. Se trata de los nuevos movimientos sociales, políticos, económicos, raciales, ecológicos, del «género», étnicos, etc., que surgen a finales de este siglo XX. Luchas por el reconocimiento de víctimas que operan *transformaciones* en diversos «frentes de liberación», que esta *Ética de la Liberación* fundamenta y legitima, pudiendo dar una cierta orientación, desde criterios y principios éticos, en la cotidianidad, para el ejercicio de la praxis de liberación, desde las víctimas, de normas, acciones, microestructuras, instituciones, o sistemas de eticidad, sin deber esperar el tiempo de las revoluciones cuando éstas son «imposibles».

Puede parecer que se trata de una ética de «principios» exclusivamente. En realidad, aunque en esta obra nos centraremos preponde-

rantemente en criterios y principios, se trata de una ética que también es no-predicamental, que parte de la vida cotidiana, de los modelos vigentes, desde sus efectos negativos no-intencionales (las víctimas) de todo tipo de estructuras auto-organizadas, autorreguladas; que desarrolla un discurso ético material (de contenidos), formal (intersubjetivo y válido), que tiene en cuenta la factibilidad empírica, y siempre desde las víctimas a todos los niveles intersubjetivos posibles. J. Habermas me indicaba en Saint Louis, en octubre de 1996, que no esperaba mucho de la normatividad de la ética²; yo tampoco, si creyera que la ética es la única causa que motiva las exigencias que permiten desarrollar todo el proceso de liberación de las víctimas. Pienso, por el contrario, que dichas motivaciones son pulsionales, afectivas, instaladas profundamente en el Super-yo crítico, frecuentemente no-intencional, desde conjunturas sociales, apoyadas en valores culturales, en causas históricas, biográficas, de responsabilidad, solidaridad, etc., que la ética filosófica expresa articulada, arquitectónica y racionalmente por medio de principios, que subsumen dichas estructuras no-predicamentales *siempre implícitas*. Explicitarlas es nuestra responsabilidad filosófica. El enunciado de los principios mueve de manera complementaria a la acción liberadora; pero la clarifica y justifica, deconstruye los argumentos falsos o incompletos contrarios y desarrolla los argumentos en favor de tal proceso liberador. No esperamos demasiado de su capacidad normativa explícita teórica, pero no dejamos tampoco de pensar que cumple una función necesaria también estratégica, especialmente importante en los procesos de aprendizaje de la conciencia crítica, en la organización política, económica, social de los movimientos sociales emergentes en la sociedad civil.

II

Comencé a escribir esta obra en octubre de 1993, a los veinte años de haber sufrido en Argentina un atentado de bomba de la extrema derecha que destruyó parcialmente mi casa y mi biblioteca en Mendoza. Estaba en ese momento escribiendo *Para una ética de la liberación latinoamericana*³. Fue una ética que partía de la positividad de la exterioridad, que mas allá de Heidegger se inspiraba en Emmanuel Lévinas, en el Otro, en lo popular latinoamericano. La presente obra es un segundo paso con respecto a aquella ética, donde se advierte una mayor presencia de lo negativo y material, con una arquitectónica racional de principios mucho más construida. Esta nueva redacción es distinta no sólo por escribirse veinte años después, sino, principalmente, porque en estos años ha cambiado la situación histórica, he madurado una nueva perspectiva y se ha desarrollado un transformado discurso de la ética en la filosofía contemporánea.

En primer lugar, aquella obra se titulaba: «*Para una ética...*». Ésta, en cambio, es una «ética» sin más. En segundo lugar, aquélla se deno-

minaba: «... de la liberación *latinoamericana*». Ahora, pretendemos situarnos en un horizonte mundial, planetario, más allá de la región latinoamericana, del heleno- y euro-centrismo propio de Europa o Estados Unidos actuales; desde el «centro»⁴ y la «periferia» hacia la «mundialidad»⁵. En tercer lugar, es evidente, en la década del setenta partíamos de los filósofos más estudiados en esa época: el último M. Heidegger, P. Ricoeur, H. Gadamer, la primera Escuela de Frankfurt; de un J. Derrida, E. Lévinas, y tantos otros. Ahora, deberemos tener en cuenta no sólo a los nombrados, sino también en especial el nuevo desarrollo de la filosofía en Estados Unidos y Europa —como ya lo hemos indicado arriba—. Además, en aquel entonces el debate se efectuó desde nuestra realidad latinoamericana, desde grupos de pensadores militantes, desde una relectura crítica de textos. Ahora, desde la realidad mundial y de algunos diálogos personales con los filósofos del «centro», la reflexión ha alcanzado nueva pertinencia. En cuarto lugar, desde noviembre de 1989⁶, la fecha ya indicada de la «caída del muro de Berlín», acontece la desintegración de la URSS, el fracaso de los socialismos en la Europa oriental, la derrota electoral del sandinismo, el bloqueo de Cuba, en fin, el derrumbe de muchos modelos que alentaban la esperanza de los pueblos por liberarse de su miseria. Todo esto produce un cierto espíritu de desaliento, hasta de desesperación en las masas, y en el nivel filosófico la desaparición casi de un pensamiento crítico.

Ha concluido la Guerra Fría, ha desaparecido la geopolítica de la bipolaridad y, al mismo tiempo, se ha instaurado la indiscutida hegemonía militar norteamericana, se ha producido igualmente la globalización de su economía, cultura y política exterior. La crisis de las utopías revolucionarias pareciera no permitir más alternativas; impera el dogma metafísico (el nuevo «gran relato» y la única «utopía» aceptable por el Poder) del neoliberalismo a la manera de un F. Hayek. El juicio dominante de la opinión pública filosófica vigente sostiene que la «liberación» debería dejar lugar a acciones funcionales, reformistas, posibilistas. A pesar de todo esto, y contra lo que muchos opinan, pareciera que la antigua sospecha de la necesidad de una ética de la liberación desde las «víctimas»⁷, desde los «pobres» de la década del sesenta, desde la «exterioridad» de su «exclusión», se ha confirmado como pertinente en medio del terror de una espantosa miseria que aniquila buena parte de la humanidad a finales del siglo XX⁸, junto a la incontestable y destructiva contaminación ecológica del planeta Tierra.

No pretende la *Ética de la Liberación* ser una filosofía crítica para minorías, ni para épocas excepcionales de conflicto o revolución. Se trata de una *ética cotidiana*, desde y en favor de las *inmensas mayorías de la humanidad excluidas de la globalización*, en la «normalidad» histórica vigente presente. Las éticas filosóficas más de moda, las *standards* y aun las que tienen algún sentido crítico, con pretensión de ser post-convencionales, son éticas de minorías (claro que de minorías hegemónicas, dominantes, las que tienen los recursos, la palabra, los argumentos, el capital, los ejércitos) que frecuentemente pueden *cínica-*

mente ignorar a las víctimas, a los dominados y afectados-excluidos de las «mesas de negociaciones» del sistema vigente, de las comunidades de comunicación dominantes; víctimas sin derechos humanos promulgados, no advertidos por los *ethos* de autenticidad, y bajo el impacto de la coacción legal y con pretensión de legitimidad.

De todas maneras, esta *Ética de la Liberación* no sustituye a la antigua obra —en la que expuse en cinco tomos muchos temas que no volveré a repetir aquí⁹—, pero la actualiza, reformándola, radicalizándola, desarrollando nuevos aspectos fundamentales, y respondiendo, aclarando, ampliando o retractándose ante críticas vertidas. Pero, por ser intencionalmente una obra de *síntesis*, no se propone describir en detalle la temática abordada, sino sólo *indicar* un «proceso» (en seis momentos), *situar* el «lugar» de la cuestión tratada en la «arquitectónica» general, ya que si fuera una exposición analítica exigiría mucho mayor espacio —y no es el propósito del presente trabajo—. En otros lugares de mi obra, y en libros de muchos colegas a los que me referiré, pueden estudiarse los temas «indicados» —sólo en algunos casos será más detallado en la exposición, y esto acontece cuando se trata de cuestiones que abordo por vez primera.

Por otra parte, he expuesto en esta *Ética* numerosos filósofos éticos contemporáneos. Esto no lo hago por un prurito de cientificidad bibliográfica, sino porque enfrento a autores relevantes para incorporar sus aportes al discurso de la *Ética de la Liberación* y para mostrar cómo se puede transitar por su pensamiento, pero «trayendo agua al molino» de nuestro argumento central. Frecuentemente, al intentar esta ética realizar el doble efecto de construir una arquitectónica, y de subsumir la reflexión de los éticos contemporáneos, puede parecer que se pierde la ruta. El lector deberá tener paciencia para descubrir el hilo conductor de la discusión que se habrá desarrollado a través de los autores tratados. De todas maneras han quedado numerosos temas abiertos para ser estudiados en el futuro. El programa de investigación de una ética crítica ha sido sólo desarrollado inicialmente en sus grandes líneas; deberá ser completado con otras obras en la tradición de la Filosofía de la Liberación —espero que colegas y discípulos me ayuden a llenar tantos vacíos.

Deseo precisar también claramente que cuando me refiera en esta obra a «el Otro», *siempre y exclusivamente* me situaré en el nivel antropológico. Es demasiado simplista pretender refutar la *Ética de la Liberación* malinterpretando el tema del Otro como el de un mero problema no-filosófico —teológico, por ejemplo, para G. Vattimo u Ofelia Schutte—. El Otro será la/el otra/o mujer/hombre: un ser humano, un sujeto ético, el rostro como epifanía de la corporalidad viviente humana; será un tema de significación exclusivamente racional filosófico antropológico. Un «absolutamente Otro» en esta *Ética* sería algo así como una tribu amazónica que no hubiera tomado *ningún contacto* con la civilización actual, hoy prácticamente inexistente. La libertad del Otro —siguiendo en este aspecto a Merleau-Ponty¹⁰— no puede ser

una «absoluta» incondicionalidad, sino siempre una cuasi-incondicionalidad referida o «relativa» a un contexto, a un mundo, a la facticidad, a la factibilidad. En esta *Ética* el Otro no será denominado metafórica y económicamente bajo el nombre de «pobre». Ahora, inspirándonos en W. Benjamin, lo denominaré «la víctima» —noción más amplia y exacta.

En diciembre de 1994 se celebró en El Cairo el V Congreso de la Asociación Filosófica Afro-Asiática. En ella organizamos un Comité Internacional del Tercer Mundo para ocuparse del diálogo filosófico Sur-Sur. Esta obra pretende también dar material a esos diálogos propios del siglo XXI.

No es de olvidar que el marco o contexto último de esta *Ética* es el proceso de *globalización*; pero, desgraciada y simultáneamente, dicho proceso es *exclusión* de las grandes mayorías de la humanidad: las víctimas del sistema-mundo. Globalización-Exclusión quiere indicar el doble movimiento en el que se encuentra apresada la Periferia mundial: por una parte, la pretendida modernización dentro de la globalización formal del capital (en su nivel financiero principalmente: «capital *ficticio*» nos dice Marx); pero, por otra parte, la exclusión material y discursivo formal creciente de las víctimas de ese pretendido proceso civilizador. Esta *Ética* desea dar cuenta de esa dialéctica contradictoria, construyendo las categorías y el discurso *crítico* que permitan pensar filosóficamente este sistema performativo autorreferente que destruye, niega, empobrece a tantos en este fin de siglo XX. La muerte de las mayorías exige una *ética de la vida*, y sus sufrimientos nos mueven a pensar, justificar su necesaria liberación de las cadenas que las apresan.

Dicté esta *Ética* como curso en la maestría de la ENEP-Aragón de la UNAM (México), lo que agradezco, al igual que esta publicación por parte de su Departamento de Posgrado. Lo mismo hice en el colegio de Filosofía de la Facultad de la nombrada UNAM. En España (Madrid, Valencia, Murcia, Pamplona, Cádiz, Islas Canarias, etc.) expuse durante los últimos años diversos momentos de esta *Ética*. Lo mismo aconteció en Haití, Cuba, Argentina, Colombia, Perú, Bolivia, Paraguay, Guatemala, Costa Rica, Brasil, Estados Unidos, Canadá, Alemania, Suiza, Italia, Noruega, Suecia, Egipto, Filipinas, y en otros lugares. Debates con K.-O. Apel, P. Ricoeur, G. Vattimo, R. Rorty, J. Habermas, F. Hinkelammert, antecedieron y acompañaron la redacción de esta obra. Mis alumnos de la UNAM (México) participaron activamente en este trabajo, especialmente aquellos que lo alentaron y criticaron creativamente, como Marcio Costa, Germán Gutiérrez, Silvana Rabinovich, Juan José Bautista, Pedro Enrique Ruiz y muchos otros. Agradezco las correcciones al texto hechas por mis amigos Raúl Fornet-Betancourt (Aachen), Eduardo Mendieta (San Francisco), Michael Barber (Saint Louis)¹¹, H. Schelkshorn (Viena), Mariano Moreno (Murcia) y James Marsh (Fordham). Por último, deseo manifestar públicamente el reconocimiento a dos instituciones, ya que esta investigación es fruto del apoyo que me brinda como profesor de su

claustró la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (México), y como miembro de carrera nivel III del Sistema Nacional de Investigadores (SNI).

México, 1993-1997

ENRIQUE DUSSEL
Departamento de Filosofía
UAM-I, México

NOTAS

1. Véase la *Introducción* [1-8] y, en el *Apéndice I*, la *Tesis 1* [404]. Todo el texto de esta *Ética* está ordenado por una numeración entre corchetes [], colocada en el margen izquierdo, para facilitar las referencias internas.

2. Sería la «impotencia del deber-ser» (*Ohnmacht des Sollens*)» (Habermas, 1992, 78 ss.). Su esperanza se cifra más bien en la coacción del «Estado de derecho» desde la legitimidad ético-democrática con validez ante la comunidad política (véase Habermas, 1992, el *Postscript* [1994] de la tr. ingl., 1996, 463 ss.).

3. Dussel, 1973.

4. Desde ahora «centro» y «periferia» son categorías analíticas (véase en *Apéndice I* la *Tesis 1*, y en esta *Ética* el § 0.5).

5. «Mundialidad» no es «universalidad» abstracta, como puede observarse en *Tesis 2* [404], al final de esta *Ética*.

6. En ese mes comenzamos en Freiburg el diálogo con K.-O. Apel.

7. Desde ahora es una categoría filosófica analítica estricta; véase el *capítulo 4*.

8. Volviremos sobre el tema, pero, desde ya, el 20% más rico de la tierra consume el 82% de los bienes (*incomes*) producidos por la humanidad; el 80% más pobre sólo consume el 18% restante, y el 20% más pobre en absoluto consume sólo el 1,4% de dichos bienes (véase *Human Development Report 1992*, 1992, 35). Además, rebeliones de los «pobres» como la de los indígenas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional de Chiapas (desde el 1 de enero de 1994) nos muestran que el sistema no es un bloque de piedra sin contradicciones ni fisuras.

9. En especial allí, desde Heidegger y Lévinas, mostraba desde el contenido ontológico la positividad de los pobres, de la viuda y el huérfano; su *positividad* como exterioridad. Ahora me dedicaré a desarrollar una ética de principios, crítica de Kant pero con una arquitectónica construida en su tradición —en especial a partir del aliento del debate con K.-O. Apel.

10. Véase Merleau-Ponty, 1945, 496 ss.

11. Véase Barber, 1998.

Introducción

HISTORIA MUNDIAL DE LAS ETICIDADES

[1] Esta *Introducción* no consiste en una descripción anecdótica o simplemente histórica. Se trata, en cambio, de una propuesta con intención filosófica¹, donde los *contenidos* históricos de las «eticidades» son analizados siguiendo una secuencia histórica que condiciona, de alguna manera y siempre en parte, los niveles *ético material y formal moral*², y aun la criticidad ética (que tiene por su parte un aspecto *negativo* y otro *positivo*³). Empíricamente, ni en el presente, ni en Europa o Estados Unidos, es posible una moral absolutamente postconvencional⁴.

Intentaremos sólo «situar» la problemática ética en un horizonte planetario, para sacarla de la tradicional interpretación meramente heleno o euro-céntrica, para abrir la discusión más allá de la ética filosófica europeo-norteamericana actual. Toda la exposición es meramente indicativa —no exhaustiva ni siquiera suficiente—, para mostrar cómo se podría desplegar el cuestionamiento a panoramas más amplios de «mundialidad»⁵.

No se debe confundir el *contenido* de eticidad cultural con la *formalidad* propiamente filosófica⁶ en cuanto al método que se originó en Grecia (aunque con reconocidos antecedentes en Egipto y con procesos paralelos en India o China). No deben identificarse, entonces, los *contenidos* de la cultura griega con la filosofía *formalmente* o en cuanto tal. Frecuentemente⁷ se estudian textos míticos como el de Homero o Hesíodo como ejemplos filosóficos, ateniéndose a sus *contenidos* de eticidad, y se descartan otros relatos como el del *Libro de los muertos* egipcio, textos semitas o hebreos, de los Upanishads o de Lao-Tsé, por no ser *formalmente* filosóficos (ignorándoselos como meros ejemplos míticos, literarios, religiosos o artísticos). No se advierte que lo propiamente filosófico de los griegos no es la expresión mítica del «alma inmortal» o de la «eternidad» y «divinidad» de la *physis*, sino el método filosófico *formal*, porque el «alma inmortal» helénica o la «resurrección de la carne» del Osiris egipcio ambas son propuestas culturales de

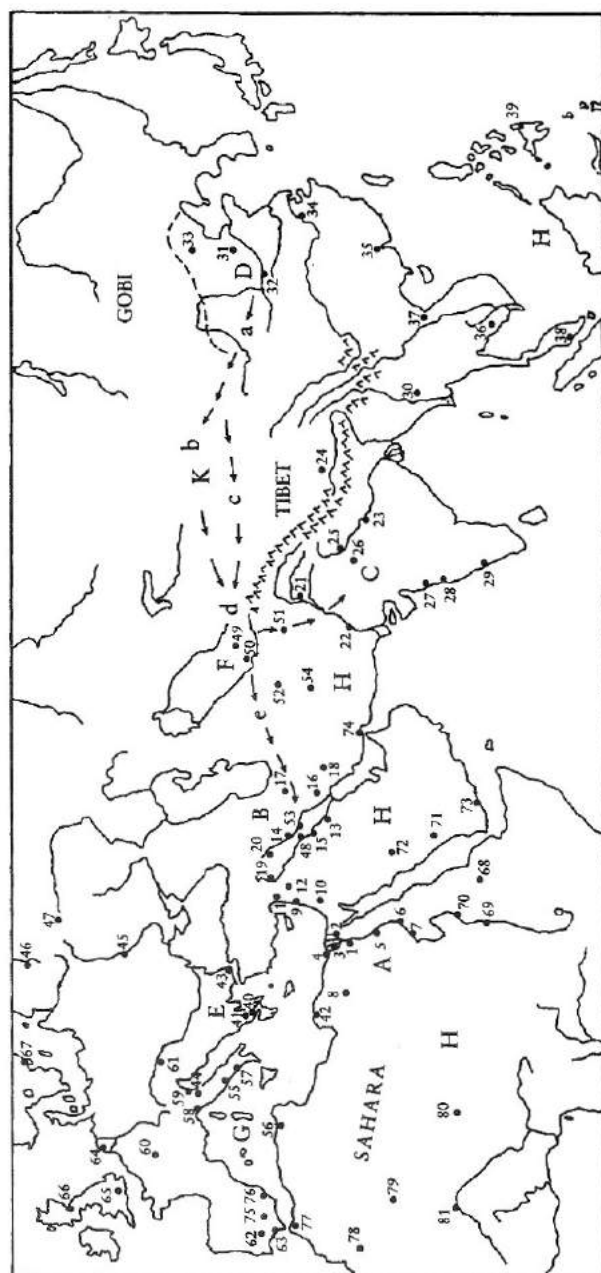
contenidos de eticidad, que pueden o no ser tratadas *filosóficamente*, pero que no lo son intrínsecamente. Por ello podemos abordar aquí «filosóficamente» textos míticos de todas las culturas de la historia de la humanidad, de gran importancia para interpretar los *contenidos* éticos de la eticidad actual (y que tendrán, por otra parte, pertinencia para el desarrollo *formal* de la misma ética).

[2] Es decir, se necesitó tiempo para poder alcanzar un grado de complejidad civilizatorio suficiente que permitiera a la «ética» y a la «moral» lograr grados más abstractos de *universalidad*⁸ y llegar así a niveles evolutivos crecientes de *críticidad*. La evolución histórica del «sistema interregional», que deseamos describir en cuatro estadios (véase *Esquema 0.1*), no es un mero ejemplo complementario; comporta una tesis central: las «eticidades» de la humanidad se fueron generando en torno y desde un sistema asiático-africano-mediterráneo⁹, que desde el siglo XV es, por primera vez, un «sistema mundial». Por otra parte, la maduración de las «eticidades» fueron alcanzando grados suficientes de desarrollo, lo que permitió «éticas» cada vez más concientes de su universalidad (desde las egipcio-mesopotámicas hasta la segunda escolástica del siglo XVI con un Francisco Vitoria, en el siglo XVIII con un Kant o en el XX con un Apel o Habermas) y, al mismo tiempo, categorías «ético-críticas» de gran radicalidad (desde las desarrolladas míticamente ante el esclavismo en Egipto o la ética de la justicia de Hammurabi, hasta las de Bartolomé de las Casas en el siglo XVI, Marx en el XIX o la Ética de la Liberación en la actualidad).

Esquema 0.1: REPRESENTACIÓN ESQUEMÁTICA DE LOS CUATRO ESTADIOS DEL «SISTEMA INTERREGIONAL», QUE LLEGA A DESPLEGARSE COMO «SISTEMA-MUNDO» DESDE 1492 (véase Tesis 1)

<i>Estadios</i>	<i>Nombre diacrónico del sistema interregional</i>	<i>Polos en torno a un Centro</i> ¹⁰
I	Egipcio-mesopotámico (desde el IV milenio a.C.): § 0.1	Sin centro: Egipto y Mesopotamia.
II	«Indoeuropeo» (desde XX siglos a.C.): § 0.3	Centro: Región persa, Mundo helenístico (seléucida y ptolomaico) desde el siglo IV a.C. Extremo oriental: China. Sudoriental: Reinos de la India. Occidental: Mundo mediterráneo
III	Asiático-afro-mediterráneo (desde el siglo IV d.C.): § 0.4	Centro de conexiones comerciales: Región persa y del Turán-Tarim, posteriormente el mundo musulmán (desde el siglo VII d.C.) Centro productivo: India. Extremo oriental: China. Sudoccidental: el África Bantú. Occidental: Mundo bizantino-ruso. Extremo Oeste: Europa occidental.
IV	«Sistema-mundo» (desde 1492 d.C.): §§ 0.5-0.6	Centro: Europa occidental (hoy USA y Japón; de 1945 a 1989 con la URSS). Periferia: América Latina, África bantú, mundo musulmán, India, Sudeste asiático, Europa oriental. Cuasi-autónomas: China y Rusia (desde 1989).

Esquema 0.2: CIUDADES RELEVANTES DEL SISTEMA INTERREGIONAL ASIÁTICO-AFRO-MEDITERRÁNEO EN DIVERSAS ÉPOCAS¹¹



A) EGIPTO Y EL
MEDITERRÁNEO ORIENTAL

1. Menfis
2. Heliópolis
3. Saís
4. Alejandría (E)
5. Abydos (This)
6. Tebas
7. Elefantina
8. Ammonion
9. Sidón
10. Jerusalén
11. Antioquía
12. Alepo (H)

B) MESOPOTAMIA Y PERSIA

13. Ur
14. Asur
15. Babilonia
16. Susa
17. Ecbatana
18. Persépolis
19. Edesa
20. Nisibe

C) INDIA

21. Harappa
22. Mohenjo Daro
23. Benarés
24. Lasa
25. Delhi (H)
26. Agra (H)
27. Bombay
28. Goa (G)
29. Calicut
30. Pagan

D) CHINA Y EL SUDESTE
ASIÁTICO

31. Anyang
32. Loyang
33. Pekín
34. Nanking
35. Cantón (G)
36. Angkor
37. Hanoi
38. Malaca (H)
39. Mindanao (H)

E) PARTE DE LA CULTURA
GRIEGA

40. Atenas
41. Tebas
42. Cirene

43. Bizancio
44. Ravena
45. Kiev
46. Novgorod
47. Moscú

F) CENTRO DEL SISTEMA
ANTIGUO

48. Seleukeia (E)
49. Samarkanda (H)
50. Bukhara (H)
51. Kabul (H)
52. Tus (H)
53. Bagdad (H)
54. Seistán (H)

G) MUNDO LATINO-
GERMÁNICO

55. Roma
56. Hipona
57. Nápoles
58. Génova
59. Venecia (E)
60. París
61. Viena
62. Sevilla (H)
63. Cádiz (A)(H)
64. Amsterdam
65. Londres
66. Edimburgo
67. Estocolmo

H) PARTE DEL MUNDO
ETÍOPE-MUSULMÁN

68. Aksum
69. Jartum
70. Meroe
71. La Meca
72. Medina
73. Adén
74. Ormuz
75. Córdoba (G)
76. Granada (G)
77. Ceuta
78. Marrakech
79. Toghaza
80. Agadés
81. Tombuctu

K) RUTA DE LA SEDA

- a) China
- b) Dzungaria
- c) Tarim
- d) Turán
- e) Jurasán

Sección 1

LAS ALTAS CULTURAS Y EL SISTEMA INTERREGIONAL. MÁS ALLÁ DEL HELENOCENTRISMO

[3] En nuestra interpretación¹², el primer momento de una historia de las eticidades, en relación con el estadio I del sistema interregional (§ 0.1), y que tendrá profundo impacto posterior, se inicia entre el nordeste del África y el Medio Oriente (Egipto y Mesopotamia). De manera ininterrumpida, durante más de cincuenta siglos, este *contenido* de eticidad llegará, de alguna manera, hasta fines del siglo XX. En él ya se comenzaron a gestar materialmente las categorías «ético-críticas» que deseamos formalizar¹³. Continuando hacia el Este, a través del Océano Pacífico, en el *extremo oriente del Oriente*, llegamos a un fragmento desconectado del sistema interregional asiático-afro-mediterráneo, que debe ser situado como su prolongación (no en el nivel del neolítico, sino del paleolítico), y que son las altas culturas amerindias (éste es su *lugar* en la historia de la humanidad) (§ 0.2). El segundo momento, un nuevo estadio del sistema asiático-afro-mediterráneo (§ 0.3), se despliega en los pueblos de las estepas euroasiáticas, llamados ambigualmente «indoeuropeos» (originarios de la región situada desde el norte del Mar Negro, los Cáucosos y el Mar Caspio hasta la Mongolia). En un tercer momento (§ 0.4) nos encontramos con el sistema interregional hegemonizado por el mundo musulmán que ocupa la región de las conexiones «centrales» de los diversos polos del sistema: la China (primer polo, en el Nord-Este); la India (segundo polo, por el Sur-Este); el Mediterráneo del mundo bizantino y ruso, sirviendo de muro a la cultura regional, secundaria y periférica de la Europa medieval latino-germánica (tercer polo, el occidental). Lentamente desde el siglo VII d.c., el *ethos* musulmán (desde España y el Marruecos del Atlántico hasta la isla Mindanao del Pacífico) se desplegará en el «centro».

Esta manera de interpretar la historia nos prepara para una comprensión del fenómeno de la «Modernidad», desde otro horizonte histórico, que permite con toda conciencia criticar la periodización *ideológica* de la historia en: Historia Antigua, Medieval y Moderna, que es ingenuamente heleno y euro-céntrica.

§ 0.1. ORIGEN DEL SISTEMA INTERREGIONAL:
EL EGIPTO AFRICANO-BANTÚ Y LOS SEMITAS DEL MEDIO ORIENTE¹⁴

[4] Nos situaremos en el más antiguo de los mundos de la vida que tiene relevancia para nuestro tema. Contra la costumbre¹⁵ no partiremos de Grecia (ya que nuestra visión no es helenocéntrica), porque lo que posteriormente será conocida como la Grecia clásica era en el IV milenio a.C. un mundo bárbaro, periférico, colonial, y meramente occidental con respecto al oriente del Mediterráneo, que desde el Nilo al Tigris, constituía el «sistema» civilizatorio nuclear de esa región de unión entre África y Asia¹⁶.

El mundo del *África bantú*, negro (*kmt* en egipcio), hoy al sur del Sahara, es uno de los orígenes de la cultura egipcia —una columna de la revolución neolítica¹⁷—. En el VIII milenio a.C. el Sahara húmedo estaba atravesado por ríos y habitado por numerosos plantadores bantúes. Desde el VI milenio comenzó el proceso de desecamiento y el origen del desierto¹⁸; muchos pueblos bantúes emigraron hacia el Nilo. La influencia cultural del este del Nilo será muy posterior. La alta cultura egipcia tiene origen masivo en el Alto Egipto. Desde el V milenio a.C. grandes tumbas pueden observarse entre la segunda y tercera catarata en el Sudán. «La concepción de la monarquía divina se encuentra entre los pueblos del África central y meridional, y hasta el sur de Etiopía»¹⁹. Pueblos bantúes, habitantes del Alto Egipto, unificaron la región del Nilo desde el Sur. Por ello sus primeros centros del IV milenio a.C.²⁰, This (probablemente junto a Abydos), y después Tebas, se encuentran en el Sur «negro»²¹. El faraón de la II dinastía, Aha, fundó en el delta la ciudad de Menfis, donde en el 2800 a.C. se situará la capital del Imperio Antiguo. En la ciudad de Heliópolis se fueron racionalizando las teogonías en las escuelas de sabios (como la *edduba* de la Mesopotamia, la *academia* muy posterior de Platón o el *calmecac* en México); en el origen estaban las Aguas primordiales (*Nun*), de donde surgió Atum-Re (el Sol), que formó al Aire (*Shu*) y el Fuego (*Tefnut*), de donde proceden la Tierra (*Geb*) y el Cielo (*Nut*). Todo esto se sitúa 2000 años antes de los presocráticos —o de la «Edad Eje» (*Achsenzeit*) de Jaspers—. En Hermópolis será *Thot* (o Tautés, Hermes, etc.) el creador-ordenador del cosmos²². Los textos cuasi-filosóficos de Menfis efectúan una nueva «racionalización»: *Ptah* (el dios de Menfis)²³ es ahora el creador universal, pero la dicha creación se opera desde su Corazón (*Horus*) y por medio de la Lengua, la Palabra, el *lógos*²⁴, el *nous*: *Thot*²⁵, el que crea todo desde su sabiduría, es entonces anterior a la creación del universo.

[5] *Thot* (un personaje y un dios, como el Quetzalcóatl de los mexicanos) era también el sabio inventor de la escritura, de las ciencias, de la sabiduría:

He oído contar [...] —escribe Platón— que el nombre del dios era Theut [*Thot*]. Éste inventó los números y el cálculo, la geometría y la astronomía

[...] y también los signos de la escritura. Era entonces rey de todo el Egipto Thamus [...]»²⁶.

El mismo Aristóteles reconocerá, como en la *República* Platón (en la que éste describe idealmente una aldea egipcia, después de su viaje a Saïs, la gran metrópoli de Atenas en el delta del Nilo), que las comunidades de sabios egipcios son el origen de la sabiduría de los mismos griegos²⁷:

Aquellas ciencias que no van encaminadas ni a los placeres de la vida ni a atender sus necesidades, vieron entonces la luz primera y precisamente en aquellos lugares donde podía dedicarse al ocio (*eskholásan*). Así ocurrió con las matemáticas en Egipto²⁸, porque en aquel país las comunidades de sabios (*hiréon éthnos*) estaban libres de todo trabajo manual (*skholázein*)²⁹.

El cosmos y la humanidad tienen un orden o regla universal: *Maat*, que es la «verdad» o la «ley natural» universal en un sentido práctico:

Maat fue la clave de la visión egipcia del comportamiento ético [...] *Maat* es el orden debido en la naturaleza y en la sociedad, conforme lo estableció el acto de la creación, de ahí que significa, conforme al contexto, lo bueno, lo correcto, la ley, el orden, la justicia y la verdad³⁰.

Todo esto lo indicamos para comenzar a romper con la visión heliocéntrica. Y bien, la existencia cotidiana del Egipto se tejió en torno al culto de sus muertos o de los ancestros, procedente del Sur, de los pueblos bantúes, negros. La culminación de dicha eticidad se encuentra ya en la alta cultura egipcia del IV milenio a.C., cuando se organizó la vida en torno a dicho culto. La «afirmación de la vida» recorrió uno de sus posibles caminos³¹: la vida terrestre es valiosa, lo mismo que la corporalidad; por ello el muerto retoma la carnalidad (resucita³²) después de la muerte empírica, para nunca más morir. El principio individual de la persona (*ka*)³³, que se recibe con el nombre propio, único (la «singularidad» [*Einzelheit*]: «Osiris N»), sobrevive a la muerte. La «carne» es valiosa, tiene sentido, se la momifica, se la perfuma, resucita para toda la eternidad. Esto abre todo un horizonte de normas éticas concretas de gran positividad carnal, histórica, comunitaria. Ante el Juicio final, la persona, el *ka*, exclama:

No cometí iniquidad contra los hombres [...] No empobrecí a un pobre en sus bienes [...] No hice padecer hambre [...] No añadí peso a la medida de la balanza [...] No robé con violencia [...] No robé pan [...] Satisfice al dios cumpliendo lo que él deseaba. Di pan al hambriento, agua al sediento, vestí al que estaba desnudo y una barca al naufrago [...] ¡Hacedle venir!, dicen los dioses hablando de mí. ¿Quién eres tú?, me dicen. ¿Cuál es tu nombre?, me preguntan³⁴.

La existencia humana concreta, individual, con *nombre propio*, vida responsable e históricamente a la luz del Juicio³⁵ de Osiris³⁶, constituye la «carnalidad» real (a su materialidad)³⁷ de la vida del sujeto

humano como referencia ética suprema: dar de comer, de beber, de vestir, hospedaje... a la carne hambrienta, sedienta, desnuda, a la intemperie...³⁸.

[6] Desde el África bantú primero, y de la egipcio-mediterránea después, debemos ahora indicar otro centro creador de eticidad: el mundo sumerio, mesopotámico, semita —segunda columna cultural—. En el VIII milenio a.C. en Anatolia³⁹, y desde IV milenio a.C., en ciudades tales como Uruk, Lagash, Kish o Ur nació una eticidad que se fue racionalizando en conjuntos legales que alcanzaron con Uruinimgina (2352-2342 a.C.)⁴⁰ o Gudea (2144-2124 a.C.) un desarrollo impresionante, en las que se incluyen siempre leyes en favor de los débiles, pobres y extranjeros. En el *Código de Hammurabi* (1792-1750 a.C.)⁴¹, de clásica vigencia, leemos:

Entonces Anum y Enlil me señalaron a mí, Hammurabi, príncipe piadoso, temeroso de mi dios, para proclamar el derecho en el país, para destruir al malvado y al perverso, para impedir que el fuerte oprimiera al pobre⁴².

Valdría la pena efectuar un comentario sobre este magnífico *Código* (ético procedimental), donde se garantiza la justicia con jueces y testigos, la propiedad hereditaria en medio de un mundo pleno de anomia, bandidaje, brutalidad e injusticia. Por ello, el legislador puede exclamar en el Epílogo:

[...] Para que el fuerte no oprima al pobre, para hacer justicia al huérfano y a la viuda⁴³, en Babilonia, la ciudad cuya dignidad realizaron Anum y Enlil⁴⁴. Que el oprimido afectado en un proceso venga delante de mi estatua de Rey de Justicia y se haga leer mi estela escrita⁴⁵.

Queremos dejar muy claro que una ética del cumplimiento de las *necesidades* (comer, beber, vestir, habitar...) de la vida afirma la dignidad unitaria del sujeto ético-corporal. El núcleo ético-mítico de la resurrección de la carne positiviza la carnalidad y las necesidades reales se transforman en criterios éticos y de crítica —que trascienden la mera eticidad concreta babilónica, y por ello se ejercen sobre la «exterioridad», con respecto al «extranjero», por ejemplo.

[7] Entre la Mesopotamia y el Egipto hay una zona intermedia, de los pueblos arameos, fenicios, púnicos, hebreos o moabitas. Tenían la ventaja de poder comparar las concepciones ético concretas de ambas altas culturas, y producir una simbiosis sumamente crítica. Los fenicios se lanzan al mar y llegan a Grecia (Kadmos, hijo de Agenor, y su hermana Europa, todos fenicios, son fundadores de Tebas), al norte del África (Cartago fue una de sus colonias) y a España. Por otra parte, debemos referirnos a un grupo de *'Apiru* (= hebreos)⁴⁶, en tiempos del dominio del reino de Amarna, bajo la hegemonía egipcia. Los *'Apiru* fueron mercenarios, ilegales, fugitivos, refugiados, semi-bandidos o campesinos propensos a la rebelión en las montañas de Palestina, que

lucharon por su autonomía y se organizaron en tribus (según el modelo de re-tribalización). Es decir, la narrativa heroica relatada en el *Éxodo* no se situaría históricamente en el Egipto mítico⁴⁷ sino en Palestina, y se trataría de un movimiento de semi-esclavos bajo el dominio filisteo (indoeuropeos dominadores del hierro) de Amarna, que se liberan en el siglo XIII a.C.:

Jonatán derrotó a la guarnición filisteo que había en Geba. Los filisteos supieron que los hebreos ('*vrim* = '*apiru*') se habían rebelado⁴⁸.

[8] Así comenzaba una *lucha de liberación de esclavos* que se tornará épica en la narrativa mítica de Moisés⁴⁹, que *racional y filosóficamente* puede ser tratada como un «modelo de praxis» específico en la historia mundial de las eticidades concretas. Debe entonces leerse con nuevos ojos un texto cuasi-simbólico como éste:

Hartos de los israelitas, los egipcios les impusieron trabajos ('*abodot*) penosos, y les amargaron la vida con dura esclavitud ('*aboda*)⁵⁰, imponiéndoles los duros trabajos ('*abodot*) del barro, de los ladrillos y de toda clase de trabajos ('*abodot*) en el campo⁵¹.

Se trata del punto de partida de un «paradigma ético-crítico»: los esclavos (víctimas dominadas, excluidos), por un proceso diacrónico de lucha, alcanzarán la liberación política, económica, cultural en una «tierra prometida»; tienden hacia una utopía futura, en medio de la crisis del sistema interregional egipcio-mesopotámico⁵². La relectura posterior de este texto durante siglos, en otros momentos históricos del mismo sistema interregional posterior, instaurará un tipo de *racionalidad liberadora* específica en la historia planetaria, y que intentamos *formalizar* filosóficamente.

Podemos concluir que las eticidades del sistema interregional en su primer momento, de gran complejidad y madurez, no lograron sin embargo formular sistemas teóricos éticos que todavía justifican grandes imperios.

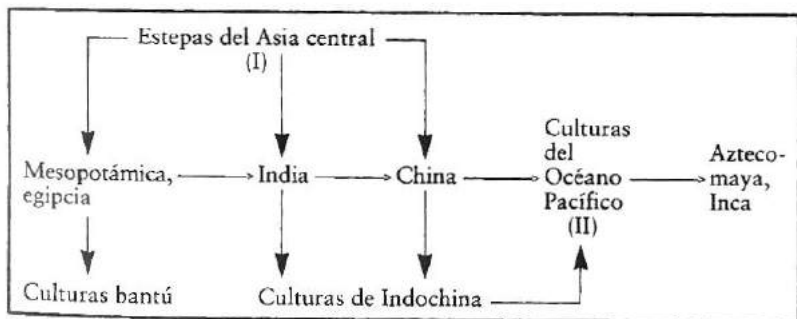
§ 0.2. CULTURAS SIN RELACIÓN DIRECTA AL SISTEMA. EL MUNDO MESOAMERICANO E INCA⁵³

[9] La India (tercera columna de la revolución neolítica⁵⁴), que florece sobre los márgenes del río Indo hasta el Punjab desde 2500 a.C., o la China (la cuarta columna⁵⁵, junto al río Amarillo), que se origina unos 2000 a.C., ambas culturas anteriores a la presencia de los jinetes del caballo y los dominadores del hierro, deberían exponerse aquí. Para no extendernos demasiado indicamos simplemente su «lugar» en una visión general de la historia del neolítico, que sigue un movimiento del Oeste hacia el Este —dirección contraria a la propuesta ideológica de Hegel.

Sin embargo, nos detendremos algo en las culturas originarias del continente americano, ya que el «lugar» en la historia mundial de esos pueblos no debe situarse simplemente como contexto del «descubrimiento» de América («invasión» desde la perspectiva del indio) por Colón en 1492. Muy por el contrario, dicho «lugar» histórico se encuentra al este del Extremo Oriente, cuando hace más de unos 50.000 años, al retirarse la última glaciación, pasando por Behring, el *homo sapiens* se internó a través de Alaska, y comenzó por oleadas su largo peregrinar hacia el Sur. El originario habitante americano procede del Asia, desde Siberia y de la región que bordea al Pacífico, tanto por sus razas como por sus lenguas. Claro es que en América realizó una actividad creativo-cultural autónoma —no podríamos aceptar la posición «difusionista»—. Sin embargo, desde el neolítico hubo frecuentes contactos con los polinésicos, que en sus transoceánicas travesías llegaron a las costas de América. De todas maneras no formaron parte del sistema interregional del continente asiático.

Si las estepas euroasiáticas son una área de contactos (I), el Océano Pacífico (II) (con sus culturas polinésicas) debe considerárselo, como hemos dicho, otra área de contactos. En una visión mundial de las etnicidades no puede repetirse, p.e., la ingenuidad reduccionista de un Alfred Weber⁵⁶. En la historia de los *ethos* debe siempre incluirse la visión ética de los aztecas, mayas, chibchas e incas, al menos.

Esquema 0.3: LAS GRANDES CULTURAS NEOLÍTICAS (LAS SEIS «COLUMNAS») Y LAS ÁREAS DE CONTACTOS DEL OESTE HACIA EL ESTE⁵⁷



Aclaración al esquema. Las flechas no indican ninguna relación necesariamente directa entre las culturas (sería una tesis difusionista), sino simplemente una dirección en el espacio y una posterioridad en el tiempo, que en algún caso puede ser relación directa (como entre algunos polinésicos y algunas de las culturas urbanas amerindias).

[10] En efecto, desde Alaska hasta Tierra del Fuego el universo es interpretado desde un principio «Dual». No es ahora el «Uno» de Plotino o de Lao-Tsé⁵⁸, sino el «Dos» de los *tlataminime*⁵⁹: el *Ométeotl* de

los aztecas⁶⁰, la/el *Alom-Qaholom* (Madre-Padre) de los mayas, la/el *Tocapo-Imaymana Viracocha* de los *amautas* entre los incas⁶¹, los «gemelos» de todas las culturas, desde los Grandes Lagos o praderas de Norteamérica hasta los caribes y tupí-guaraníes o los alakaluf de la Patagonia austral⁶². Esto establece una comprensión ética dinámica, dialéctica, pero no por ello menos trágica, necesaria y del todo regulada por las fuerzas divinas.

La cultura mesoamericana (mayo-azteca) es el quinto núcleo de alta Cultura. En ella hay muchos tiempos: el «otro tiempo» anterior de los dioses, con diversos momentos, hasta el nacimiento del Sol (fruto de la inmolación divina), que inaugura el «tiempo del Sol»⁶³. En el tiempo del Sol el «tiempo del ser humano» se manifiesta sólo con el «quinto Sol»⁶⁴. El mundo humano está situado en el medio de «dos espacios», entre los cielos y los inframundos (como el santuario *Dur-An-Ki* de Nippur mesopotámico)⁶⁵. Las fuerzas divinas, los humanos en sus sueños⁶⁶ y los magos con sus ritos, pueden *pasar* del tiempo-espacio humano a los «otros» tiempos (anteriores, simultáneos o futuros) y espacios (inferiores o superiores). En todos esos mundos con sus «otros» tiempos-espacios habitan seres que tienen «cuerpos», pero de materia «ligera», que es invisible para nuestra sensibilidad humana de seres con materia «pesada». Es un universo inmensamente más complejo que el visible, habitado por dioses-fuerzas, organizados, ritualizados, expresados en mitos, calendarizados. La astrología racionaliza el futuro; la hermenéutica de los fenómenos (agüeros) descubre el sentido del presente; las teogonías (interpretación en base a observaciones astronómicas y al ciclo agrícola) o «proto-filosofías» racionalizan las fuerzas cósmicas en relación con las instituciones sociales o políticas (un cosmopolitismo), todo en referencia a «otros» tiempo-espacios y a sus mutuos y continuos «pasajes» hacia y desde el mundo humano.

[11] En la cultura inco-quechua, el sexto núcleo de alta cultura, en el extremo oriente del Oriente, se expresó de una manera paradigmática la concepción moral universal del imperio —sobre centenas de culturas particulares— con los tres imperativos formales: «*Ama Lulla, Ama Kella, Ama Sua* (No mentirás, No dejarás de trabajar, No robarás)».

El sentido de estas exigencias morales nos llevaría muy lejos. En efecto, se trata de la negación universal de una máxima no generalizable⁶⁷, que sistematiza toda una comprensión práctica de la existencia. Me explicaba Sebastiano Sperandeo, en una fiesta del *Inti Raimi* de 1994 en Quito, que la primera establece las exigencias prácticas de las normas que regulan la relación intersubjetiva comunitaria: «*Ama Llu-lla* (No mentirás)», rige la pretensión de sinceridad transparente y auténtica. La segunda incluye las normas poiéticas con respecto a las relaciones cósmico-ecológicas —porque aquí «trabajo» es actividad reproductora del universo—: «*Ama Kella* (No serás ocioso, trabaja)», e indica la participación en la reproducción de la vida co-responsablemente, para alejar la muerte. Hay que guardar disciplinado control y mantenerse activos. La tercera, las relaciones propiamente

económico políticas del imperio: «*Ama Sua* (No robarás)», que nada tiene que ver con respecto a bienes privados, sino que el apropiarse de algo no producido conlleva un desequilibrio, un daño, una negación (*Kajta*) que hay que reparar.

Se trata de una «síntesis» ética de alto grado abstracto de racionalidad moral.

Entre los aztecas, por tomar un ejemplo, la ética (la *tlacahuapahualiztli*: «arte de criar y educar seres humanos») contenía principios de un gran humanismo:

Aun cuando fuera pobre o miserable,
aun cuando su madre y su padre fueran los pobres de los pobres [...] no se veía su linaje,
sólo se atendía a su género de vida,
a la pureza de su corazón,
a su corazón bueno y humano, firme,
se decía que tenía a lo divino en su corazón,
que era sabio en las cosas divinas⁶⁸.

A partir de las «costumbres (*Huehuetlamaniliztli*)»⁶⁹ —que jurídicamente alcanzaron un alto grado de precisión, con códigos de leyes y tribunales de justicia, siempre entre los aztecas— racionalizaron los *tlamatinime* una doctrina unitaria sobre el sentido de la praxis humana, individual y comunitaria.

[12] Todo esto merecería un estudio particular, ya que constituye el *ethos* aún actual de millones de indígenas en el continente latinoamericano, en la cultura popular mestiza y especialmente entre los campesinos. Deseamos, por último, indicar un aspecto: el concepto ético-náhuatl de *macehual*⁷⁰. Para los aztecas Quetzalcóatl había ofrecido sangre de su cuerpo para con ella resucitar los huesos del quinto género humano, dando así origen a la presente humanidad. De esta manera cada ser humano es un «merecido (*macehual*)»; es un ser que ha recibido su propio ser gratuitamente por el sacrificio de Otro. Este «ser-merecido» desde la Alteridad constituye al ser humano en un estado de deuda, pero no por una falta anterior (como entre los «indoeuropeos»: el *prôton kakôn*, o como la *Schuld* kierkegaardiana), sino como una afirmación originaria de la Vida que se dona y se recibe gratuitamente. De esta manera la «macehualidad» es un «modo-de-existencia»: el vivir positivamente desde la gratuidad no merecida y originada en la «alteridad». La justicia para con los miembros de la comunidad es un acto de exigida gratificación.

§ 0.3. EL MUNDO «INDOEUROPEO»: DEL IMPERIO CHINO AL ROMANO⁷¹

[13] Volvamos ahora al continente asiático-afro-mediterráneo. Deseamos aquí referirnos a otro tipo de costumbres o eticidades diferentes a

las ya indicadas egipcio-mesopotámicas del estadio I del sistema interregional. Son un nuevo momento evolutivo de gran complejidad, de enorme heterogeneidad entre sus componentes, pero con una cierta constante ontológica que intentaremos resaltar: el Fundamento, la Identidad de todas las Diferencias, la referencia última del mundo (cosmológico, antropológico, ético) es en estas cosmovisiones (y aun filosofías) la afirmación de un horizonte absoluto de lo real como lo «Uno». De manera que la afirmación de la vida responde a otra lógica que la ya expuesta en el § 0.1⁷². En las estepas euroasiáticas⁷³, desde Mongolia hasta el norte del Mar Negro, jinetes a caballo, primero dominadores del bronce y después del hierro, adoradores de dioses celestes, masculinos, uránicos⁷⁴, dominaron desde el Norte hacia el Sur a los pueblos de agricultores (ligados a la «tierra madre»), urbanos, de las culturas de la Anatolia, del Nilo, del Éufrates y del Tigris, del río Indo y hasta el río Amarillo⁷⁵. Ellos organizaron los primeros grandes imperios, culturas o «visiones del mundo» tales como las hindúes en India, persas en Irán, griegas y romanas en el Mediterráneo, budistas desde el Nepal, y, por influencia indirecta, taoísta y confuciana en la China⁷⁶.

El hecho de que se considere la vida temporal, entre el nacimiento a la muerte empírica, negativamente, tiene relevancia para la ética. El nacimiento empírico es «caída» (por una falta ética anterior al nacimiento), y la muerte empírica es interpretada como «nacimiento» a la verdadera vida. Esto conlleva un juicio ético negativo de la corporalidad, de la sexualidad; es dominación de la mujer; negatividad de la pluralidad, de la historicidad, y, por último, la justificación de toda dominación o exclusión de los esclavos, siervos, campesinos, «castas» o estratos sociales explotados. El celibato masculino y la virginidad femenina son exigencias y condición de una «vida contemplativa», teórica, escapistamente frecuentemente de la responsabilidad social y política. La víctima, el pobre, el excluido no aparecen como interpelantes en el horizonte de estas eticidades. La «liberación» es considerada exclusivamente como «liberación del alma» de la prisión del cuerpo, de la materia, de la pluralidad, del dolor, del «pecado original (*próton kakón*)»⁷⁷.

[14] Consideraremos a Plotino (204-270 d.C.), en su *Enéada*, como el hilo conductor de una cierta visión del mundo (como *contenido* de eticidad). En efecto, en la Alejandría del siglo III d.C.⁷⁸, confluyen las tradiciones romana y griega; por Antioquía se abría la senda hacia las estepas y los contactos con la «ruta de la seda» hasta China; por el Mar Rojo se llegaba a la India. Si 4.000 años a.C. los pueblos «indoeuropeos» comenzaron su dispersión desde el norte del Mar Caspio, en Alejandría se producía como una síntesis o confluencia de las diversas tradiciones, ahora en el Sur. Esta ciudad tenía una posición central en el sistema interregional asiático-afro-mediterráneo, y la *Enéada* es algo así como la filosofía de ese sistema histórico.

El punto de partida ontológico absoluto, primero, es para Plotino lo «Uno»:

Si hay algo que es lo Primero (*tò prôton*) [...] eso de lo que hablamos es lo Uno (*hén*), otro que el Ser (*ón*) [...] y al que no puede predicársele que sea Substancia (*ousía*) [...] El Principio es ingénito (*agénnetos*)⁷⁹.

Ya, siglos antes, Heráclito exclamaba: «Si escuchas al *lógos* [...] deberás reconocer que todo es Uno (*hén*)»⁸⁰. El Uno originario es el *Ahu-ra Mazda* (el Sabio señor) del zoroastrismo de Zaratustra iránico en tiempos del Darío persa⁸¹, que se retendrá como el principio positivo del maniqueísmo. Uno de los más antiguos libros de la India, el *Rig-Veda*, nos habla del Uno:

Ni el ser existía en ese entonces, ni el no-ser [...] No existía en ese momento ni la muerte ni la no-muerte, no había signo distintivo para la noche y el día. Lo Uno respiraba en su propio *élan*, sin que hubiera soplo. Fuera de Esto no existía nada⁸².

Posteriormente será el *brahman* de los Upanishads: «Es verdad que el *brahman* es el Todo»⁸³. En el *Tao-Te King* de Lao-Tsé, expresión clásica del taoísmo chino, leemos:

El principio que puede expresarse no es el que fue siempre. El ser que puede denominarse no es el que fue antes de todo tiempo. Antes del tiempo fue el Inefable, el Indenominable [...] El conocimiento que el humano tiene de este Principio depende del estado de su espíritu. El que se encuentra libre de pasiones conoce el misterio de su ser. El espíritu habitualmente afectado por las pasiones no lo conoce sino por sus efectos⁸⁴.

[15] El segundo momento es la plurificación, división (*Diremption* o *Entzweiung* diría Hegel), el caer del Uno en la multiplicidad:

La multiplicidad (*tò plêthon*) consiste en el alejamiento de lo Uno. La infinitud [de los entes] es un alejamiento absoluto que consiste en una multiplicidad innumerable, y es necesario que la infinitud [de este tipo] sea el mal⁸⁵.

Y es así que el Alma del universo, que es una, cae en un cuerpo, y dicho cuerpo, por ser materia, es el origen del mal en el ser humano: «La naturaleza corporal es mala, por cuanto participa de la materia (*hyles*), pero no es el mal original (*prôton kakón*)»⁸⁶.

El cuerpo es malo, entonces, por ser material. El nacimiento es «muerte» a la verdadera vida divina. El mismo Heráclito recuerda:

[...] Inmortalidad: la vida [terrestre] es la muerte de cada uno; la muerte [empírica] es la vida de cada uno⁸⁷. Para las almas [...] es un placer entrar en la vida [...] Nuestra vida nos viene por la muerte⁸⁸.

Para Platón, igualmente, el «alma» del mundo es más antigua que el cuerpo⁸⁹; el alma «no ha nacido (*agéneton*)»⁹⁰, es inmortal⁹¹, eter-

na⁹². El nacimiento empírico es una «caída» en un «cuerpo (*sôma*)»⁹³, que es su «cárcel (*sêma*)»⁹⁴.

En el *Bhagavad-Gita*, parte del gran poema *Mahabharata*, leemos:

Los cuerpos limitados tienen fin, pero quien es dueño y señor del cuerpo es infinito, sin límites, eterno, indestructible, Por lo tanto lucha, ¡oh Bharata! Quien cree que es el alma lo que mata o el que piensa que el alma puede ser muerta, yerran. El alma ni mata ni es muerta. El alma ni nace ni muere, ni comienza a existir un día para desaparecer sin volver jamás a existir. Es eterna, antigua e ingenerada; el alma no muere cuando muere el cuerpo⁹⁵.

Para Buda, igualmente, la pluralidad, la corporalidad, el yo como singularidad es el origen del sufrimiento que hay que superar:

He aquí la verdad del sufrimiento: El nacimiento [empírico] es sufrimiento [...]. He aquí la verdad de la génesis del sufrimiento: Es el querer que lleva a la reencarnación, con alegrías y apetencias; es el amor al goce sensual, el amor de devenir, el querer perecer⁹⁶.

El «querer», el «amor», el «deseo» fija en la pluralidad e impide el retorno a la Unidad del ser. ¡No hay que amar nada!

Para Mani, el profeta del Irán sasánida, el cuerpo es la participación del Principio perverso (*Ahriman*):

Entonces Adán miró en torno a sí y lloró. Elevó su voz poderosa como la de un león que ruge, se mesó los cabellos, se golpeó el pecho y exclamó: ¡Malditos, malditos los que han formado mi cuerpo, los que han encadenado mi alma; malditos los rebeldes que me han esclavizado!⁹⁷.

El dualismo antropológico, con el correspondiente desprecio del cuerpo, la sensibilidad, las pasiones, la sexualidad penetrará posteriormente en las tradiciones gnóstico-romanas, en el maniqueísmo latino, entre los albigenses y cátaros, hasta culminar en Descartes o Kant⁹⁸. La liberación de la mujer toma cuenta de esta larga historia de los mundos de la vida para fundamentar una nueva posición.

[16] En un tercer momento, desde la prisión de la corporalidad, la ética es ascenso, ascética: negación de la negación.

Plotino nos explica así el punto de partida:

Las almas [individuales] si hubieran permanecido en lo Inteligible con el Alma del mundo, hubieran evitado el sufrimiento [...] Permaneciendo durante largo tiempo en el alejamiento y la separación del Todo, sin dirigir su mirada hacia lo Inteligible, devinieron un fragmento, aisladas, debilitadas, se multiplicaron en acción⁹⁹.

Toda la ética consiste ahora en un «retorno» ascendente hacia el Uno, es decir, «la necesidad que siente el alma de huir de su trato con el cuerpo [...] que consiste en liberarse de las generaciones para encaminarse hacia la Substancia [divina] (*ousían*)»¹⁰⁰. Este acto de retor-

no es la *dialektiké* del ascenso hacia la Idea de Bien en Platón, la *bíos theoretikós* del ejercicio del *noûs* en Aristóteles¹⁰¹, la *apátheia* de los estoicos, la *ataraxia* de Epicuro¹⁰², la *gnósis* de los gnósticos, el «conocimiento» del monje maniqueo, el éxtasis final del monje budista por el que se libera del *samsara* (eterno retorno de la ensomátosis o reincorporalización del alma)¹⁰³ en el estado de *nirvana*, y la *vita contemplativa* como perfección humana en el medievo latino:

La purificación consiste —escribe todavía Plotino— en aislar el alma, no dejándola unirse a las cosas¹⁰⁴; no mirarla más; no tener más opiniones extrañas a su naturaleza [divina]. En cuanto a la separación [el éxtasis] es el estado del alma que no se encuentra más en el cuerpo, como la luz que no se encuentra ya en las tinieblas¹⁰⁵.

Es así que desde Grecia y Roma hasta los persas, los reinos de la India y la China taoísta, una ontología del absoluto como lo Uno, una antropología dualista de la superioridad del alma sobre el cuerpo (causa de alguna manera siempre del mal), instaura una ética ascética de «liberación» de la pluralidad material como «retorno» a la Unidad originaria —movimiento de la ontología neoplatónica, y posteriormente del Idealismo alemán, en especial de la *Lógica* de Hegel¹⁰⁶—. Es la lógica-ética de la Totalidad.

[17] La muerte empírica es, para esta visión ética del mundo, el «nacimiento» a la vida verdadera. La vida terrestre es un tiempo negativo del dolor, del sufrimiento. Para merecer una muerte que libere al ser humano del «eterno retorno» de la reincorporalización, es necesario cumplir con la «ley natural» (*physikón nómon*), con el «orden», con las instituciones como la de las «castas», con la eticidad establecida, con el *statu quo*:

Los príncipes antiguos que deseaban desarrollar y esclarecer en sus Estados —escribe Confucio— el principio luminoso de la razón que recibimos del Cielo, se ocupan antes de gobernar bien sus reinos. Aquellos que desean gobernar bien sus reinos, se ocupan antes de ordenar su familia. Aquellos que desean ordenar su familia, se ocupan antes de corregirse a sí mismos. Los que desean corregirse a sí mismos, se ocupan antes de transformar sus intenciones en puras y sinceras. Los que desean transformar en puras y sinceras sus intenciones, se ocupan antes de perfeccionar lo más posible sus conocimientos morales. Perfeccionar lo más posible dichos conocimientos consiste en penetrar y escrutar los principios de las acciones. Habiendo penetrado y escrutado los principios de las acciones, los conocimientos morales llegan a su última perfección; las intenciones son transformadas en puras y sinceras; el alma se llena de probidad y rectitud; la persona es corregida y mejorada; la familia es bien dirigida; el reino por consiguiente es bien gobernado; el mundo goza de paz y de la buena armonía¹⁰⁷.

Es una moral formal que consolida la eticidad existente; justifica la institucionalidad, la organización política, la económica, la pedagógica y el dominio entre los géneros existente (del varón sobre la mujer). No

hay un principio de materialidad y negatividad que pueda subvertir el «orden» en nombre de las víctimas, los pobres, explotados o excluidos. Así, en una China institucionalizada burocráticamente por los mandarines desde una ética confuciana, el Imperio celeste del Sol Naciente no tendrá contradicción interna que pueda relanzarlo hacia nuevos momentos de eticidad futura. Es el eterno retorno de «lo Mismo». Hay en estas tradiciones, igualmente, otras vertientes relevantes en los finales del siglo XX. En estos «paradigmas éticos» se formula un respeto por la vida en la tierra, especialmente en la eticidad hindú, una *ecofilia* (punto de partida de la ecología) ontológica de la que deberemos todavía aprender mucho.

Una última reflexión. ¿No será que este segundo momento del sistema interregional, de férrea institucionalización (gracias al caballo y al hierro) y de creciente dominación, produjo un inmenso estrato social y económico, todo un mundo de víctimas, oprimidos, campesinos empobrecidos, marginados y pobres (lo que Toynbee llamaría, con demasiada ambigüedad, el proletariado interno y externo), que terminarán por rebelarse contra su condición de esclavos y humillados empuñando éticas críticas que proponen la transformación, la dignidad del sujeto ético y la justicia? ¿No será quizá ésta la razón de la propuesta del budismo primitivo (contra el sistema de castas hindú)¹⁰⁸, del cristianismo o del Islam?

§0.4. EL MUNDO BIZANTINO, LA HEGEMONÍA MUSULMANA Y EL ORIENTE. EL MEDIEVO EUROPEO PERIFÉRICO¹⁰⁹

[18] Estudiemos ahora el estadio III del sistema interregional del continente asiático-afro-mediterráneo. Si nos situáramos en el 300 d.C., contemplaríamos la dinastía de los Tsin occidentales (265-317 d.C.) en la China, plenamente confuciana, y con la voluntad de dominar el acceso de la «ruta de la seda» hacia el Occidente; veríamos el momento mismo del pasaje de los Sakas a los Gupa en la India¹¹⁰; un Imperio persa sasánida con Sapor II (309-379 d.C.); una Roma decadente en tiempos de Diocleciano —asediado por los germanos—. De todas maneras, la ontología indoeuropea y la eticidad dualista estaban firmemente establecidas en el estadio II del sistema interregional¹¹¹.

El acontecimiento fundamental del estadio III del sistema interregional (que desde el siglo IV d.C. se impondrá hegemónicamente en las regiones «centrales», y que durará hasta el 1492) consistirá en una transformación profunda del mismo núcleo ético-mítico (es decir, la vigencia hegemónica de categorías ético-críticas). La visión del mundo del primer estadio del sistema interregional, el egipcio-mesopotámico semita, volverá a hacerse presente, aunque efectuando por su parte un desarrollo universalizador expansivo (tanto por el fenómeno del cristianismo como por el del Islam), y quizá, como hemos dicho más arriba, por la insoportable situación de los oprimidos de los imperios. La

ética-crítica de un pequeño pueblo dominado y esclavo en manos del poder de los que dominaban la técnica de la guerra y la agricultura, con el caballo y el hierro (los filisteos y su simbólico guerrero «Qoliat» en tiempo de Amarna), es reformulada en una región periférica del Imperio romano, oportuna para explotados y excluidos. El mundo romano oriental y helenístico (el griego-macedónico, el seléucida y el ptolomaico) se transformará en el mundo bizantino; el mundo persa y todo el norte del África (en ese momento ya cristianizado) se musulmanizará. Siendo la región del Turán-Tarim¹¹² la clave para los «contactos» de todo el sistema asiático-afro-mediterráneo, quien hegemonice este horizonte geográfico controlará la totalidad del comercio del «sistema»: primero serán los persas, por poco tiempo los bizantinos, y definitivamente los musulmanes (árabes, turcos, mongoles). Esta área «central» del sistema será sólo reemplazada desde el siglo XV por el Atlántico hispánico (con el desarrollo del primer «sistema-mundo», como veremos). La Europa continental germánica occidental queda aislada desde el siglo VII d.C. por la expansión musulmana: esa «continentalización» del centro de Europa y aun del Mediterráneo latino, sin contacto con el «centro» del sistema interregional, es lo que aparece, en una visión meramente eurocéntrica y provinciana, bajo el nombre de «Edad Media».

[19] El *ethos* semita (judío, cristiano [nunca europeo] y musulmán, originados los tres en torno al desierto sirio-arábigo, de la Palestina a La Meca) comienza a ocupar una posición estratégica¹¹³. Siglos después, en la madurez del estadio III del sistema interregional, escribirá Maimónides (que muere en El Cairo en 1204), el gran intelectual judío del Califato de Córdoba hispánico:

La comunidad cristiana, de la cual conocemos su profesión de fe, que recibió en su seno a las naciones, en las que fueron muy aceptadas las opiniones de los filósofos [platónicos...], encontró manifiesta contradicción [en múltiples posiciones teóricas]. Entonces nació entre ellos una ciencia del *kalam* [interpretación], y comenzaron a establecer proposiciones en coherencia con sus creencias, y a refutar otras opiniones que se oponían al fundamento de su religión. Y cuando los seguidores del Islam aparecieron, y se descubrieron los escritos de los filósofos [aristotélicos], se le transmitieron igualmente las refutaciones que habían escrito [los Padres griegos] contra los libros de los filósofos [platónicos]. No hay ninguna duda de que las *tres comunidades* se interesan frecuentemente por las mismas tesis, es decir, los *judíos*, los *cristianos* y los *musulmanes*, como por ejemplo en la afirmación de la *creación* del cosmos¹¹⁴.

En la crisis del Imperio romano invadido por los germanos por fuera, y aumentando la esclavitud y la explotación de las masas del imperio por dentro, desde su región oriental-griega (nada tiene que ver con la futura cultura «occidental»), una ética crítica que parte de las víctimas, los pobres, los excluidos y los mismos esclavos¹¹⁵ cobrará fuerza entre esos grupos de marginales y oprimidos. El criterio ético ya for-

mulado, entre muchos otros y contradictoriamente, por egipcios y babilónicos se desarrolla con claridad: la «corporalidad carnal» humana (*basar* en hebreo, *sárx* en griego¹¹⁶), y no el «alma» de los indoeuropeos, es la referencia última:

Porque tuve hambre y me dieron de comer; tuve sed y me dieron de beber; estaba sin casa y me hospedaron; estaba desnudo y me vistieron; enfermo y me cuidaron [...]¹¹⁷.

La corporalidad carnal y sus *necesidades* (hambre, sed, sin casa, desnudez, enfermedad...) como criterio, y la *comunidad* como instancia intersubjetiva económica, constituyen lo relevante:

Eran constantes [...] en la *comunidad* (*koinonía*), en el partir el *pan* [...] Los creyentes vivían unidos y tenían *todo en común* (*ápanta koina*): *vendían sus bienes y los repartían* entre todos según la *necesidad* de cada uno¹¹⁸.

[20] Esta experiencia será releída durante siglos, despertando siempre un *élan* utópico, el «principio-Esperanza» (bien analizado por Ernst Bloch¹¹⁹). Estos criterios, categorías y principios, expresados por una razón mítica, despliegan un proceso de racionalización creciente y de continuas relecturas hermenéuticas. Los observaremos siglos después en textos como en el de el *Corán*, en las *shuratas* más antiguas de La Meca:

¿No te halló huérfano y te recogió? ¿Y no te encontró perdido y te guió?
¿No te encontró pobre y te ayudó? No trates al huérfano con violencia robando sus bienes. Ni desprecies al pobre que te exige justicia¹²⁰.

Es una ética de pobres, de oprimidos, de marginales, de bárbaros. Taciano en el *Discurso contra los griegos* (170-172 d.C.) escribe:

No se muestren del todo enemigos de los bárbaros, oh griegos, ni juzguen desfavorablemente sus doctrinas, porque ¿qué institución entre Uds. no tuvo su origen entre los bárbaros? [...] De los babilónicos [tomaron] la astronomía, de los persas la magia, la geometría de los egipcios, el conocimiento del alfabeto de los fenicios. Dejen ya de llamar invenciones (*euréseis*) lo que son puras imitaciones (*miméseis*)¹²¹.

No podemos dejar de transcribir un texto lleno de ingenuidad y entusiasmo del que se adhiere a la nueva ética crítica de la existencia:

Entre nosotros no se da la ambición ni gloria [...] Filosofan (*filosofousi*) no sólo los ricos sino también los pobres. Todos los que desean filosofar (*filosofein*) acuden a nosotros [...] No trato yo, como hacen otros, de confirmar mis doctrinas con ajenas opiniones, sino que sólo quiero escribir sobre aquello que yo he personalmente comprendido. Por ello dando un adiós a la altanería de los romanos y a la fría palabrería de los atenienses [...] me adherí a nuestra filosofía bárbara (*barbárou filosofías*) [...] Tales son las cosas que

yo, Taciano, que profeso la filosofía bárbara, nacido en tierras de asirios, formado primero en vuestra cultura y luego en la que ahora proclamo [...] Me presento a Uds. dispuesto al examen (*anákrisin*)¹²² de mis propuestas¹²³.

No es de extrañar, entonces, que Justino, filósofo de Palestina, afirmara la corporalidad carnal (desde el antiguo mito de Osiris de la «resurrección de la carne») contra la «inmortalidad del alma»:

Platón afirma [...] que el alma es inmortal (*athánaton*), pues si es inmortal claro es que tiene que ser ingenerada (*agénetos*) [...], mientras [que nosotros opinamos] que las almas mueren¹²⁴.

¡La originalidad de esta comprensión ética de la existencia es africana, oriental, asiática, y nada tiene que ver con el europeo o el occidental!¹²⁵.

[21] En 330 d.C. se funda Constantinopla, que llega a tener siglos después un millón de habitantes. En el 425 se organiza la Universidad (con diez cátedras de lengua latina y griega, otras de retórica, una de filosofía, numerosas de teología y dos de derecho)¹²⁶. Los Padres griegos oponen una teología como sabiduría ante una filosofía griega como sabiduría *teológica*.

Con Heraclius (610-641 d.C.) los bizantinos recuperan toda la Mesopotamia. En el 1203, por traición, los cruzados ocupan Bizancio. Hasta el 1453 Bizancio será el muro que detendrá a los turcos ante la Europa latino-germánica (el extremo Occidente sin importancia geográfica hasta ese momento).

En el 860 d.C. los varengos (normandos venidos del Báltico y presentes por los ríos en el Mar Negro) aparecen ante los muros de Bizancio. Nace así la cultura rusa, desde Kiev (860-1237 d.C., año este último en que la ocupan los mongoles) hasta Smolensk y Novgorov, que sólo con el Moscú de Iván II el Grande vence a la Horda Dorada en 1480, comenzando así en el siglo XVI su expansión por la tundra helada del Norte hacia el Pacífico y constituyendo el Imperio ruso de los zares.

El mundo semita de los árabes del desierto¹²⁶, gracias a Mahoma (la huida de La Meca se efectúa en el 622 d.C./1 H.), se expande rápidamente por el Imperio bizantino pacificado —y por ello sin mayor resistencia—. Bostra es conquistada en el 634 d.C., Jerusalén en 637, Alejandría en 643, la invasión en España se realiza en 711, para llegar hasta Poitiers en 732. Desde el valle del Indo hasta el norte de los Pirineos, incluyendo las islas Baleares, Sicilia y Creta —con presencia en Córcega y Cerdeña, en el Adriático y el sur de Italia— dominan el Mediterráneo. Con los califas Omayyades (661-750 d.C.) primero, los Abasidas (750-1258 d.C.) después, y con Abderramán (desde el 800 d.C.) en Córdoba, el «centro» del sistema interregional asiático-afro-mediterráneo quedará reconstituido durante aproximadamente 500 años, que son los tiempos de gloria de la capital intercontinental: Bagdad (fundada en el 762 y tomada por los mongoles en el 1258)¹²⁸.

(nació en Kufa, Siria; murió en el 873 d.C./260 H., es decir, 402 años antes que Tomás de Aquino), usó textos filosóficos que cristianos sirios habían traducido del griego¹³⁴. Se trata de una auténtica «Ilustración» filosófica árabe, que se desarrolla desde el nombrado Al-Kindi, pasando entre muchos otros por Al-Farabi¹³⁵, Ibn-Sina¹³⁶, y culminando con Ibn-Rusd¹³⁷. Todo ellos defienden los derechos de la razón ante la fe. Opinamos que con ellos nace propiamente lo que hoy llamamos secularizadamente «filosofía»; antes, fue históricamente una «sabiduría racional» *con intención teológica* (tanto entre los griegos como en los Padres de la Iglesia bizantina)¹³⁸. Los cristianos, desde el siglo II, se oponían a los filósofos griegos como teólogos (cristianos) ante teólogos (griegos). Por ello, hemos visto, Taciano puede denominarse: «filósofo bárbaro»; es decir, «amante de la sabiduría (teólogo) no-griego». Las disputas sobre la resurrección o la inmortalidad del alma, la eternidad o creación del cosmos, la necesidad o la libertad, etc., son controversias entre dos «teologías», a partir de los recursos de los mundos de la vida cotidiana en confrontación.

[24] Opinamos que sólo con los musulmanes, que pudieron conocer ambos discursos previos (el de los griegos, los judíos y el de los helenistas cristianos), y gracias a la precisión y rigor *formal* que permite el *Organon* de Aristóteles (que poco tiene que ver con las *teologías* neoplatónicas), percibieron *por primera vez* la autonomía de un horizonte *formal filosófico* propiamente racional (la lógica y las categorías metafísicas *aristotélicas*, no tanto la platónica) con respecto a el *Corán*, tenido por los creyentes por *material* y positivamente revelado. Así nace el *kalam* propiamente dicho, o el uso de la filosofía como método hermenéutico en el desarrollo de un discurso racional construido desde el texto «revelado», y, al mismo tiempo, como cultivo autónomo de una filosofía secularizada en cuanto tal¹³⁹.

Esta distinción explícita y formal tampoco se da entre los cultores de los Upanishads, en Buda o Confucio, ya que eran sabidurías que se juxtaponían, sin negar ni diferenciarse autónomamente, a los mitos o teologías —no podían secularizarse formalmente—. La secularización completa será «moderna», pero el inicio de la diferencia es fruto de la «Ilustración» de la filosofía árabe desde el siglo IX d.C.

[25] Al-Gazzali¹⁴⁰, en cambio, niega la filosofía como uso autónomo de la razón y afirma dogmáticamente una teología revelada exclusiva. Nace así el pensamiento irracionalista, ortodoxo y fundamentalista.

Nos agradecería extendernos sobre el tema del mundo musulmán, para refutar las razones de los que opinan que la Modernidad es fruto de un proceso exclusivamente «interno» de la Europa medieval, pero sobrepasaríamos los límites que nos hemos impuesto en esta obra de síntesis ética.

En una exposición no-eurocéntrica deberíamos aquí dar lugar para la descripción del mundo *chino* (que será siempre el polo extremo oriental del sistema interregional, y que extenderá su influencia a Tailandia e Indochina, hasta la llegada de los mongoles en 1211), el *hindú*

(nació en Kufa, Siria; murió en el 873 d.C./260 H., es decir, 402 años antes que Tomás de Aquino), usó textos filosóficos que cristianos sirios habían traducido del griego¹³⁴. Se trata de una auténtica «Ilustración» filosófica árabe, que se desarrolla desde el nombrado Al-Kindi, pasando entre muchos otros por Al-Farabi¹³⁵, Ibn-Sina¹³⁶, y culminando con Ibn-Rusd¹³⁷. Todo ellos defienden los derechos de la razón ante la fe. Opinamos que con ellos nace propiamente lo que hoy llamamos secularizadamente «filosofía»; antes, fue históricamente una «sabiduría racional» *con intención teológica* (tanto entre los griegos como en los Padres de la Iglesia bizantina)¹³⁸. Los cristianos, desde el siglo II, se oponían a los filósofos griegos como teólogos (cristianos) ante teólogos (griegos). Por ello, hemos visto, Taciano puede denominarse: «filósofo bárbaro»; es decir, «amante de la sabiduría (teólogo) no-griego». Las disputas sobre la resurrección o la inmortalidad del alma, la eternidad o creación del cosmos, la necesidad o la libertad, etc., son controversias entre dos «teologías», a partir de los recursos de los mundos de la vida cotidiana en confrontación.

[24] Opinamos que sólo con los musulmanes, que pudieron conocer ambos discursos previos (el de los griegos, los judíos y el de los helenistas cristianos), y gracias a la precisión y rigor *formal* que permite el *Organon* de Aristóteles (que poco tiene que ver con las *teologías* neoplatónicas), percibieron *por primera vez* la autonomía de un horizonte *formal filosófico* propiamente racional (la lógica y las categorías metafísicas *aristotélicas*, no tanto la platónica) con respecto a el *Corán*, tenido por los creyentes por *material* y positivamente revelado. Así nace el *kalam* propiamente dicho, o el uso de la filosofía como método hermenéutico en el desarrollo de un discurso racional construido desde el texto «revelado», y, al mismo tiempo, como cultivo autónomo de una filosofía secularizada en cuanto tal¹³⁹.

Esta distinción explícita y formal tampoco se da entre los cultores de los Upanishads, en Buda o Confucio, ya que eran sabidurías que se juxtaponían, sin negar ni diferenciarse autónomamente, a los mitos o teologías —no podían secularizarse formalmente—. La secularización completa será «moderna», pero el inicio de la diferencia es fruto de la «Ilustración» de la filosofía árabe desde el siglo IX d.C.

[25] Al-Gazzali¹⁴⁰, en cambio, niega la filosofía como uso autónomo de la razón y afirma dogmáticamente una teología revelada exclusiva. Nace así el pensamiento irracionalista, ortodoxo y fundamentalista.

Nos agradecería extendernos sobre el tema del mundo musulmán, para refutar las razones de los que opinan que la Modernidad es fruto de un proceso exclusivamente «interno» de la Europa medieval, pero sobrepasaríamos los límites que nos hemos impuesto en esta obra de síntesis ética.

En una exposición no-eurocéntrica deberíamos aquí dar lugar para la descripción del mundo *chino* (que será siempre el polo extremo oriental del sistema interregional, y que extenderá su influencia a Tailandia e Indochina, hasta la llegada de los mongoles en 1211), el *hindú*

(con los Gupa hasta el 525 d.C.; en el 1206 d.C. se funda el sultanato musulmán de Delhi, que pasa a manos del Gran Mogol en 1526), el de *Malaca* (ocupada por musulmanes en 1420) hasta las *Filipinas* (donde igualmente llegarán los musulmanes a Mindanao en el siglo xv). Además, por el suroeste del sistema interregional, habría que incluir el África sud-sahariana (desde el Este, con los puertos de Mogadiscio o Mombasa, o los reinos de Monomotapa al Sur o Abisinia al Norte, pasando por la sabana hacia el Occidente, hasta los reinos de Mali, Songai o Ghana, y bajando por la costa occidental hasta Zaire).

[26] Por su parte, la llamada «Europa medieval», en una interpretación «desde dentro» (provinciana o eurocéntrica), habría caído en un tiempo «intermedio» (medio-evo), entre la decadencia del Imperio romano y la Modernidad. En cambio, si consideramos esta época desde su relación con el sistema interregional asiático-afro-mediterráneo, podremos observar que: a) En un primer momento, Europa continental-germana estaba conectada al Mediterráneo y formaba parte del Imperio romano occidental. b) En un segundo momento, por la expansión árabe en el siglo vii, la Europa continental latino-germana pierde contacto con el Mediterráneo oriental, y por ello con el sistema interregional. Con la decadencia del mundo latino se da simultáneamente el origen del Sacro Imperio Germánico (en el 800 d.C. Carlomagno es consagrado emperador). Esto es percibido «desde dentro» de Europa como una época de aislamiento y de separatismo feudal. Es esencial considerar que dicho feudalismo «hacia adentro» es fruto de la ruptura de la conexión «hacia afuera», a través del Mediterráneo oriental (ahora en manos musulmanas). Es la Europa germana que madura, protegida de la expansión musulmana por el Imperio bizantino. c) El tercer momento, corresponde al intento de reconexión con el sistema interregional, y esto explica las Cruzadas (1095-1291), que tiene como efecto la reincorporación de Europa continental al Mediterráneo (es el inicio del fin de la Edad Media, pero todavía no el comienzo de la Modernidad, como veremos) por medio de las ciudades-estado italianas, tales como Venecia, Amalfi, Nápoles, Pisa, Génova. Estamos en el siglo xiii, el tiempo clásico de la filosofía escolástica en París, Oxford, Bolonia, Praga o Salamanca. Desde la toma de los turcos de Constantinopla en 1453, muchos pensadores griegos emigran a Italia, lo que produce el fenómeno del Renacimiento intelectual heleanista italiano.

La Europa latino-germánica no ha dejado por ello de ser una cultura secundaria, regional y periférica del mundo musulmán, ya que aún en el 1532 los turcos están todavía junto a los muros de Viena. Nada *desde dentro de ella misma* hace presagiar una nueva edad ni ningún esplendor futuro. En nada es superior al mundo musulmán¹⁴¹; muy por el contrario, guarda una acomplexada posición de inferioridad, aislada, verdadero «*Finis terrae*» (en el extremo occidental del continente asiático-afro-europeo), con total desventaja comercial con respecto a las áreas «centrales» musulmanas del estadio III del sistema interregional¹⁴².

NOTAS

1. Véase Schelkshorn, 1992, 57-64.
2. Desde ya debemos aclarar los términos de «ético» y «moral», que en los últimos tiempos han cobrado nuevamente variaciones semánticas. En mis obras anteriores a ésta (Dussel, 1973a) «moral» significaba una determinación de la praxis (en la Totalidad como «eticidad», o en vista del proyecto de liberación), mientras que «ético» indicaba el nivel trascendental-crítico (del mismo proyecto ontológico discernido desde la exterioridad del Otro). Véase ahora en *Apéndice 1* la *Tesis 4* [404].
3. Véase el *capítulo 4*.
4. Los niveles 5 y 6 de Kohlberg (1981 y 1985), el comentario de Habermas (1983, 135), o el intento de Apel de una moral «postconvencional» (Apel, 1988), son «convencionalmente» europeos, en un sistema del capitalismo «tardío», modernos en su crisis terminal, contractualistas en parte, parcialmente «eurocéntricos», y, por último, liberales o social-demócratas. Es decir, momentos que serían imposibles sin el condicionamiento «material» de su propia cultura. En esto tiene parcialmente sentido la propuesta Charles Taylor.
5. Véase la *Tesis 2*.
6. Véase la *Tesis 5*.
7. Véase p.e. Taylor, 1989, 115 ss.; MacIntyre, 1966, etc.
8. Considérese con cuidado la diferencia entre «universalidad» *ética* y *moral* (véase al final las *Tesis 4 a y b*), y la «criticidad» alcanzada (indicada en *Tesis 2* y *Tesis 4, e y f*).
9. Las «eticidades» originarias del continente americano se conectarán sólo a finales del siglo xv. Este lugar es bueno para indicar que no afirmamos con esto una posición substancialista «difusionista» (Blaut, 1993, 11 ss.) —que propone «centros» desde donde se originan las culturas— o, el otro extremo, el de una independencia absoluta de originación cultural. Nuestra tesis es intermedia: hay creación autónoma (especialmente en las culturas amerindias, de origen paleolítico asiático y con influencias polinésicas recientes), pero al mismo tiempo conexión (en los «sistemas» interregionales asiático-afro-mediterráneo). Antes de la conexión de América al sistema indicado no hubo «centro» creador de cultura, sino un «centro» de conexión (que se situará desde la expansión de Alejandro Magno en el norte de Persia o la Mesopotamia). La primera «periferia» propiamente dicha en la historia mundial será América Latina desde finales del siglo xv.
10. El «centro» es sólo zona de contacto en los estadios II y III, y propiamente «centro» de una periferia en el IV.
11. La letra mayúscula entre paréntesis (A, C o H) significa que la ciudad también ha pertenecido en algún momento a otro *ethos* o cultura (p.e. Alejandría [A.4], Seleukeia [F.48] o Venecia [G.59] son también de cultura griega: «E»; Alepo [A.12] o Samarkanda [F.49] son musulmanas: «H»).
12. Para una bibliografía general véase Dussel, 1966, v-vii; Dussel, 1983, 103-212; Cambridge, 1970; Berr, 1955; Brenner, 1983; Kern, 1952; Mann, G., 1961; Frank, 1992c; Franke, 1965; Toynbee, 1934; Weber, A., 1963; etc.
13. Véase *Tesis 4, e*, y § 5.2 [292]. En el mundo egipcio, mesopotámico o senita circundante, las categorías de «alteridad» o «exterioridad» (*capítulo 4*) comenzaron a gestarse *materialmente*. Será necesario ahora (es al menos el intento de Emmanuel Lévinas y el de la Ética de la Liberación) *formalizarlas* filosóficamente. Es decir, una categoría propiamente «ético-crítica» (en el ya indicado *nivel e* de la *Tesis 4*) puede estar «aplicándose» de hecho en una «eticidad» (aplicación *material*, la llamaré), pero no haberse constituido todavía como categoría filosófica *formal*.
14. Véase Dussel, 1969 (donde traté hace años la cuestión abordada en este parágrafo); Dussel, 1983, 113-122 y 1966, §§ 14-15. Además, Armour, 1986; Sources Orientales, 1961, 15-141.
15. Hay tres posibles modelos de una historia de la filosofía (y de la ética): a) el «modelo ario-romántico alemán, que parte de los griegos y se ha impuesto en todas las historias de la filosofía contemporáneas; b) el «modelo antiguo», que piensa que la filosofía se inicia con los egipcios africanos (así opinaban Herodoto, Platón o Aristóteles, como veremos); c) el que nosotros adoptaremos como un «modelo mundial», que da importancia al Egipto y al Medio Oriente, para abordar materiales históricos nuevos contra la tesis «helenocéntrica», punto de partida del «eurocentrismo» moderno, que es el objeto principal de nuestra crítica actual.
16. Considérese la sugerente propuesta de André Gunder Frank sobre la antigüedad de 5.000 años del «World System» (Frank, 1992a, b, c). Por mi parte, he partido desde mis primeros trabajos de una hipótesis semejante y por otras razones (Dussel, 1966, §§ 14 ss.) hablaré de un «sistema interregional» (y esto es una corrección fundamental a la denominación de Frank, porque él confunde «siste-

ma-mundo» [que sólo aparece en 1492] con «sistema interregional», que es el que tiene 5000 años). El «sistema-mundo» no tiene 5.000 años, sino sólo 500. Véase igualmente Blaut, 1992, con excelente bibliografía en su trabajo y en los de A. Gunder Frank, S. Amin (véase Amin, 1974 y 1989) y otros.

17. Diop, 1974. Considérense las obras de James, G., 1954 y Bernal, 1991, t. 1; además, Masolo, 1994, 21 ss.; Harding, 1990, y Gray, 1989. Véase la obra de Mary Lefkowitz, crítica de la obra de M. Bernal.

18. El «desierto» será la primera categoría metafórica *material* que indicará la «exterioridad» como tal (véase Tesis 7): es el «lugar» por excelencia del «fuera» del mundo civilizado, es lo bárbaro, salvaje, extraño; pero también lo sagrado, lo digno por excelencia.

19. Cornevin, 1964, 33.

20. Téngase en cuenta que estamos hablando de unos 3.200 a.C., es decir, de unos 27 siglos antes de Sócrates, Platón o Aristóteles. ¡Transcurrirá más tiempo de este origen egipcio de las primeras «racionalizaciones» post-míticas, cuasi-filosóficas de los egipcios, del que transcurrirá posteriormente desde Sócrates hasta nosotros (sólo 24 siglos)!

21. El «negro (*kmt*)», como ya hemos indicado, indica el civilizado; el «rojo (*desret*)» indica lo primitivo, lo bárbaro, los habitantes del Mediterráneo, la raza llamada hoy «blanca» (Harding, 1990, 45 ss.).

22. Véanse Boylan, 1922; Bleeker, 1973; Festugière, 1944.

23. Véanse Breasted, 1901; Sethe, 1928; Sandman, 1946. Egi-pto o Co-pto significa «los adoradores de Ptah» (Egi-ptah o Co-ptah). Véase *Apéndice II* sobre la ciudad de Saïs [405].

24. Sobre el origen egipcio de la filosofía, véase Bernal, 1991, t. 1; James, 1954.

25. Este Thot, Hermes para los helenistas, será la Palabra o el Verbo de Dios, la Sabiduría creada antes de todos los siglos del *Libro de la Sabiduría* entre los hebreos, la Palabra (*dabar*) creadora de Yahvé, el Verbo del *Evangelio* de Juan, pero igualmente el *lógos* de los futuros filósofos griegos. Es decir, Thot tendrá un desarrollo «ético-práctico» en el pensamiento semita y *theoretikós* en la tradición helénica. Además, Thot crea todo el universo por medio de *cuatro* parejas de dioses (la *ogdóada*), así como en la sabiduría tolteca de México los *cuatro* Tezcatlipocas («espejos ahumados» contrario al «espejo transparente»: *Tezcatlanextia*) eran la mediación de la «dualidad (*ometeotl*)» originaria (lo «divino») y lo «temporal (*tlalticpac*)». Las reflexiones de los presocráticos están ya presentes en la sabiduría egipcia.

26. *Fedro* 274 d.

27. Herodoto reconoce que «el nombre de casi todos los dioses de Grecia vienen de Egipto» (*Historia*, II, 50; Herodoto, 1954, 150; 169). Es sabido que la diosa *Nēith* de la ciudad Saïs egipcia es la diosa Atena de Atenas: «El templo de Atenas fue fundado por la hija de Danao, que tocó la isla [de Rodas] durante el viaje de los hijos de Egipto» (Herodoto, *ibid.*, II, 182; 201).

28. Los egipcios efectuaron una primera «racionalización» del mundo mítico por medio de una filosofía numérica (como la *kabbala* después o los quechuas y aymaras en el Imperio inca): se piensa lo mítico-cotidiano desde «números» significativos. Con Sócrates comienza otro tipo de racionalización, que pudiéramos llamar el de la lingüística-semántica del concepto, que será definitivamente formalizada en el *Organon* de Aristóteles, por vez primera.

29. *Metafísica* I, 1; 981 b 22-26.

30. Armour, 1986, 162.

31. Véase la Tesis 6, a.

32. La fórmula de dicha resurrección era, entre otras, la siguiente: «¡Que sean dadas las órdenes en mi favor al séquito de Re [el Sol] durante el crepúsculo! Ello porque el Osiris N. [manera de permitir al muerto empírico poner su nombre propio y único en ese lugar], que soy yo, revive tras la muerte, como Re, cada día [exactamente la misma creencia de los aztecas con respecto a Huitzilopochtli]. Y si, en verdad, Re renace de la víspera, el Osiris N. [que soy yo] renace también. Todos los dioses se regocijan porque el Osiris N. renace» (*Libro de los muertos*, cap. 3; 1989, 14). Ese renacer se denominaba «salir al día y vivir tras la muerte» (título del cap. 2 del mismo *Libro*).

33. La *néfesh* hebrea es un principio semejante, que no puede confundirse con la *psykhé* griega (Dussel, 1969, 22 ss.). Sobre el tema, Faulkner, 1986; Otto, 1966.

34. *Libro de los muertos*, cap. 125 (1989, 202-210). Este capítulo 125 es una de los textos éticos más venerables de la historia de la humanidad en su conjunto. Véase Drioton, 1922. Encontramos ya un conjunto de categorías *materiales* (véase Tesis 6 a) ético-críticas de la mayor importancia.

35. La existencia interpretada como «ante un tribunal» que debe declarar al ser humano como «justo» (como «justificado»: *mda-kheru*) abre todo el campo del descubrimiento de un sujeto ético individual autorresponsable. Véase Sources Orientales, 1961, 24.

36. Budge, 1911. Osiris es la divinidad, el mito racionalizado sobre el que se desarrollará una ética crítica de la corporalidad carnal.
37. El concepto de *basar* en hebreo indica la totalidad del sujeto ético y de ninguna manera sólo el «cuerpo» (*soma* en griego, como veremos). Nos encontramos en un nivel altamente creador de categorías *materiales* ético-críticas (Dussel, 1974).
38. Estas categorías *materiales* y principios ético-críticos estarán presentes, después de más de diez siglos, en el pensamiento crítico de Israel (*Isaías* 58, 7), y, después de cerca de veinte siglos, en el pensamiento cristiano primitivo (*Mateo* 23, 35-44). Estos textos ético-míticos nada tienen intrínsecamente de teológicos para la consideración del filósofo. Son componentes de una «eticidad» histórica y nada más. De todas maneras, serán componentes de la que posteriormente será llamada eticidad del mundo musulmán y de Europa (véase § 0.4), con sacralizaciones, secularizaciones y concepciones dualistas, pero, al final, como las últimas «referencias» del mundo de la vida (*sources* diría Charles Taylor). Véase Apéndice II [405].
39. Véase Mellaart, 1967, donde se lee que el nivel X de la ciudad Catal Hüyük (cerca de Kon-yacral Turquía) puede datarse hasta el 6.385 a.C.
40. Lara Peinado, 1994, 11 ss. Quizá el primer texto que se tenga acerca de la justicia con referencia a las víctimas es el siguiente: «El liberó y condonó las deudas de las familias endeudadas [...] Prometió solemnemente a Ningirsu que nunca subyugaría al huérfano y la viuda al poderoso» (Ley 27 de las Reformas de *Urukagina*, op. cit., 24-25).
41. Véase Klengel, 1977; Branger, 1949.
42. *Código de Hammurabi*, prólogo, 1986, 3. Nuevamente podremos descubrir ya categorías ético-críticas de la mayor radicalidad.
43. Siglos después serán usadas estas categorías y principios éticos en Israel (p.e. *Isaías* 1, 23: «No defienden al huérfano, no se encargan de la causa de la viuda»; o en *Deuteronomio* 10, 18-19: «Hace justicia al huérfano [...] dándole pan y vestido; ama al inmigrante [...]»). La «exterioridad» de la viuda, del huérfano, del pobre, y en especial *del extranjero, del inmigrante*, como las exigencias éticas de la hospitalidad del desierto lo mandaban, es fundamental en estas eticidades.
44. *Ibid.*, 42. Como de cada compra y venta se dejaba constancia en un documento (escrito en tablillas de las cuales se han encontrado por millares en los archivos descubiertos en el desierto), la viuda, p.e., podía heredar de su esposo y no, como antes, simplemente ser despojada por la fuerza de los bienes de su ex-esposo; lo mismo el hijo de su padre, etc.
45. *Ibid.*, 43. De esta manera el «oprimido afectado», que no sabía leer, tomaba conocimiento de sus derechos escritos (el estar «escrita» daba un sentido público a la norma) en la estela de piedra esculpida en la entrada de cada ciudad del imperio. Se trata de un grado impresionante de «racionalización» de la eticidad: «Para hacer justicia al oprimido he escrito mis preciosas palabras en mi estela» (*ibid.*).
46. Gottwald, 1981, 389 ss.
47. Es otra categoría metafórica *material*: «el Egipto» significa el «sistema» que subsume a la «víctima» y lo «aliena» con injustos «trabajos». Todas estas son categorías que pueden formalizarse filosóficamente (y que lo hace una Ética de la Liberación).
48. 1 *Samuel*, 13, 3.
49. Estamos entonces indicando que el *Éxodo*, libro para nosotros aquí narrativo, de contenido de eticidad, a ser tratado filosóficamente, es ya una «racionalización» de lo que llamaríamos el *modelo teórico de dominador/oprimido* como punto de partida de un *proceso de liberación*. El pueblo de Israel, los cristianos y musulmanes, releerán (esta lectura permite al texto volver a cumplir su función histórica; lo que Ricoeur llamaría «le travail du texte») estos textos narrativos como «esquema» práctico y norma ética de acción: «Yo te saqué de Egipto, de la esclavitud» (*Deuteronomio* 5, 6); «Ustedes son testigos de todo lo que [...] se hizo en Egipto contra el Faraón [...]» (*ibid.* 29, 1).
50. El concepto «trabajo» (*ʿabodáh*) en hebreo tiene un significado técnico (relación personal-natural) y ético (trabajador, servidor, esclavo). Es un concepto ético-económico central en una Ética de la Liberación, ya que incluye la «carnalidad» y la «economía».
51. *Éxodo* 1, 13-14.
52. No olvidar la Tesis I.
53. Dussel, 1966, §§ 18-20; Id., 1983, 123-156; Id., 1993, caps. 6-8.
54. Véase Dussel, 1966, § 16, 120 ss.: «El Indo pre-ario».
55. Dussel, 1966, § 19, 122 ss.
56. Alfred Weber, 1963, pretende exponer una historia mundial de las culturas sin hacer ninguna referencia a las altas culturas neolíticas amerindias. Por ello, junto a sus cuatro grandes «colum-

nas» culturales afro-asiáticas (Egipto, Mesopotamia, India y China) hemos agregado al menos dos: la Mesoamérica azteca-maya y el Perú de los incas.

57. Darcy Ribeiro escribe: «En la fijación del paradigma de estados rurales artesanales tuvimos en mente [...] las ciudades estados que inauguran la vida plenamente urbana, basadas en la agricultura de regadío y en sistemas socio-económicos colectivistas, antes del 4000 a.C. en la Mesopotamia (Haf), entre 4000 a 3000 a.C. en Egipto (Menfis, Tebas); en la India (Mohenjo-Daro) hacia el 2800 a.C.; antes del 2000 a.C. en la China (Yang-Shao, Hsia); y mucho más tarde [...] en el Altiplano Andino (Salinar y Galinazo, 700 a.C., y Mochica, 200 d.C.); en Colombia (Chibcha, 1000 d.C.)» (Ribeiro, 1970, 61). Olvida aquí Ribeiro el mundo mesoamericano azteca-maya. Por ejemplo, el conjunto Zactenco-Copilco, junto al lago Tezcoco (suburbio de la ciudad de México), florece en el 2000 a.C.; pero sus épocas clásicas deben situarse del 300 al 900 d.C. para el área yucatan-azteca (Teotihuacán III florece en el 700 d.C.), y para el Tiahuanaco del Titicaca boliviano del 400 al 800 d.C.

58. De todas maneras, nos recuerda el segundo principio taoísta: «Esa esencia [el *tao*] poseía dos determinaciones immanentes: el *yinn* concentración y el *yang* expansión, que se exteriorizaron un día en las formas sensibles del cielo (*yang*) y de la tierra (*yinn*)» (Lao-Tsé, *Tao-Te King*, libro I, cap. 1, comentario; Weger, 1950, 18).

59. Nombre de los «filósofos» aztecas (León Portilla, 1979, 63-82).

60. «Dualidad divina» (*ibid.*, 154-178). Otra representación: *Quetzal*- (plumas bellísimas: divinas) *coatl* (el «gemelo» o serpiente). Es decir, es otra denominación de la «dualidad divina», ahora simbólica, del concepto abstracto no-simbólico de *omeoteotl* (la «dualidad» en cuanto tal).

61. Todo se organiza con simetría dual, el alto (*Hanan*) y bajo (*Huitl*) Cuzco, las «cuatro partes» (de dos en dos) del imperio: «Todo lo que pertenece a la izquierda, se vincula con lo masculino, como ser el sol, o Imaymana Virachocha, y todo lo que es de la derecha a lo femenino, como la luna o Tocopu Virachocha» (Kusch, 1970, 196-211).

62. Véase Krickeberg, 1961.

63. Véase López Austin, 1990, 68.

64. Esto tanto entre los aztecas como entre los mayas o los incas (con variantes menores). Los «cuatro» anteriores mundos en el tiempo no fueron habitados por los humanos en cuanto tales.

65. Para los aztecas el «espacio humano» o terrestre comprendía cuatro niveles (debajo de las aguas, la tierra, hasta la luna y hasta el sol). Sobre los cuatro niveles humanos había todavía hacia arriba nueve cielos (astronómicos-míticos). Por debajo de las aguas había nueve inframundos (López Austin, 1990, 55-90).

66. La hermenéutica de los sueños, desde los pueblos de Alaska hasta los patagónicos, es una práctica universal en América. Entre los aztecas alcanza un grado de racionalización muy alto, se trata el tema en el «Libro de los sueños (*temicmatl*)», donde se codificaban los muy diversos tipos de sueños y se les asignaba un contenido universal.

67. Véase el tema de «la negación de una máxima no generalizable» (Wellmer, 1986).

68. *Códice Florentino*, libro III, p. 67 (cit. León Portilla, 1979, 230).

69. Literalmente: «La antigua regla de vida».

70. *Macehualli*: el ser humano en náhuatl, merecido por Quetzalcóatl (León Portilla, 1979, 384).

71. Se trata del «sistema interregional» II. Hemos estudiado la cuestión en detalle en otros lugares (Dussel, 1966, §§ 25-30; *Id.*, 1975; *Id.*, 1974a, 105-137; *Id.*, 1973b, 21-44; *Id.*, 1983, 157-162), por lo que no nos extenderemos aquí. Al hablar de «indoeuropeo» queremos indicar más un mero horizonte de contactos geográficos, principalmente comerciales (y religioso-ritual), que producen contaminación lingüística (hay raíces comunes de muchas palabras en diversas lenguas), que referimos propiamente a una «lengua indoeuropea», una cultura, y ciertamente no a una raza o a una civilización propiamente dichas. Se trata del fenómeno de la constitución de lo que hemos llamado el «sistema interregional» II (véase *Esquema 0.1*). La China (y por lo tanto el taoísmo o el confucianismo) recibió también su influencia, pero no forma parte estricta de dicho tipo cultural.

72. Véase la *Tesis 6.b*.

73. Hambly, 1966; Beckwith, 1987; Krader, 1963; Stein, 1974. Considérese en el *Esquema 0.3* el ámbito (I).

74. El primero de ellos recibió en las diferentes lenguas igual denominación: *Deipátros* entre los ilirios, *Zeus pater* entre los griegos, *Jupiter (Diéspiter)* entre los romanos, *Dyaus pitah* en sánscrito. Un ser celeste y divino «padre» del «día» (*dyám* en védico, *diem* en acusativo latino), de la luz, el «ser» como *tò fós* para los griegos (Rénou, 1947, 315; Havers, 1960).

75. Véase Frank, 1992.

76. En la maduración de este «sistema interregional», Karl Jaspers (Jaspers, 1963, p. 15 ss) nos propone la existencia de una «Edad Eje» (*Achsenzeit*). Entre los siglos VII a III a.C. encontramos a Confucio y Lao-Tsé en China, los Upanishads y Buda en la India, Zaratustra en el Irán, los presocráticos en la Hélade, e igualmente (aunque pertenecen a otra cosmovisión) los profetas de Israel. En cierta manera, hasta la actualidad, se habrían constituido allí los núcleos ético-racionales originarios: «La época mítica había terminado, y con ella su tranquila placidez y su ingenuidad» (*ibid.*, 21).

77. En la filosofía actual de la India se habla de una «brahmanización» de la cosmovisión antigua. Es decir, algunos quieren hacer pasar la interpretación brahmánica como la única propia de la India. En efecto, había muchas otras visiones y filosofías en la antigüedad de la India y el Sudeste asiático; escuelas materialistas, ateas, escépticas, críticas. Aquí sólo recordaremos la corriente «dominante». Esto vale también para el budismo, maniqueísmo, etc.

78. Véase Dussel, 1974, 61 ss; Prüm, 1960.

79. *Enéada* V, 4, 1 (Plotino, 1924, V, 79-80).

80. Fragmento B 50 (Diels, 1964, I, 161).

81. Véase König, 1959, II, 581.

82. X, 129 (Rénou, 1936, 125).

83. *Chândoya-Upanishad* 3, 14 (cit. Regamey, 1961, 116).

84. Libro I, cap. 1 (Wieger, 1950, 18).

85. *Enéada* VI, 6, 1.

86. *Ibid.*, I, 8, 4. «La materia es la causa de la debilidad del alma y también de su disposición viciosa. Ella es el mal, o, mejor, el mal original» (*ibid.*, I, 8, 14). Éste será el tema del «pecado original» en Agustín y Lutero posteriormente, ajeno a la tradición semita.

87. Fragmento B 62 (Diels, 1964, I, 164).

88. Fragmento 77 (Diels, I, 168).

89. *Timeo* 34 c.

90. *Fedro* 245 d.

91. *Fedón* 78 b-d.

92. *República* X, 611 b.

93. *Fedro* 246 c; 248 a-c.

94. *Timeo* 41 b y ss.

95. 2, 18-20 (1957, 21).

96. Cita de Jaspers, 1993, 146. El «yo» singular como aspiración a ser uno mismo es el origen del sufrimiento. Eliminar el sufrimiento supone eliminar el «yo», el querer, el amar. El *nirvana* es el «retorno» al Uno, a la Identidad desde la «diferencia» negada. El cuerpo es «materia grosera» (*kāmadharu*) para Buda; el alma (en su momento consciente: *viñāna*) es eterna (Regamey, 1961b, 237).

97. Bar-Könaï, *Fihrist*, Fragmento de Turfán, S 9 (cit. Puech, 1959, 497).

98. Lo empírico, corporal o apetitivo será para Kant lo «patológico», ya que el ser humano pertenece a «dos mundos»: el de los espíritus y al de las almas con cuerpos. Este «dualismo» está a la base de los «formalismos» racionalistas universalistas extremos del presente; ignorancia de la corporalidad y por ello de la económica (véanse más abajo los capítulos 1 y 2).

99. *Enéada* IV, 8, 4.

100. *Ibid.*, II, 9, 6.

101. *Ética* a Nicómaco X, 6-9; 1176 a-1181 b.

102. Véase Diógenes Laercio, 1968, 112.

103. «¡Oh, Kauteya! Todo lo existente vuelve a mí a través de un ciclo, y de nuevo doy existencia a los seres al comenzar el ciclo siguiente. Yo produzco la multiplicidad de existentes partiendo de mi propia naturaleza, y todo está sujeto absolutamente a ella» (*Bhagavad-Gita*, 9, 7-8; 1957, 62).

104. Entre esas «cosas» se encuentran los dominados, explotados, pobres, excluidos, mujeres, razas discriminadas, etc., para los que esta eticidad del «alma» sin cuerpo valioso despreciará *necesariamente*.

105. *Enéada* II, 6, 5.

106. Véase Dussel, 1974b, 92-103.

107. *Ta-Hio*, 4-6 (Confucio, 1865, 155 a-b).

108. El budismo, como lo hemos indicado, dentro del horizonte dualista del mundo «indoeuropeo», significa, sin embargo, una verdadera rebelión de las castas pobres y dominadas del hinduismo. Su impacto ante el mundo taoísta-confuciano será del mismo tipo. Pero, opino, el budismo primitivo se transformó, y por ello no logró posteriormente superar el horizonte dualista, de desprecio de la corporalidad carnal, quizá por esta deformación posterior.

109. Dussel, 1966, §§ 33-36; Amin, 1989; Braudel, 1978; Copleston, 1964, bibl. en pp. 591-617.
110. Asoka había unificado en el 232 a.C. toda la península e impuesto el budismo. Quizá si el budismo igualitario se hubiera implantado en India, diferente hubiese sido la historia posterior de ese continente.
111. Recuérdesse el *Esquema 0.1*.
112. En ese punto se une el polo oriental (China), el Sur (India) y el occidental (Imperio persa y romano). Esta área se encuentra desde la ciudad de Bujara o Samarkanda al sur del Lago Aral, hasta el río Tarim (al norte de los Himalayas del Tibet), zona donde la «ruta de la seda» que viene de la China se divide: hacia el Sur en dirección a la India (atravesando el hindu-Kush), hacia el occidente en dirección a Antioquía, pasando por el Irán y la Mesopotamia. Véase en el *Esquema 0.2* la «ruta de la seda» (K).
113. Sobre este tema véase mi obra (Dussel, 1974, 33-104).
114. Maimónides, 1954, I, cap. 71, pp. 340-344.
115. El joven Max Weber indicó como un factor de la expansión cristiana su presencia ética en las *Sklavkasernen* (Weber, 1956, 14).
116. El texto hebreo de la *Escrituras* de los judíos es traducido en griego por una comunidad hebrea de Elefantina (cerca de la primera catarata del Nilo, en pleno Egipto «negro», bantú, del Sur), en la versión de los Setenta.
117. Mateo 25, 35-36. Véase al final el *Apéndice II* [405].
118. *Praxis de los Apóstoles* 2, 42-46.
119. Véase Bloch, 1959. La expresión de Marx «[...] a cada cual según sus necesidades» (*Kritik des Gothaer Programms*, en Marx, 1956, XIX, 21) retoma la expresión textualmente. Considérese el § 5.4 de esta *Ética*.
120. Cap. 93, 6-10. Estos textos son de la primera época de Mahoma, cuando criticaba a los ricos mercaderes de La Meca (enriquecidos gracias al comercio entre la región persa y la egipcia del Imperio bizantino), y que olvidaban a los pobres de sus tribus. La ética tradicional exigía repartir los bienes, pero la sociedad urbanizada no quería ya cumplir los preceptos tradicionales. Es por esto que el profeta fue expulsado y debió «huir» (*hégira*) hacia Medina (donde implantó un sistema de economía igualitaria sin atenuantes). El Islam nació como una lucha de liberación y justicia en favor de los pobres y excluidos.
121. Taciano, 1954, I, 572.
122. Es interesante anotar que «estar dispuesto al examen» de lo expresado es, exactamente, la «pretensión de validez» o el intentar alcanzar el consenso intersubjetivo en la cultura hegemónica (Habermas, 1984, sobre «Teorías de la verdad»), cuestiones que trataremos especialmente en los §§ 3.1-3.2.
123. Taciano, *op. cit.*, 31-42; 615-628.
124. Justino, 1954, 5-6; 310-312. Taciano todavía repite: Si «dicen que no hay resurrección de los muertos, sino que en el momento de morir son sus almas recibidas en el cielo, no los tengan por cristianos» (*ibid.*, 80; 446). Escribe también Taciano: «No es, oh griegos, nuestra alma inmortal por sí misma, sino mortal [...] Muere en efecto y se disuelve con el cuerpo [...] pero resucita con el cuerpo en la consumación del tiempo» (Taciano, 1954, 13; 590). Véase toda la problemática posterior en mi obra (Dussel, 1974, 73 ss.).
125. Cuando Hegel expresa que el «Espíritu germánico» es la plena realización del «principio cristiano» (*das christliche Prinzip*)» (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en Hegel, 1971, XII, 413-414), pareciera no tener conciencia de que ese «principio cristiano» es afro-asiático (del mundo egipcio-mesopotámico del Medio Oriente), y que no tiene nada de germano o «ario», nada de europeo u «occidental». El «Espíritu germánico» sería entonces «oriental», africano o asiático.
126. Si se recuerda que en el 529 d.C. se cierra la última escuela filosófica precristiana de Atenas, y en 643 d.C. la de Alejandría, debemos tomar conciencia que la Escuela de Constantinopla será el centro intelectual más importante de su tiempo —cuatro siglos antes que la de Bujara o la de Bagdad, islámicas, y ocho siglos antes que la del París europeo.
127. Véase Rondot, 1963; Rahman, 1979; Gardet, 1948 y 1967; Schacht, 1974; Dussel, 1969; Massignon, 1922; Endress, 1982; Hodgson, 1974; Lombard, 1975.
128. Los siglos venideros recordarán a los bárbaros del siglo XX, que lanzaron 100.000 toneladas de bombas en tan memorable región.
129. Braudel, 1978, 65.
130. Los «molinos de viento» de La Mancha, contra los que luchó el Quijote, vienen del mundo musulmán y no de los Países Bajos, evidentemente. Es decir, del horizonte cultural más «desarrollado» técnicamente.

131. En Braudel, 1978, 75.
132. El *islam* (sumisión perfecta) piensa que el ser humano ha realizado una «alianza» (*mithaq*) con Alá. En la historia hay que renovar con conciencia (*shahada*) esa alianza, para pertenecer a la «comunidad» (*umma*) (véase este aspecto en Dussel, 1969, 64-73: «Intersubjetividad en el Islam»). El *dar al-Islam* (la «casa de los creyentes») se opone al *dar al-Harb* (la «casa de la guerra»), los infieles, bárbaros, los que pueden integrarse al *dar al-Salt* («casa de la reconciliación»). El «esclavo» (*‘abd*) se transforma en «creyente» (*mu‘min*) cuando está bajo la «señoría» (*rububiyya*) de Alá. Más que una «ley natural» hay una voluntad instantánea permanente de Alá (como para Duns Scoto entre los cristianos): «La ley de Alá es la misma que era. Sus decretos son inmutables» (Corán 48, 23). Las disputas más vehementes se efectuarán en torno a la libertad humana: los *mu‘tazilíes* la afirman, los asaritas (posición de Al-Asari, que murió en el 935 d.C./324 H.) la niegan.
133. Carra de Vaux, 1921; Gauthier, 1923; Munk, 1927.
134. En Edesa, Mesopotamia, Efrén de Nisibe en el 363 d.C. efectúa las primeras traducciones de Aristóteles en siríaco. Invitados por los Abasidas a Bagdad, los sirios cristianos tradujeron del griego y del siríaco a Aristóteles y a otros filósofos griegos al árabe. En el 832 d.C. se instala una escuela de traductores en Bagdad. Se traduce Platón, Aristóteles, Plotino, Proclo, etc.
135. Nació en Bagdad, donde existía la «Casa de la Ciencia» (una universidad) desde el siglo VIII; muere en el 950 d.C./339 H.), y afirmó decididamente la «ley natural» (*namous al-sabab*) contra los ortodoxos irracionales.
136. El gran Avicena nació en Bujara, al sur del Lago Aral, junto al río Oxo (al norte del actual Pakistán, lugar clave del «camino de la seda» hacia la China y no lejos de Samarkanda); murió en 1037 d.C./428 H.
137. El gran comentarista de Aristóteles, Averroes (nació en Córdoba, y murió en el 1198 d.C./595 H.), de quien Tomás de Aquino es un «continuador». Afirmó la eternidad del cosmos (Gauthier, 1909; Renan, 1861). Considérese alguno de sus comentarios a Aristóteles, por ejemplo *Sobre el alma* (Averroes, 1953), para comprender su trabajo ejemplar.
138. Jaeger (1952) ha mostrado bien que la filosofía (amor por la «sabiduría») de un Platón o Aristóteles, p.e., es *theologia* (no sólo por su contenido último, sino por su intención fundamental). «Las palabras *theólogos*, *theología*, *teologein*, *theologikós* fueron creadas por el lenguaje filosófico de Platón y Aristóteles [...] Desde entonces todo sistema de filosofía griega (con la sola excepción de la escéptica) culminó en una *teología*» (p. 10). La «filosofía primera» para Aristóteles es la «teología». Para el griego «sabio» y «teólogo» es lo mismo. Lo será también para un Plotino, sobre todo para un Proclo, y para el resto de los neoplatónicos.
139. Los griegos iniciaron formalmente la filosofía (véase la Tesis 5 c), pero los árabes *autonomizaron* la filosofía de la racionalidad *teológica* (confundida todavía con una «revelación positiva»).
140. Nace en Tus (algo al sur de Bujara) y muere en el 1111 d.C./505 H. (Smith, 1944).
141. Nos dice Blaut (1992, 2-3): «La Europa medieval no tenía mayor desarrollo o no había progresado más que el África o el Asia medievales».
142. No olvidar los esquemas 0.1 y 0.2, regiones H.

Sección 2

EL «SISTEMA-MUNDO»¹: EUROPA COMO «CENTRO» Y SU «PERIFERIA». MÁS ALLÁ DEL EUROCENTRISMO

[27] En esta sección, desde el horizonte histórico ya expuesto, debemos estudiar la cuestión de la Modernidad. En efecto, hay dos paradigmas de la Modernidad².

a) El primero, desde un horizonte eurocéntrico, propone que el fenómeno de la Modernidad es *exclusivamente* europeo; que se va desarrollando desde la Edad Media y se difunde posteriormente en todo el mundo³. Weber sitúa el «problema de la historia mundial» con la pregunta que se enuncia así:

¿Qué encadenamiento de circunstancias han conducido a que precisamente *en el suelo de Occidente*⁴ y sólo aquí, se produjeran fenómenos culturales que —al menos tal como *nosotros*⁵ *solemos representárnoslos*— estaban en una dirección evolutiva de significación y validez universales?⁶.

Europa habría tenido, según este paradigma, características excepcionales *internas*, que le permitieron superar esencialmente por su racionalidad a todas las otras culturas. Filosóficamente, nadie como Hegel expone esta tesis de la Modernidad:

El Espíritu Germánico es el Espíritu del Nuevo Mundo, cuyo fin es la realización de la Verdad absoluta (*der absoluten Wahrheit*), como autodeterminación (*Selbstbestimmung*) infinita de la libertad, que tiene por contenido *su propia forma absoluta (ihre absolute Form selbst)*⁷.

Lo que llama la atención es que el Espíritu de Europa (germánico) es la Verdad absoluta que se determina o se realiza por sí misma sin deber nada a nadie. Esta tesis, que llamaré el «paradigma eurocéntrico» (por oposición al «paradigma *mundial*»), es la que se ha impuesto no sólo en Europa o Estados Unidos, sino en todo el mundo intelectual también de la periferia mundial. Como hemos dicho, la división «pseudocientífica» de la historia en la Edad Antigua (como el antecedente),

Medioevo (época preparatoria) y Edad Moderna (Europa) es una organización ideológica y deformante de la historia. La filosofía, la ética, necesita romper con ese horizonte reductivo para poder abrir la reflexión al ámbito «mundial», planetario; éste es ya un problema ético de respeto a otras culturas. Éste ha sido el propósito de la *Sección 1*, que continuamos ahora.

La cronología tiene su geopolítica. La subjetividad moderna se desarrollaría espacialmente, según el «paradigma eurocéntrico», desde la Italia del Renacimiento a la Alemania de la Reforma y la Ilustración, hacia la Francia de la Revolución francesa⁸. Se trataría de la Europa central.

[28] b) El segundo paradigma, desde un horizonte mundial, concibe la Modernidad como la cultura del *centro* del «sistema-mundo»⁹, del *primer* «sistema-mundo» —por la incorporación de Amerindia¹⁰—, y como resultado de la gestión de dicha «centralidad». Es decir, la Modernidad europea no es un sistema *independiente* autopoietico, autorreferente, sino que es una «parte» del «sistema-mundo»: su *centro*. La Modernidad, entonces, es un fenómeno que se va mundializando; comienza por la constitución *simultánea* de España con referencia a su «periferia» (la primera de todas, propiamente hablando, Amerindia: el Caribe, México y el Perú). *Simultáneamente*, Europa (con una diacronía que tiene un antecedente pre-moderno: las ciudades italianas renacentistas y Portugal) irá *constituyéndose* en «centro» (con un poder super-hegemónico que de España pasa a Holanda, a Inglaterra y Francia...) sobre una «periferia» creciente (Amerindia, Brasil y las costas africanas de esclavos, Polonia en el siglo XVI¹¹; afianzamiento de Latinoamérica, Norte América, el Caribe, las costas de África y de Asia, y la Europa oriental en el siglo XVII¹²; el Imperio otomano, Rusia, algunos reinos de la India, Sudeste asiático y primera penetración en el África continental hasta la primera mitad del siglo XIX¹³). La Modernidad, entonces, sería para este paradigma mundial un fenómeno propio del «sistema» con «centro-periferia». Esta simple hipótesis cambia absolutamente el concepto de Modernidad, su origen, su desarrollo y su actual crisis; y, por ello, también el contenido de la Modernidad tardía o postmodernidad.

[29] Además, sostenemos una tesis condicionante de la anterior: la centralidad de Europa en el «sistema-mundo» no es fruto sólo de una superioridad interna acumulada en la Edad Media europea sobre las otras culturas, sino también el efecto del simple hecho del descubrimiento, conquista, colonización e integración (subsunción) de Amerindia (fundamentalmente), que le dará a Europa la *ventaja comparativa* determinante sobre el mundo otomano-musulmán, la India o la China. La Modernidad es el fruto de este acontecimiento y no su causa. Posteriormente, la «gestión» de la centralidad del «sistema-mundo» permitirá a Europa transformarse en algo así como la «conciencia reflexiva» (la filosofía moderna) de la historia mundial, y muchos valores, invenciones, descubrimientos, tecnologías, instituciones políticas, etc., que

se atribuye a sí misma como su producción exclusiva, son en realidad efecto del *desplazamiento* del antiguo centro del estadio III del sistema interregional hacia Europa (siguiendo la vía diacrónica del Renacimiento al Portugal como antecedente, hacia España, y después hacia Flandes, Inglaterra...). Aun el capitalismo es el fruto, y no la causa, de esta coyuntura de mundialización y centralidad europea en el «sistema-mundo». La experiencia humana de 4.500 años de relaciones políticas, económicas, tecnológicas, culturales del «sistema interregional», será ahora hegemonizada por Europa —que nunca había sido «centro», y que en sus mejores tiempos sólo llegó a ser «periferia»—. El deslizamiento se efectúa del Asia central hacia el Mediterráneo oriental, y de Italia, más precisamente de Génova, hacia el Atlántico. Con el antecedente de Portugal, se inicia propiamente con España, ante la imposibilidad de que la China intente siquiera llegar por el oriente (el Pacífico) a Europa, e integrar así a Amerindia como su periferia. Veamos las premisas de la argumentación.

§ 0.5. DESPLIEGUE DEL «SISTEMA-MUNDO».
DESDE LA ESPAÑA «MODERNA» DEL SIGLO XVI

[30] Consideremos el despliegue de la historia mundial a partir del quiebre, por la presencia turca-otomana, del estadio III del sistema interregional, que había tenido en su época clásica a Bagdad por centro (del 762 al 1258 d.C. como hemos visto), y la transformación del «sistema interregional» en el primer «sistema-mundo», cuyo «centro» se situará hasta hoy en el Atlántico Norte. Ese cambio de «centro» del sistema tendrá su prehistoria desde el siglo XIII al XV d.C., y producirá el derrumbe del estadio III del sistema interregional. Se trata del nuevo estadio IV, o el «sistema-mundo», que se *originará* propiamente a partir de 1492. Todo lo acontecido con anterioridad en Europa era todavía un momento de *otro* estadio del sistema interregional. ¿Quién originó el despliegue del «sistema-mundo»? Nuestra respuesta es: quien pudiera anexarse a Amerindia, y desde ella, como trampolín o «ventaja comparativa», ir acumulando una superioridad inexistente a finales del siglo xv.

a) ¿Por qué no la China? La razón es muy simple, y deseamos exponerla desde el comienzo. A la China¹⁴ le fue imposible descubrir Amerindia (imposibilidad no tecnológica, es decir, de factibilidad empírica, sino histórica y geopolítica): no podía interesarle intentar ir por el Este hacia Europa, porque el «centro» del sistema interregional (en su estadio III) se encontraba en el Oeste, en el Asia central o en la India. Ir hacia una Europa completamente «periférica» no podía ser un objetivo del comercio externo chino.

En efecto, Cheng Ho, entre 1405 y 1433, efectuó siete viajes exitosos al «centro» del sistema (llegó a Sri Lanka, India y hasta el África oriental¹⁵). En 1479 Wang Chin intentó hacer lo mismo, pero le fueron

negados aún los archivos de su antecesor. China se encerró sobre sus fronteras y no intentó hacer lo que, en ese mismo momento, realizaba Portugal. Su política interior —quizá la rivalidad de los mandarines contra el nuevo poder de los eunucos comerciantes¹⁶— impidió su salida comercial externa, pero, de haberla realizado, debió haberse dirigido *hacia el Oeste* para alcanzar el «centro» del sistema. Los chinos se dirigieron hacia el Este, llegaron hasta Alaska, y parece que hasta California o aun más al Sur, pero al no encontrar nada que pudiera interesar a sus comerciantes, y al alejarse cada vez del «centro» del «sistema interregional», abandonaron seguramente la empresa. China no fue España, por razones geopolíticas.

[31] Sin embargo, debemos hacernos todavía una pregunta para refutar la «evidencia» antigua, pero que se ha reforzado desde Weber: ¿Era China *inferior* culturalmente a Europa en el siglo xv? Según los que han estudiado la cuestión¹⁷ no era inferior ni tecnológica¹⁸, ni política¹⁹, ni comercialmente, y ni siquiera por su humanismo²⁰. Hay un cierto espejismo en esta cuestión. Las historias de las ciencias y tecnologías occidentales no toman estrictamente en cuenta que el «salto», el *boom* tecnológico y científico europeo, sólo podrá realizarse por el desbloqueo y ruptura del paradigma antiguo producido en el transcurso del siglo xvi, y que sólo en el xvii muestra sus efectos multiplicadores. Se confunde la *formulación* del nuevo paradigma teórico moderno (siglo xvii) con el *origen* de la Modernidad, sin dejar tiempo para la crisis del modelo medieval. No se advierte que la revolución científica —para hablar como Kuhn— puede efectuarse desde una Modernidad ya iniciada, anterior, como fruto de un proceso «moderno»²¹. Por ello, en el siglo xv (si no consideramos los inventos europeos posteriores) Europa no tiene ninguna superioridad sobre la China. El mismo Needham se deja llevar por el espejismo al escribir:

El hecho es que en el desarrollo espontáneo autóctono de la sociedad china no se produjo ningún cambio drástico semejante *al Renacimiento y a la revolución científica* en Occidente²².

El colocar el Renacimiento y la revolución científica²³ como siendo *un mismo acontecimiento* (uno desde el siglo xiv y el otro propiamente en el siglo xvii) muestra la distorsión de la que estamos hablando. El Renacimiento es todavía un acontecimiento europeo de una cultura periférica del estadio III del sistema interregional²⁴. La «revolución científica» es el fruto de la formulación del paradigma moderno, que necesitó más de un siglo de Modernidad para su eclosión. Pierre Chaunu escribe:

A finales del siglo xv, en la medida en que la literatura histórica nos permite comprenderlo, el Oriente Lejano como entidad comparable al Mediterráneo [...] no resulta bajo ningún aspecto inferior, al menos superficialmente, al Occidente lejano del continente euroasiático²⁵.

Repitamos: ¿Por qué no China? Por encontrarse en el Extremo Oriente del «sistema interregional», por *mirar hacia el «centro»*: hacia la India en el Occidente.

[32] b) ¿Por qué no en Portugal? Por la misma razón. Es decir, por encontrarse en el Extremo Occidente del mismo «sistema interregional», y por *mirar también y siempre hacia el «centro»*: hacia la India en el Oriente. La propuesta de Colón en 1484 (de intentár ir al «centro» por el Occidente) al rey de Portugal era tan descabellada como descabellado era para Colón el pretender descubrir un nuevo continente (ya que *siempre y sólo intentó*, y no pudo concebir otra hipótesis, ir hacia el «centro» del estadio III del sistema interregional²⁶).

Como hemos visto, las ciudades renacentistas italianas son el extremo occidental (periférico) del sistema interregional, que articularon nuevamente después de las Cruzadas (que fracasan en el 1291) a la Europa continental con el Mediterráneo. Las Cruzadas deben ser consideradas como un intento frustrado de conectarse con el «centro» del sistema, conexión que los turcos han quebrado. Las ciudades italianas, especialmente Génova (que rivalizaba con Venecia, que estaba presente en el Mediterráneo oriental), intentaban abrir el Mediterráneo occidental al Atlántico, para llegar nuevamente por el sur del África al «centro» del sistema. Los genoveses pusieron toda su experiencia en la navegación y el poder económico de su riqueza para abrirse ese camino. Fueron los genoveses los que ocupan Canarias en 1312²⁷; son ellos los que invierten en Portugal y los apoyan a construir su poder naviero.

Fracasadas las Cruzadas, no pudiendo contar con la expansión de Rusia por la tundra (que avanzando por los bosques helados del Norte llegará en el siglo XVII al Pacífico y Alaska)²⁸, el Atlántico era la única puerta europea *para llegar al «centro» del sistema*. Portugal, la primera nación europea ya unificada en el siglo XI, transforma la Reconquista²⁹ contra los musulmanes en el comienzo de un proceso de expansión mercantil atlántica. En 1419 descubren las islas Madeira, en 1431 las Azores, el Zaire en 1482, en 1498 Vasco de Gama llega a la India (el «centro» del sistema interregional). En 1415 ocupan la Ceuta africano-musulmana; en 1448, El-Ksar-es-Seghir; Arzila, en 1471. Pero todo esto es la *continuación* del sistema interregional III cuya conexión son las ciudades italianas:

En el siglo XIII, los genoveses y los pisanos aparecen por vez primera en Cataluña; en el siglo XIII, cuando llegan por primera vez a Portugal, los italianos se esfuerzan por atraer a los pueblos ibéricos al comercio internacional [...] Para 1317 la ciudad y el puerto de Lisboa son ya un gran centro del comercio genovés³⁰.

Un Portugal con contactos con el mundo islámico, con marinos numerosos (agricultores expulsados de una agricultura extensiva), con una economía monetarizada, en «conexión» con Italia, abrió nueva-

mente la Europa periférica al sistema interregional. No dejó por ello de ser «periferia», ni los portugueses pudieron pretender salir de esa situación, ya que Portugal pudo intentar dominar el intercambio comercial en el Mar de los Árabes (el Índico)³¹, pero nunca pretendió producir las mercancías del Oriente (las telas de seda, los productos tropicales, el oro del mundo sudsahariano, etc.). Es decir, era una potencia intermedia y siempre «periférica» de la India, China o el mundo musulmán.

Con Portugal estamos en la antesala, pero todavía no en la Modernidad ni en el «sistema-mundo» (el IV estadio del sistema que se originó, al menos, entre el Egipto y la Mesopotamia).

[33] c) ¿Por qué España inicia el «sistema-mundo», y con él la Modernidad? Por la misma razón que lo impedía en la China y el Portugal. Como España no podía ir *hacia el «centro»* del «sistema interregional» que se encontraba en Asia central o la India, hacia el Oriente (ya que los portugueses se habían anticipado, y tenían derechos de exclusividad) por el Atlántico Sur (por las costas del África occidental, hasta el Cabo de la Buena Esperanza descubierto en 1487), sólo le quedaba a España una sola oportunidad: ir hacia el «centro», a la India, *por el Occidente*, por el Oeste, cruzando el Océano Atlántico³². Por ello España «tropieza», «encuentra sin buscar» a Amerindia, y con ella entra en crisis todo el «paradigma medieval» europeo (que es el «paradigma» de una cultura periférica, el extremo occidental del estadio III del «sistema interregional») e inaugura, lenta pero irreversiblemente, la primera hegemonía *mundial*, por ello del único «sistema-mundo» que ha habido en la historia planetaria, que es el sistema moderno, europeo en su «centro», capitalista en su economía. Esta *Ética de la Liberación* pretende situarse explícitamente (¿será quizá la primera filosofía práctica que lo intenta «explícitamente»? en el horizonte de este «sistema-mundo» moderno, teniendo en consideración no sólo el «centro» (como lo ha hecho *exclusivamente* la filosofía moderna desde Descartes hasta Habermas, y que por ello ha tenido una visión *parcial*, provincial, regional del acontecer ético histórico), sino *también* desde su «periferia» (y por ello se obtiene una visión *planetaria* del acontecer humano). ¡Esta cuestión histórica no es anecdótica o informativa, tiene un sentido filosófico *stricto sensu*! He tratado ya el tema inicialmente en otra obra³³. En ella mostraba la imposibilidad existencial de Colón, un genovés renacentista, de convencerse de que lo que había descubierto no era la India. Navegaba en su «imaginario» siempre junto a las costas de la Cuarta Península asiática (la que Heinrich Hammer había trazado cartográficamente en Roma en 1489³⁴), siempre cerca del *Sinus Magnus* (Gran Golfo de los griegos, mar territorial de la China) cuando atravesaba el Caribe. Colón murió en 1506 sin haber superado el horizonte del estadio III del «sistema interregional»³⁵, que nunca pudo sobrepasar. No pudo superar subjetivamente el «sistema interregional» —con una historia de 4.500 años de transformaciones, desde el Egipto y la Mesopotamia— y abrirse al nuevo estadio del «sistema-mundo». El primero que sospechó un *nuevo* (el *último* nuevo) continente fue

Americo Vespucci desde 1503, y por ello fue, existencial y subjetivamente, el primer «moderno», el primero que desplegó el horizonte del «sistema asiático-afro-mediterráneo» como «sistema-mundo», que incorporaba por vez primera a Amerindia³⁶. Esta «revolución» de *Weltanschauung*, del horizonte cultural, científico, religioso, tecnológico, político, ecológico y económico es el *origen* de la Modernidad, desde un «paradigma mundial» y no meramente eurocéntrico. En el «sistema-mundo» la acumulación en el «centro» es por vez primera acumulación a escala mundial³⁷. En el nuevo momento del sistema todo cambia cualitativa o radicalmente, también se modifica hacia adentro el propio «subsistema periférico» europeo medieval. El acontecimiento fundante fue el descubrimiento de Amerindia³⁸ en 1492. España está preparada para llegar a ser el primer Estado moderno³⁹; por el descubrimiento comienza a ser el «centro» de su primera «periferia» (Amerindia), organizando así el inicio del lento deslizamiento del «centro» del antiguo estadio III del «sistema interregional» (la Bagdad del siglo XIII), que había desde la Génova periférica (pero integrante occidental del «sistema») comenzado a reconectarse primero con Portugal, y ahora con España, con Sevilla más exactamente. De inmediato se vuelca en esta Sevilla la riqueza genovesa, italiana. La «experiencia» del Mediterráneo oriental renacentista (y por él la del mundo musulmán, de la India y hasta la China) se articula así con la España imperial de Carlos V (que llega hasta la Europa central de los banqueros de Ausburgo, hasta la Flandes de Amberes y después Amsterdam, con la Bohemia, Hungría, Austria y Milán, y en especial con el Reino de las Dos Sicilias⁴⁰, del sur de Italia hasta Sicilia, Cerdeña, las Baleares y con numerosas islas del Mediterráneo). Por el fracaso económico del proyecto político del «Imperio-mundo» (el emperador Carlos V abdica en 1557), se dejará lugar al «sistema-mundo» del capitalismo mercantil, industrial y actualmente transnacional.

[34] Tomemos como ejemplo un nivel de análisis, entre los muchos que pudieran observarse —no quisiéramos ser criticados de economistas, por el ejemplo adoptado—. No es casual que veinticinco años después del descubrimiento de las minas de plata del Potosí en el Alto Perú (1545) y de Zacatecas en México (1546) —de donde llegarán a España un total de 18 mil toneladas de plata de 1503 a 1660⁴¹—, y gracias a las primeras remesas de ese metal precioso, España pudiera pagar, entre otras campañas del Imperio, la gran armada que derrotó a los turcos en 1571 en Lepanto, y con ello se dominaba al Mediterráneo como conexión con el «centro» del antiguo estadio del sistema. ¡Sin embargo, el Mediterráneo había muerto como camino del «centro» hacia la «periferia» occidental, porque el Atlántico se estaba estructurando como «centro» del nuevo sistema-mundo⁴²! Escribe Wallerstein:

El oro y la plata eran buscados como objetos preciosos, para su consumo en Europa y más aún para el comercio con Asia, pero eran también una necesidad para la expansión de la economía europea⁴³.

Hemos leído, entre muchas cartas inéditas del Archivo General de Indias de Sevilla, este texto del 1 de julio de 1550, firmada en la actual Bolivia por Domingo de Santo Tomás:

Habrà cuatro años que, para acabar de perderse esta tierra, se descubrió una boca del infierno⁴⁴ por la cual cada año inmolan gran cantidad de gente, que la codicia de los españoles sacrifican a su dios que es el oro⁴⁵, y es una mina de plata que se llama Potosí⁴⁶.

El resto es por demás conocido. La provincia de la corona española de Flandes reemplazará a España como potencia hegemónica del «centro» del reciente «sistema-mundo» —se libera de España en 1610—. Sevilla, el primer puerto moderno (en relación con Amberes), después de más de un siglo de esplendor, dejará lugar a Amsterdam⁴⁷ (ciudad donde escribirá Descartes en 1636 *Le Discours de la Méthode*, y donde vivirá Spinoza⁴⁸), potencia naviera, pesquera, artesanal, donde fluye la exportación agrícola, de gran pericia en las más variadas ramas de la producción; ciudad que termina, entre otros aspectos, por quebrar a Venecia⁴⁹. Después de más de un siglo, la Modernidad mostraba ya en esta ciudad una urbe con fisonomía propia definitiva: su puerto, los canales que como vías comerciales llegaban a las casas de los burgueses, comerciantes (que usaban sus terceros y cuartos pisos como despensas, de donde se servía por grúas directamente a los barcos); mil detalles de una urbe capitalista⁵⁰. Desde 1689 Inglaterra disputará y terminará por imponerse sobre la hegemonía holandesa —que sin embargo tendrá siempre que compartirla con Francia hasta al menos el 1763⁵¹.

[35] Amerindia, mientras tanto, constituye la estructura fundamental de la *primera Modernidad*. Del 1492 a 1500 se colonizan unos 50.000 km² (en el Caribe y Tierra Firme: de Venezuela a Panamá)⁵². En 1515 se llegan a 300.000 km² con unos 3.000.000 de amerindios dominados. Hasta 1550 más de 2.000.000 de km² (que es una extensión mayor a toda la Europa «centro»), y hasta más de 25.000.000 (cifra baja) de indígenas⁵³, muchos de los cuales son integrados a sistemas de trabajo que producen valor (en el estricto sentido de Marx) para la Europa «central» (en la «encomienda», «mita», haciendas, etc.). Habrá que agregar desde 1520 los esclavos de las plantaciones que provienen del África (unos 14.000.000 hasta la época final del esclavismo en el siglo XIX, incluyendo a Brasil, Cuba y Estados Unidos). Este enorme espacio y población dará a la Europa, «centro» del «sistema-mundo», la *ventaja comparativa definitiva* con respecto al mundo musulmán, a la India y a la China. Por ello, en el siglo XVI:

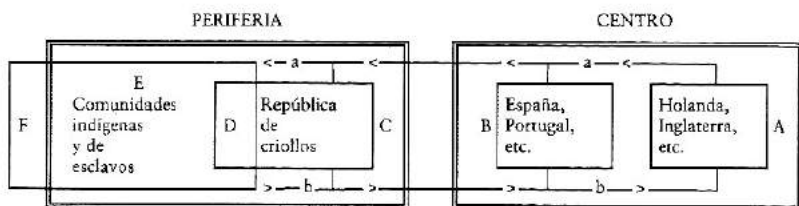
La *periferia* (Europa oriental y la América española) utilizaba trabajo forzado (esclavitud y trabajo obligado [del indio] en cultivos para el mercado [mundial]). El *centro* utilizaba, cada vez más, mano de obra libre⁵⁴.

A los fines de esta obra filosófica nos interesa indicar solamente que nacieron en el «sistema-mundo» las «formaciones sociales *periféricas*»⁵⁵:

La forma de las formaciones *periféricas* dependerá, finalmente, a un tiempo de la naturaleza de las formaciones precapitalistas agredidas y de la formas de agresión exterior⁵⁶.

Elas serán, al fin del siglo XX, las formaciones periféricas latinoamericanas⁵⁷, las del África bantú, las del mundo musulmán, de la India, del Sudeste asiático⁵⁸ y de la China, a las que habría que agregar parte de la Europa oriental ante el derrumbe del socialismo real.

Esquema 0.4: UN EJEMPLO DE LA ESTRUCTURA CENTRO-PERIFERIA EN EL «CENTRO» Y LA «PERIFERIA» (AMÉRICA LATINA COLONIAL, SIGLO XVIII)



Anotaciones al Esquema: Flechas *a*: dominación y exportación de bienes manufacturados; flechas *b*: transferencia de valor desde la explotación del trabajo; A: potencias «centrales»; B: naciones semiperiféricas; C: formaciones coloniales periféricas; D: explotación del trabajo indígena o del esclavo; E: comunidades indígenas; F: comunidades étnicas que guardan una cierta exterioridad del «sistema-mundo»⁵⁹.

§ 0.6. LA MODERNIDAD COMO LA «GESTIÓN» DE LA «CENTRALIDAD» MUNDIAL Y SU CRISIS ACTUAL

[36] Llegamos así a la tesis central de estas dos secciones. Si la Modernidad fuera, y es nuestra hipótesis, el fruto de la «gestión» de la «centralidad» del primer «sistema-mundo», debemos ahora reflexionar sobre lo que esto significa.

Se debe tomar conciencia de que hay diversos momentos en el proceso de las Modernidades: *a*) En primer lugar, la Modernidad hispánica, humanista, renacentista, ligada todavía al antiguo sistema interregional de la cristiandad mediterránea y musulmana⁶⁰. En ella se concebirá la «gestión» del nuevo sistema-mundo desde el paradigma del antiguo sistema interregional. Es decir, España «maneja» la «centralidad» como el dominio a través de la hegemonía de una cultura integral, una lengua, una religión (y de allí el proceso evangelizador que sufrirá Amerindia); como ocupación militar, organización burocrático-política, expropiación económica, presencia demográfica (con cientos de miles de españoles o portugueses que habitarán para siempre América Latina), transformación ecológica (por la modificación de la fauna

y flora), etc. Se trata del proyecto del «Imperio-mundo», y del cual Wallerstein indica que fracasa con Carlos V⁶¹.

[37] b) En segundo lugar, la Modernidad del centro de Europa, que se inicia con Amsterdam en Flandes, pasa frecuentemente como la única Modernidad (siendo la interpretación de Sombart, Weber, Habermas o la de los mismos postmodernos, lo que producirá una «falacia reduccionista» que oculta el sentido de la Modernidad y, por ello, el sentido de su actual crisis). Este segundo momento de la Modernidad, para poder «gestionar» el enorme «sistema-mundo» que de pronto se le abre a la pequeña Holanda⁶², que de provincia de la corona española se sitúa ahora en el «centro» del sistema-mundo, debe efectuar o aumentar su eficacia por *simplificación*. Es necesario realizar una abstracción (favoreciendo el *quantum* en desmedro de la *qualitas*), que deja fuera muchas variables válidas (variables culturales, antropológicas, éticas, políticas, religiosas; aspectos que son valiosos aún para el europeo del siglo XVI), que no permitían una adecuada, «factible»⁶³ o técnicamente posible «gestión» del sistema-mundo⁶⁴. Esta *simplificación* de la complejidad⁶⁵ abarca la totalidad del mundo de la vida, de la relación con la naturaleza (nueva posición ecológica y tecnológica, no teleológica y desde una razón instrumental), ante la propia subjetividad (nueva autocomprensión de la subjetividad conciente), ante la comunidad (la individualidad como nueva relación intersubjetiva y política), y, como síntesis, nueva actitud económica (la posición práctico-productiva del capital).

[38] La primera Modernidad hispánica, renacentista y humanista, produjo una reflexión teórica o filosófica de la mayor importancia, que ha pasado desapercibida a la llamada «filosofía moderna» (que sólo es la filosofía de la «segunda Modernidad»). El pensamiento teórico filosófico del siglo XVI tiene relevancia actual porque es el primero, y el único que vivió y expresó la experiencia originaria en el tiempo de la constitución del primer «sistema-mundo». Por ello, desde los «recursos» teóricos que se tenían (la filosofía escolástica musulmano-cristiana y renacentista humanista) la cuestión ético filosófica central fue la siguiente: ¿Qué derecho tiene el europeo de ocupar, dominar y «gestionar» las culturas recientemente descubiertas, militarmente conquistadas y que están siendo colonizadas? Desde el siglo XVII, la «segunda Modernidad», no tuvo escrúpulos de conciencia (*Gewissen*) con preguntas que ya estaban respondidas *de facto*: desde Amsterdam, Londres o París (en los siglos XVII y XVIII en adelante) el «eurocentrismo» (superideología que fundará la legitimidad de la dominación del sistema-mundo) no será ya puesto en cuestión *nunca más*, hasta finales del siglo XX —y esto, entre otros movimientos, por la Filosofía de la Liberación.

En otra obra hemos tocado la cuestión⁶⁶. Hoy sólo recordaremos el asunto en general. Bartolomé de las Casas muestra en sus numerosas obras, usando un extraordinario aparato bibliográfico, fundando racional y cuidadosamente sus argumentos, que la constitución del sistema-mundo como expansión europea en Amerindia (anuncio de la ex-

pansión en África y Asia) no tiene derecho alguno; es una violencia injusta, ilegítima, y no puede tener validez ética alguna:

Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado, que se llaman cristianos, en extirpar y raer de la haz de la tierra aquellas miserandas naciones. La una por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar y suspirar o pensar en libertad, o en salir de los tormentos que padecen, como son los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y mujeres) oprimiéndoles con la más dura y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas. La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por fin último el oro y henchirse de riqueza en muy breves días, por la insaciable codicia y ambición que han tenido⁶⁷.

Con posterioridad, la filosofía no planteará más esta problemática, que sólo se mostró inevitable en el origen de la implantación del sistema-mundo. Para la Ética de la Liberación esta cuestión es todavía hoy fundamental.

[39] En el siglo xvi, entonces, se implanta el sistema-mundo en torno a Sevilla, y la filosofía pone en cuestión, desde el antiguo paradigma filosófico, la praxis de dominación, pero no llega a formular el *nuevo paradigma*. Sin embargo, no debe confundirse la formulación del nuevo paradigma con el origen de la Modernidad. La Modernidad se origina más de un siglo antes (1492) del momento en que se formaliza el paradigma —para expresarnos como Thomas Kuhn— adecuado a la nueva experiencia. Si observamos las fechas de la formulación del nuevo paradigma científico moderno, podremos concluir que acontece en la primera mitad del siglo xvii⁶⁸. Y bien, este nuevo paradigma, acorde a las exigencias de *eficacia*, «factibilidad» tecnológica de rendimiento económico, de «gestión» de un sistema-mundo enorme y en expansión, es la expresión de un necesario proceso de *simplificación* por «racionalización» del mundo de la vida, de sus subsistemas (económico, político, cultural, religioso, etc.). La «racionalización» indicada por Werner Sombart⁶⁹, Ernst Troeltsch⁷⁰ o Max Weber⁷¹ es *efecto* y no causa. Por otra parte, los efectos de esa *racionalización simplificadora* para tornar «manejable» el sistema-mundo son quizá más profundos y negativos que lo que Habermas o los postmodernos⁷² se imaginan.

La subjetividad corporal musulmano-medieval es *simplificada*: la subjetividad es postulada como un *ego*, un *yo*, del cual Descartes escribe:

De suerte que este yo, es decir, mi alma, por la que soy lo que soy, es *enteramente* distinta del cuerpo y aun es más fácil de conocer que el cuerpo, que si no hubiera cuerpo no dejaría de ser el alma lo que es⁷³.

El cuerpo es una mera máquina, *res extensa* del todo extraña al alma⁷⁴. El mismo Kant escribe:

El alma humana debería ser mirada como ligada en la vida presente a dos mundos (*zweien Welten*) a la vez: de estos mundos, en tanto que forma con el cuerpo una unidad personal, no siente sino el mundo material (*materielle*); al contrario, como miembro del mundo de los espíritus (*als ein Glied der Geisterwelt*) [sin cuerpo] recibe y propaga las puras influencias de las naturalezas inmatrimales⁷⁵.

Este dualismo —que Kant aplicará a la ética, en cuanto que las «máximas» no deben tener motivos empíricos o «patológicos»— se articula posteriormente a la negación de la razón práctico-material, reemplazada por una razón instrumental que se ocupará del «manejo» técnico, tecnológico (la ética desaparecerá ante una razón *more geometrico*)⁷⁶ de la *Crítica del Juicio*. Es aquí donde una cierta tradición (como la de Heidegger) no ha dejado de percibir la supresión *simplificadora* de la complejidad orgánica de la vida, que se intenta recuperar con la «Voluntad de Poder» (crítica esbozada por Nietzsche y de otra manera por Foucault). Galileo, con todo el entusiasmo ingenuo de un gran descubrimiento, escribe:

La filosofía está escrita en este grandísimo libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos, me refiero al universo; pero no puede ser entendido si antes no se atiende a comprender la lengua y a conocer los caracteres en los cuales está escrito. Está escrito *en lengua matemática* (*in lingua mathematica*), y los caracteres son triángulos, círculos y las otras figuras geométricas, en las cuales es imposible entender humanamente algo. Sin esta lengua todo es un agitarse vanamente en un oscuro laberinto⁷⁷.

[40] Heidegger ya dijo que la «posición *mathematica*»⁷⁸ ante los entes es un tenerlos por sabidos de antemano (en los axiomas de la ciencia, por ejemplo) y abocarse sólo a usarlos. No se «aprende» un arma, por ejemplo, sino que se aprende a hacer «uso» de ella, porque ya se sabe lo que es:

Las *mathémata* son las cosas, en cuanto las introducimos en el conocimiento, introduciéndolas en el conocimiento como lo que de ellas ya es conocido de *antemano*, el cuerpo en cuanto materialidad, la planta en cuanto vegetabilidad, el animal en su animalidad⁷⁹.

La «racionalización» de la vida política (burocratización), de la empresa capitalista (administración), de la vida cotidiana (ascetismo calvinista o puritano), la descorporalización de la subjetividad (con sus efectos alienantes tanto del trabajo vivo —criticado por Marx— como en sus pulsiones —analizado por Freud—), la no-eticidad de toda gestión económica o política (entendida sólo como ingeniería técnica), la supresión de la razón práctico-comunicativa reemplazada por la razón instrumental, la individualidad solipsista que niega la comunidad, etc., son ejemplos de diversos momentos negados por la indicada *simplificación* formal de sistemas aparentemente necesaria para una «gestión»

de la «centralidad» del sistema-mundo que Europa se vio abocada peyorativamente a efectuar. Capitalismo, liberalismo, dualismo (sin valorar la corporalidad), instrumentalismo (el tecnologismo de la razón instrumental), etc., son *efectos* del manejo de esa función que le cupo a la Europa como «centro» del sistema-mundo. Efectos que se constituyen sistemas que terminan por totalizarse. La vida humana, la cualidad por excelencia, ha sido inmolada a la cantidad. El capitalismo, mediación de explotación y acumulación (efecto del sistema-mundo), se transforma después en un *sistema formal independiente* que, desde su propia lógica autorreferencial y autopoietica, puede destruir la vida humana en todo el planeta. Y esto es lo que Weber sospecha, pero reductivamente. Es decir, advierte parte del fenómeno pero no todo el horizonte del sistema-mundo. En efecto, el procedimiento formal de *simplicación* para tornar «manejable» el sistema-mundo produce subsistemas formales racionalizados que después no tienen pautas internas de autorregulación de sus límites en la propia Modernidad, que pudieran reconducirlos al servicio de la producción, reproducción y crecimiento de la vida humana de cada sujeto ético. Es en este momento cuando surgen las críticas desde dentro del «centro» (y desde la periferia, como la nuestra) contra la misma Modernidad. Ahora se atribuye a la *ratio* formal toda la causalidad culpable (como «entendimiento [*Verstand*]» objetual que fija desintegrando), desde Nietzsche a Heidegger, o con los postmodernos —la culpabilidad se anticipará hasta Sócrates (Nietzsche) o hasta Parménides (Heidegger)—. En efecto, las *simplificaciones* modernas (el dualismo de un *ego*-alma sin cuerpo, la razón instrumental como último uso de la razón, el racismo de la superioridad de la propia cultura, etc.) tienen muchas semejanzas con la *simplicación* que el esclavismo griego produjo en el sistema interregional II. La *Weltanschauung* griega convenía al hombre moderno —no va sin complicidad el «retorno» a los griegos por parte de los románticos alemanes⁸⁰—. La superación de la Modernidad significará el considerar críticamente *todas* estas reducciones simplificadoras producidas desde sus orígenes —y no sólo algunas pocas como imagina Habermas—. La más importante de dichas reducciones, junto a la de la subjetividad solipsista sin comunidad, es la negación de la corporalidad de dicha subjetividad, la vida humana misma como última instancia —a la que se ligán las críticas a la Modernidad por parte de Marx, Nietzsche, Freud, Foucault, Lévinas, y de ésta a la Ética de la Liberación, como veremos a lo largo de esta obra.

[41] Por todo ello, el concepto que se tenga de Modernidad determina, como es evidente, la pretensión de su realización (como la de Habermas), o el tipo de las críticas (como las de los postmodernos). En general, toda la disputa entre racionalistas y postmodernos no supera el horizonte eurocéntrico. La crisis de la Modernidad (advertida ya, como hemos anotado frecuentemente, por Nietzsche o Heidegger) se refiere a aspectos internos a Europa. El «mundo periférico» pareciera ser un pasivo espectador de una temática que no le afecta, porque es

«bárbaro», premoderno o simplemente porque debe ser «modernizado». Es decir, la visión eurocéntrica reflexiona en el problema de la crisis de la Modernidad solamente los momentos europeo-norteamericanos (o aun hoy japoneses), pero minimiza los de la periferia. Romper esta «falacia reduccionista» no es fácil. Intentaremos «indicar» el camino de una tal superación.

Si la Modernidad comienza al final del siglo xv, con un proceso renacentista premoderno, y de allí se pasa al propiamente moderno en España, Amerindia forma parte de la «modernidad» desde el momento de la conquista y colonización (el mundo mestizo en América Latina es el único que tiene tanta edad como la Modernidad⁸¹), ya que fue el primer «bárbaro» que la Modernidad necesita en su definición. Si la Modernidad entra en crisis al final del siglo xx, después de cinco siglos de desarrollo, no se trata sólo por los momentos detectados por Weber o Habermas, o por Lyotard o Welsch⁸², sino que habrá que agregar los propios de una descripción «mundial» del fenómeno de la Modernidad.

[42] Si nos situamos, entonces, en el horizonte planetario se pueden distinguir al menos las dos siguientes posiciones ante la problemática planteada, que en realidad manifiestan los dos modelos de Modernidad tal como lo expusimos al comienzo de este capítulo: a) Una primera actitud, que se manifiesta en unos por la afirmación substancialista «desarrollista»⁸³ (cuasi-metafísica), que concibe la Modernidad como un fenómeno *exclusivamente europeo* que se habría *expandido desde el siglo xvii* sobre las otras culturas «atrasadas» (posición eurocéntrica en el «centro» o modernizadora en la «periferia»); la modernidad sería un fenómeno que hay que terminar de realizar. Algunos de los que asumen esta primera posición (p.e. un Habermas o un Apel), defensores de la razón, lo hacen críticamente, ya que piensan que la superioridad europea no es material, sino formal: gracias a una estructura de preguntas críticas⁸⁴. En otros, se trata en cambio de una negación «nihilista» conservadora, que no acepta en la Modernidad cualidades positivas (en el caso de un Nietzsche o un Heidegger), y que propone prácticamente su aniquilación sin salida. Los postmodernos asumen esta segunda posición (en su ataque frontal a la «razón» *en cuanto tal*; con diferencias en el caso de Lévinas⁸⁵), aunque, paradójicamente, también defienden parte de la primera posición, desde un eurocentrismo desarrollista⁸⁶. Los filósofos postmodernos saben analizar el arte postmoderno, el impacto de los medios de comunicación, y aunque afirman teóricamente la *diferencia*, no reflexionan sobre los orígenes de estos sistemas que son frutos de una racionalización propia de la «gestión» de la «centralidad» europea del sistema-mundo, ante la cual son profundamente acríticos y, por ello, no tienen posibilidad de intentar aportar ninguna alternativa (cultural, económica, política, etc.) válida para las naciones periféricas, ni para los pueblos o las grandes mayorías dominados excluidos del centro y/o la periferia⁸⁷.

[43] b) Hay una segunda posición, desde la periferia, que considera el proceso de la Modernidad como la indicada «gestión» racional

del sistema-mundo. Esta posición intenta recuperar lo recuperable de la Modernidad y negar la dominación y exclusión en el sistema-mundo. Es entonces un proyecto de liberación de la periferia negada desde el origen de la Modernidad. El problema no es la mera superación de la razón instrumental (como para Habermas) o de la razón *terror* de los postmodernos, sino la superación del mismo sistema-mundo tal como se ha desarrollado hasta hoy durante 500 años. El problema que se descubre es el agotamiento de un sistema civilizatorio que llega a su fin⁸⁸. La superación de la *razón cínico-gestora* (administrativa mundial) del capitalismo (como sistema económico), del liberalismo (como sistema político), del eurocentrismo (como ideología), del machismo (en la erótica), del predominio de la raza blanca (en el racismo), de la destrucción de la naturaleza (en la ecología), etc., supone la liberación de diversos tipos de víctimas oprimidas y/o excluidas. Es en este sentido que la Ética de la Liberación se define como trans-moderna (ya que los postmodernos son todavía eurocéntricos).

Al final del presente estadio civilizatorio se dejan ver en el presente dos límites *absolutos* del «sistema de los 500 años» —como lo llama Noam Chomsky—. Estos límites absolutos son: a) En primer lugar, la destrucción ecológica del planeta. Desde su origen la Modernidad ha constituido a la naturaleza como un objeto «explotable», en vista de aumentar la tasa de ganancia⁸⁹ del capital:

Por primera vez la naturaleza se convierte puramente en objeto para el hombre, en cosa puramente útil; cesa de reconocérsele como poder para sí⁹⁰.

Una vez constituida la tierra como un «objeto explotable» en favor del *quantum*, del capital, que puede vencer todos los límites, todas las barreras, manifestando así «the great civilising influence of capital», toca al final su límite insuperable, cuando él mismo sea su límite, la barrera infranqueable para el progreso, y estamos llegando a ese momento:

La universalidad a la que tiende sin cesar [el capital], encuentra trabas en su propia naturaleza, las que en cierta etapa del desarrollo del capital harán que se le reconozca a él como la *mayor barrera* para esa tendencia y, por consiguiente, propenderán a la abolición del capital por medio de sí mismo⁹¹.

Siendo la naturaleza para la Modernidad sólo un medio de producción, corre su destino de ser consumida, destruida, y, además, acumulando geométricamente sobre la tierra sus desechos, hasta poner en peligro la reproducción o desarrollo de la misma vida. La vida es la condición absoluta del capital; su destrucción destruye al capital. A esa situación hemos llegado. El «sistema de los 500 años» (la Modernidad o el capitalismo) se enfrenta al primer límite absoluto: la *muerte de la vida en su totalidad*, por el uso indiscriminado de una tecnología antiecológica constituida progresivamente a partir del solo criterio de la «gestión» *cuántica* del sistema-mundo en la Modernidad: el aumento

de la tasa de ganancia. Pero el capital no puede autolimitarse. Deviene en cuanto tal el peligro supremo para la humanidad.

[44] b) El segundo límite absoluto de la Modernidad es la destrucción de la misma humanidad. El «trabajo vivo» es la otra mediación esencial del capital como tal; el sujeto humano es el único que puede «crear» nuevo valor (plusvalor, ganancia). El capital que vence todas las barreras pone cada vez más tiempo absoluto de trabajo; cuando no puede superar este límite, entonces aumenta la productividad por la tecnología; pero dicho aumento disminuye la proporción del trabajo humano; hay así *humanidad sobrante* (desechable, desempleada, excluida). El desempleado no gana salario, dinero; y el dinero es la única mediación en el mercado por la que se puede adquirir mercancías para satisfacer las necesidades. De todas maneras, el trabajo no empleable por el capital aumenta (aumenta la desocupación). Aumenta así la proporción de sujetos necesitados no solventes⁹² —tanto en la periferia como en el centro—. Es la pobreza, la pobreza como límite absoluto del capital. Hoy constatamos cómo la miseria crece en todo el planeta. Se trata de la «ley de la Modernidad»: «Esta ley produce una *acumulación de miseria* proporcionada a la *acumulación de capital*»⁹³.

El sistema-mundo moderno no puede superar esta contradicción esencial. La Ética de la Liberación reflexiona filosóficamente desde este horizonte planetario del sistema-mundo; desde este doble límite que configura una crisis terminal de un proceso civilizatorio: la destrucción ecológica de la vida en el planeta y la extinción de la misma vida humana en la miseria y en el hambre de la mayoría de la humanidad. Ante estos dos fenómenos coimplicantes de magnitudes planetarias, pareciera ingenuo y hasta ridículo, irresponsable y cómplice, irrelevante y cínico, el proyecto de tantas escuelas filosóficas (en el centro, pero aun peor en la periferia, en América Latina, África o Asia) encerradas en la «torre de marfil» del academicismo estéril eurocéntrico. Ya en 1968 había escrito Marcuse, refiriéndose a los países opulentos del capitalismo tardío:

¿Cuál es el precio que hay que pagar por todos los bienes recibidos, el precio de esta cómoda servidumbre, de todos estos logros, que se los hace pagar a gente que está muy lejos de la metrópoli y dista muchísimo de su opulencia? ¿Tiene la sociedad opulenta conciencia de lo que está haciendo, de cómo está propagando el terror y la esclavitud, de cómo está luchando contra la liberación en todos los confines del globo?⁹⁴.

De esta manera la Modernidad se enfrenta a la imposibilidad de subsumir las poblaciones, las economías, las naciones, las culturas que atacó agresivamente desde su origen, que excluyó de su horizonte y que arrincona en la miseria. Es todo el tema de la exclusión de la alteridad de América Latina, el África y el Asia, y de su indomable voluntad de sobrevivencia (como reproducción y desarrollo de la vida humana). Volveremos sobre el tema, pero no queríamos aquí dejar de indicar

que el «sistema-mundo» globalizador llega a un límite en cuanto simultáneamente excluye al Otro, que «resiste» y desde cuya afirmación parte el proceso de negación de la crítica de la liberación.

§ 0.7. ¿LIBERACIÓN DE LA FILOSOFÍA?

[45] Ante el panorama bosquejado en el anterior párrafo, la Ética de la Liberación debe, en primer lugar, reflexionar sobre la implantación geopolítica de la misma filosofía, en cuanto se encuentra situada⁹⁵ en el «centro» o la «periferia». En efecto, una Filosofía de la «Liberación» (genitivo objetivo: su tema) parece que debería ante todo partir de una liberación de la misma «filosofía» (genitivo subjetivo: el sujeto que la ejerce y el mismo discurso ejercido). En la historia, al menos desde los griegos, la filosofía ha estado frecuentemente atada al carro del poder —es verdad que siempre ha habido, igualmente, contradiscursos filosóficos de mayor o menor criticidad: por nuestra parte deseáramos inscribirnos en esta tradición anti-hegemónica—⁹⁶, al etnocentrismo. Pero en los etnocentrismos anteriores (el chino, azteca, hindú, cristiano o musulmán) una cultura se situaba como superior a las culturas con las que entraba en contacto; era un etnocentrismo «regional». En la Modernidad el etnocentrismo europeo fue el primer etnocentrismo «mundial» (el eurocentrismo ha sido el único etnocentrismo mundial que conoce la historia: universalidad y europeísmo se tornan idénticos; esta falacia reduccionista es de la que debe liberarse la filosofía). El mundo o la eticidad del filósofo —cuanto es el de un sistema hegemónico (griego, bizantino, musulmán, cristiano medieval, y principalmente el moderno)— pretende presentarse como «el mundo» humano por excelencia; el mundo de los Otros es barbarie, marginalidad, no-ser. Tomemos un ejemplo como hilo conductor de nuestra exposición.

Charles Taylor ha escrito una obra clásica: *Las fuentes del Yo. El hacerse de la identidad moderna*⁹⁷. Nuestro filósofo explica su intento:

Eso es lo que deseo intentar hacer de aquí en adelante. Pero no es fácil [...] a menudo será cuestión precisamente de articular lo que ha permanecido implícito [...] Pero aquí hay un enorme recurso que es la historia, la articulación de las formas modernas de comprender el bien debe ser una tarea histórica⁹⁸.

Este recorrido histórico es «una combinación de lo analítico y de lo cronológico»⁹⁹. Se trata de un análisis de los contenidos del yo (*Self*) moderno desde sus «fuentes (*sources*)» históricas. La elección de su método expositivo, se inspira en obras filosóficas (*a*), parte de los filósofos griegos (*b*), y se centra posteriormente exclusivamente en pensadores europeos (*c*). Esto puede parecer una temática obvia o secundaria sin consecuencias especiales.

[46] *a*) En efecto, deseamos *metodológicamente* referirnos al modo como Taylor intenta realizar su análisis histórico del desarrollo de la

identidad moderna teniendo en cuenta las fuentes (*sources*) del yo. Cuenta para su empresa, casi exclusivamente, con obras de filósofos¹⁰⁰ (Platón, Agustín, Descartes, Locke...), pensados desde sus propios discursos. Es como una historia filosófica desde la misma filosofía¹⁰¹. Está escrita con mano maestra, con conocimientos, con creadora manera de obtener nuevos resultados, pero es sólo una exploración «intra-filosófica» a la que le falta una historia, una economía, una política. Esta limitación metodológica le impedirá al autor alcanzar resultados más críticos. No pareciera que el capitalismo, el colonialismo, la continua utilización de la violencia o la agresión militar tengan importancia alguna.

b) Un segundo aspecto consiste en resaltar que Taylor parte de Platón en su reconstrucción de la identidad moderna. Con ello repite una larga tradición de la filosofía occidental: se toma a los griegos no sólo como punto de partida de la formalización filosófica, sino también como ejemplo privilegiado para analizar los contenidos concretos de su propia eticidad, en este caso de la articulación ética dirigida hacia el bien (*agathón*). Se trata de un *helenocentrismo* de graves consecuencias. A los fines de la reconstrucción de Taylor en relación al concepto de «yo (*Self*)»¹⁰², le hubiera sido más útil recurrir a «fuentes (*sources*)» egipcias o mesopotámicas —como lo hemos demostrado en la Sección 1—, pero Taylor recurre a Platón, cayendo en el indicado «helenocentrismo». Paul Ricoeur había mostrado ya en su obra *La symbolique du mal*¹⁰³ que el mito trágico de Prometeo (que Platón repite con su doctrina del *ananke*) se opone radicalmente al «mito adámico», donde se da la estructura de la «tentación» como dialéctica de voluntades libres (y ciertamente dentro de la tradición adámica debemos situar las «fuentes del yo moderno»). El helenocentrismo distorsiona completamente la investigación de Taylor.

c) Un tercer aspecto. Como en el caso de Hegel —que en este tema fue filosóficamente el iniciador de la cuestión en historia de la filosofía¹⁰⁴—, para Taylor el proceso diacrónico originario de la modernidad sigue el movimiento lineal Agustín-Descartes-Locke, etc. Pasar de Agustín (pensador de un mundo mediterráneo latino periférico del mundo helenístico griego) a Descartes (en la Amsterdam del siglo XVII, «centro» del sistema-mundo) exigiría muchas explicaciones que a Taylor no le interesan. Interpretar la identidad moderna de esa manera *eurocéntrica*, regional, al no tener en consideración el significado mundial de la Modernidad, ni incluir la *periferia* de Europa como una «fuente» también constitutiva del «yo (*Self*)» moderno en cuanto tal¹⁰⁵, no le permite descubrir «ciertos» aspectos nuevos de la «identidad moderna» y de las «fuentes del yo».

[47] A los filósofos les ha pasado desapercibido, entonces, que el problema de la «universalidad» debió plantearse para la Modernidad de una manera *nunca antes abordada*. El «eurocentrismo» consiste exactamente en constituir como *universalidad abstracta humana en general* momentos de la *particularidad* europea, la primera particulari-

dad de hecho mundial (es decir, la primera universalidad¹⁰⁶ humana concreta). La cultura, la civilización, la filosofía, la subjetividad, etc., moderno-europeas fueron tomadas como la cultura, la civilización, la filosofía, la subjetividad, etc., *sin más* (humano-universal abstracta). Gran parte de los logros de la Modernidad no fueron exclusiva creatividad del europeo, sino de una continua dialéctica de impacto y contra-impacto, efecto y contra-efecto, de la Europa-centro y su periferia, aun en lo que pudiéramos llamar la constitución misma de la subjetividad moderna en cuanto tal. El *ego cogito*, como hemos visto, dice ya también relación a una proto-historia del siglo XVI que se expresa en la ontología de Descartes, pero que no surge de la nada. El *ego conquiro* (yo conquisto), como un «yo práctico», le antecede. Hernán Cortés¹⁰⁷ en 1521 antecede a *Le Discours de la Méthode* (1636) en más de un siglo, como ya hemos indicado. Descartes estudió en La Flèche, colegio jesuita, orden religiosa de amplia implantación en América, África y Asia en ese momento —además, Descartes se sitúa en Amsterdam desde 1629, como hemos observado más arriba—. Sin embargo, el «bárbaro» no fue considerado como el contexto obligado de toda reflexión sobre la subjetividad, la razón, el *cogito*¹⁰⁸.

Al comienzo de esta sección hemos citado un texto que revela el eurocentrismo de Max Weber. La pregunta debió ser: ¿no es que el encadenamiento de circunstancias han conducido a que precisamente en el suelo de Occidente y sólo allí, se produjeran fenómenos culturales que —*contra* lo que siempre nos representamos—, dada la conquista de una posición *central* en el origen mismo de la historia del *sistema mundial*, le dieron ventajas comparativas que le permitieron imponer un sistema de dominación sobre las restantes culturas y, además, imponer su cultura con pretensiones de universalidad? Por ello no es inocente un pequeño texto de Taylor:

Este [individualismo posesivo] es en efecto solamente un ejemplo de un proceso general por el cual ciertas prácticas de la Modernidad han sido impuestas, con frecuencia brutalmente, *fuera de sus tierras de origen*. Para algunas de ellas, esto parece haber sido parte de una dinámica irresistible. Es claro que las prácticas de la ciencia tecnológicamente orientada ayudaron a dar a las naciones en las cuales se desarrollaron una ventaja tecnológica acumulada sobre otras. Esto, combinado con las consecuencias del nuevo énfasis en el movimiento disciplinario que he descrito antes, *dio a los ejércitos europeos una ventaja militar marcada y creciente sobre los no europeos desde el siglo XVII hasta cerca de la mitad del siglo XX*. Y esto, articulado con las consecuencias prácticas económicas que llamamos capitalismo, permitió a los poderes europeos establecer una hegemonía mundial por algún tiempo¹⁰⁹.

Como vemos, y la cuestión ya la hemos estudiado antes, se sitúa sólo en el siglo XVII el comienzo de la ventaja comparativa. En esta interpretación histórica se deja ver lo que hemos llamado la posición «substancialista»¹¹⁰, pero en este caso se habla de niveles (económico, tecnológico, militar) ausentes en el análisis posterior del libro.

[48] Lo mismo acontece con Habermas. En efecto, el filósofo de Frankfurt, escribiendo sobre el contradiscurso crítico, expresa exactamente el eurocentrismo en los siguientes textos de su obra *El discurso filosófico de la modernidad*¹¹¹:

El cambio de paradigma desde la razón centrada en el sujeto a la razón comunicativa nos puede alentar a reanudar una vez más ese *contradiscurso* [*Gegendiskurs*] que desde el principio es *inmanente* a la Modernidad [...]. Esta salida diferente quizá nos permita tener en cuenta, bajo premisas distintas, las razones de la autocrítica que a sí misma se ha venido haciendo una Modernidad en discordia *consigo misma*¹¹².

La nueva crítica [de los postmodernos] a la razón elimina ese *contradiscurso inmanente* [*innewohnenden*] a la propia Modernidad, que muy pronto «va a cumplir los doscientos años (!) y que con estas lecciones pretendo recordar»¹¹³.

La Europa moderna ha creado «los presupuestos espirituales y las bases materiales de un mundo en que esa mentalidad ha usurpado el puesto de la razón —éste es el verdadero núcleo de la crítica que se ha venido haciendo a la razón desde Nietzsche—. Pero ¿quién otro sino Europa podría sacar de sus *propias* [*eigenen*] tradiciones la penetración, la energía, la voluntad de visión y fantasía [...] ?»¹¹⁴.

En estos textos puede considerarse, claramente, lo que llamo «eurocentrismo», y también se evidencia la «falacia desarrollista»¹¹⁵. En primer lugar, Habermas sitúa en el tiempo el comienzo de ese «contradiscurso»: se trata de Kant (por lo que estaríamos cumpliendo doscientos años). Y bien, en una historia con perspectiva mundial, en una visión no-eurocéntrica de la Modernidad, ese *contradiscurso* está por cumplir cinco siglos: comenzó en la Isla Española cuando Antón de Montesinos atacó la injusticia que se cumplía con el indio, y de allí llegó a las aulas de Salamanca (que continuaba la crítica iniciada en 1514, como labor teórica y práctica, por Bartolomé de las Casas), cuando se expresó ese *contradiscurso* naciente en las lecciones universitarias de Francisco de Vitoria sobre *De indiis*. Como siempre, para los filósofos centro-europeos y alemanes en particular, el siglo XVI no cuenta, y mucho menos América Latina.

[49] Además, siendo para nosotros la Modernidad un fenómeno mundial, ese *contradiscurso*, justamente él y no otro, pudo surgir en la razón crítica europea que se abría y se co-constituía desde la Alteridad dominada, explotada: el Otro ocultado por la Europa dominante (que siempre pretenderá negar dicho *contradiscurso*). Pero ese *contradiscurso* europeo (europeo por su implantación geográfica) es el fruto en el centro-europeo también de la periferia-dominada. Bartolomé de las Casas no podría haber criticado a España sin haber residido en la periferia, sin haber escuchado los gemidos y visto las torturas que sufrían los indios. Ese Otro es el origen del *contradiscurso* europeo. Es evidente que Europa, como la parte visible del iceberg, tuviera la hegemonía cultural (económica y política)¹¹⁶, la «gestión» desde la «centralidad»

del sistema de los bienes ideológicos (diría Pierre Bourdieu) de la humanidad, la «información» como Poder, y fuera el «lugar» (el «espacio») privilegiado del planeta para la «discusión» de los problemas mundiales, también filosóficos (esto es, la «filosofía moderna»). Pero esa producción intelectual cuando es antihegemónica, aún filosóficamente europea (por ejemplo en Montaigne, Pascal, Rousseau o Marx), no es sólo europea: no lo es ni por su *exclusivo* origen, ni tampoco por su significado. Además, en la periferia había igualmente una producción intelectual y filosófica (por ejemplo la de un Francisco Xavier Clavijero, 1731-1787¹¹⁷, en México, coetáneo de Kant), pero como *contradiscurso* ininteligible para Europa, ya que suponía un horizonte o visión mundial antihegemónica, y con sólo los recursos (*sources*) escasos, provinciales, regionales. Clavijero no pudo publicar sus obras en español (en México), sino en italiano (en Italia, en el exilio). A las culturas periféricas se las mantuvo aisladas y sin contactos entre ellas; sólo se conectaban a través de Europa, habiendo sido previamente reinterpretadas por dicha Europa-centro. La filosofía «europea» no es sólo producto *exclusivo* de Europa, sino que es *producción de la humanidad situada en Europa* como «centro», y con la contribución de las culturas periféricas que estaban en un diálogo co-constitutivo esencial.

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

Si, por el contrario, ese *contradiscurso* es ya el producto dialéctico (afirmación de la alteridad como principio de negación de la negación: movimiento *analéctico* entonces) de un diálogo crítico desde la Alteridad, no puede decirse que sea *exclusiva e intrínsecamente* europeo, y menos aún que sea Europa la única que puede «sacar de sus *exclusivas y propias* tradiciones» el continuar dicho *contradiscurso*. Al contrario, es bien posible que sea *fuera de Europa* desde donde ese *contradiscurso* pueda ser desarrollado más críticamente, y no como continuación de un discurso extraño o *exclusivamente* europeo, sino como continuación de una labor crítica que la periferia ya ha dejado estampada en el *contradiscurso* producido en Europa y en su *propio discurso* periférico (de hecho, y casi integralmente, cuando no es eurocéntrico es ya un *contradiscurso*), que se construye con lo periférico o dominado en el sistema-mundo y desde la afirmación de la exterioridad del excluido.

De allí que el estudio del pensamiento (tradiciones y filosofía) en América Latina, Asia o África no sea un tarea anecdótica o paralela al

estudio de la filosofía *sin más* (que sería la europea), sino que se trata de una historia que *rescata* justamente el *contradiscurso* no hegemónico, dominado, silenciado, olvidado y hasta excluido, el de la alteridad de la Modernidad. Kant (filósofo hegemónico central), o Marx posteriormente (contradiscurso en Europa) y Clavijero (filósofo periférico y excluido) serán estudiados en el futuro como las dos caras de una misma época del pensamiento humano. Ciertamente, Kant (por su situación hegemónica) habrá producido una filosofía crítica que se enfrenta con lo mejor de la producción mundial (situada empíricamente en Europa, en el contexto de las ciudades de la Hansa), y que por ello puede ser el punto de arranque de la filosofía en todo el mundo durante dos siglos. Kant, en este sentido estricto, no es exclusivamente un pensador europeo, sino un pensador al que le cupo (por su situación histórica, política, económica, cultural) producir una filosofía crítica de relevancia *mundial*. Pero el pensamiento filosófico de Clavijero, de importancia hasta ahora sólo regional, y, por ser una región o una periferia dominada¹¹⁸, rápidamente olvidado en su propio México, es la «otra-cara» de la Modernidad, y por ello tiene igualmente relevancia «mundial». Kant/Clavijero son parte del ejercicio filosófico, en el horizonte mundial, centro/periferia/exclusión, en el siglo XVIII. Las historias de las filosofías futuras tendrán una nueva visión *mundial* de la filosofía y ahondarán aspectos ahora insospechados, cuando se descubra la rica temática de la *co-constitución* de una temática mundial en la periferia (que produjo también una filosofía-periférica y una filosofía crítica desde la afirmación de la exterioridad excluida) y en el centro del sistema (que produjo en Europa una filosofía-central, que hasta ahora es la única tenida por «filosofía sin más»). La filosofía-centro y la filosofía-periférica (oprimida en el sistema-mundo o simplemente excluida) son las dos caras de la filosofía en la Modernidad, y sus *contradiscursos* (tanto en el centro como en la periferia) son un patrimonio de todos los filósofos del mundo, no sólo el de los europeos.

[51] Esto es esencial para nuestro proyecto filosófico. La *Filosofía de la Liberación* es un contradiscurso, es una filosofía crítica que nace en la periferia (y desde las víctimas, los excluidos) con pretensión de mundialidad. Tiene conciencia *expresa* de su periferia y exclusión, pero al mismo tiempo tiene una pretensión de mundialidad. Enfrenta conscientemente a las filosofías *europeas*, o norteamericanas (tanto postmoderna como moderna, procedimental como comunitarianista, etc.), que confunden y aun identifican su europeidad concreta con su desconocida función de «filosofía-centro» durante cinco siglos. Discernir entre: a) la europeidad concreta (su propia *Sittlichkeit* europea), b) la función de «centro» que le cupo ejercer a Europa, y c) la estricta universalidad, produciría un despertar de la filosofía europea de un profundo sueño en el que estuvo sumida desde su origen moderno, ya que su «eurocentrismo» ha cumplido, exactamente, 500 años.

Sería necesario tener conciencia *explícita* de ese «horizonte» siempre presente del Otro colonial, del bárbaro, de las culturas en posición

asimétrica, dominadas, «inferiores»¹¹⁹, excluidas, como una fuente o recurso (*source*) esencial en la constitución de la identidad del yo moderno, fuente permanente, co-constitutiva. La no consideración de este Otro en la constitución del «yo moderno» invalida prácticamente el análisis histórico de Taylor, dado su carácter eurocéntrico. De ese análisis resulta sólo el descubrimiento de un aspecto de la identidad moderna, autocentrada. No es la identidad de la modernidad constituida dialécticamente desde su alteridad negada («puesta [*gesetzt*]», en el sentido hegeliano, como no-identidad¹²⁰ consigo misma, alienada), desde la «otra-cara» de la modernidad¹²¹.

[52] Para terminar esta ya demasiada larga *sección* habíamos proyectado referirnos a las filosofías actuales en el mundo periférico¹²², pero debemos renunciar al intento para no alargarnos en demasía. Lo dicho sobre el Asia (§§ 0.1-0.3 y en parte § 0.4) y sobre el mundo musulmán (§ 0.4) puede *indicar* la cuestión filosófica también en la época anterior a la Modernidad. Por su parte, en la Modernidad, la problemática del África bantú es prototípica; América Latina guarda una cierta especificidad intermedia¹²³. El Asia actual, en cambio, tiene una antigua personalidad filosófica¹²⁴. No podemos abarcarlo todo, por ello hemos elegido exponer un aspecto del debate de la filosofía periférica. Se trata del horizonte actual de la situación de la «filosofía africana»¹²⁵.

[53] Algunos nos recuerdan que la filosofía egipcia-bantú está en el origen de la filosofía griega¹²⁶, aunque después la reflexión se centra en el «ser-periférico» de la filosofía africana posterior al proceso de emancipación postcolonial —desde 1945 en adelante¹²⁷—. Se coincide en denominar al primer momento de la filosofía postcolonial: a) la «etno-filosofía» —la obra de Tempels¹²⁸ expone una ontología de las «fuerzas vitales» donde se manifiesta «la utilización dogmática de los principios fundamentales de la filosofía occidental»¹²⁹; la de Kagame¹³⁰ ciertamente avanza hacia una mejor implantación de la reflexión—. El segundo momento podría consistir en b) la «sabiduría filosófica (*Philosophic Sagacity*)»¹³¹, que intenta recuperar el pensamiento de la sabiduría popular africana —aunque será puesto en cuestión el estatuto propiamente «filosófico» de este «pensamiento»—. El tercer momento, sin consideración cronológica, es el de c) la «filosofía ideológica»¹³², que incluye la producción teórica de los emancipadores del África¹³³. d) El cuarto momento podría denominarse la «filosofía profesional» en África¹³⁴. Habría aún que distinguir un quinto momento: e) el de la «filosofía africana crítica»¹³⁵, que es la que nos interesa. Y entre todas las obras recientes elijo una por su sugerente profundidad en el tema de la existencia humana en el mundo de la «periferia» de la Modernidad, reflexión que parte de la alteridad excluida como resistencia: *La crisis del «Muntu». Autenticidad africana y filosofía*¹³⁶.

[54] Eboussi Boulaga, como todo filósofo crítico de la periferia, se sitúa ante el horizonte de la Modernidad —efectúa una crítica muy semejante, en su mera apariencia externa, a la de los postmodernos¹³⁷—

desde un «punto de partida» distinto a toda la filosofía europeo-norteamericana:

La oposición dominador-dominado repercute en todas las esferas donde se repite la contradicción de los que son en referencia a los que no son, de los que tienen sobre los que no tienen. El vencido se define por sus privaciones, que proclama como negación la superioridad del señor [...] La filosofía, entre muchas actividades y objetos, aparece como alegoría del Poder del vencedor¹³⁸.

El Muntu¹³⁹ se niega a sí mismo, siempre se encuentra en «asimetría»¹⁴⁰ —«en este sentido el menor blanco desprestigiado, perverso o incapaz le es siempre superior»¹⁴¹—. Pero cuando desea afirmar su exterioridad no tiene salida, y, si recurre a la filosofía occidental, menos aún:

Y lógicamente, la negación de la negación de sí ocupa el lugar de la afirmación vacía del sujeto, que busca sus atributos, los del ser humano en general, a través de la libertad, la ideología del desarrollo, del Estado y la eficacia¹⁴².

Aquí Eboussi Boulaga efectúa una descripción ontológica de inigualable interés, imposible de ser efectuada por el etnólogo «extranjero»¹⁴³, exponiendo lo que podría denominarse el análisis de la alteridad excluida africana como positividad autocrítica, echando mano de algunas categorías-imágenes filosóficas creadas *ad hoc*. Detengámonos sobre algunos puntos de su exposición, de la que él mismo indica el riesgo¹⁴⁴:

Es real lo que preserva en sí *lo originario* [...] Es real lo que preserva en sí *lo originario* como lo que proviene bajo la forma de lo jerarquizado y genealógico. Es real lo que preserva *lo originario* como destino bajo la forma de reintegración¹⁴⁵.

Lo «real» (y lo sagrado) es la referencia a «lo originario» en el tiempo pasado y en el presente, la «fuerza vital» que se expresa por la «palabra»¹⁴⁶, el «nombre», el «verbo», la «lengua», la «costumbre», la «etnia»¹⁴⁷, el «individuo»¹⁴⁸. Lo «real», excluido, exterior y anterior al ser periférico del oprimido, guarda un «orden», una «jerarquía», una «genealogía» hacia lo originario:

La sucesión de las generaciones determina y evalúa el lugar de los individuos por un estar a más o menos de la distancia que los separa del origen o de la que los actualiza en el representarlos [...] La autenticidad no es sino esta autorización permanente del origen; es la actualidad de la fuerza originaria¹⁴⁹.

Es por ello que la «tradición» es la «mediación», que en el «símbolo» unifica la pluralidad genealógica, la «armonía» universal, que se actualiza en el «saber» (la *Philosophic Sagacity* de Odera Oruka):

El saber es la celebración de la fuerza vital para reintegrarse. El saber es el conocimiento del ser simbólico de las cosas para jugar la función de conexión y mediación¹⁵⁰.

El «sistema», el todo del universo, vive en el tiempo con «periodicidad» y «ritmo»:

El tiempo se pasa y retorna, la fuerza que se expande y recomienza manifiesta la eternidad del Poder sin cesar emanante y expansivo del origen [...] La periodicidad es el tiempo substancial de las cosas [...] Todo es alternancia, ritmo [...] El ritmo es vital [...] El ritmo produce el éxtasis, la salida de sí que identifica con la fuerza vital [...] No sería exagerado decir que el ritmo es la *arquitectónica del ser*, que para el ser humano de la civilización de la que exponemos su filosofía, la experiencia fundamental, que escapa a todas las ardidés del genio maligno [de Descartes], y que permanece fuera de toda duda es: *Je danse, donc je vie* (Yo danzo, por ello yo vivo)¹⁵¹.

Esta expresión podría en realidad resumir perfectamente toda la *Ética de la Liberación*: ética de la corporalidad y de la vida, como veremos. Por la «asimilación» el individuo «imita» lo originario, lo que le confiere un ser «analógico». Por «representación», por «sustitución», la existencia es una «metáfora» de lo originario. Por la función del adivino, en el «adivinar (*divination*)» el individuo, se identifica su imaginario actual con la naturaleza primordial e intenta vanamente aniquilar la individualidad, lo demoníaco, el mal, la enfermedad, lo Enemigo en general, reintegrándolo en el orden armónico de lo primordial:

Siendo el paraíso de la inocencia un sueño, las ontologías de la fuerza y los sistemas de lo global son las ontologías y los sistemas de la irresponsabilidad humana¹⁵².

El gran filósofo africano da un juicio conclusivo:

El sistema global devela la miseria de su contenido que lo conduce a la esterilidad, a la repetición monótona de afirmaciones vacías y grandilocuentes¹⁵³.

[55] ¿Qué hacer desde esta experiencia? ¿Cómo pensar filosóficamente desde esta facticidad alterativa africana? Eboussi Boulaga, con una precisión exigente, afronta la problemática claramente. No se puede negar irresponsablemente esa experiencia de vida (que la etnofilosofía crítica debe reconstruir en profundidad); no se puede volver folklóricamente al pasado originario pretendiendo que es más antiguo que el europeo, y del cual depredadoramente el europeo se inspiró; pero tampoco se puede adoptar sin más el proyecto moderno:

El círculo de la dialéctica se niega a lo parético, a la problemática que se representa en la conciencia del *Muntu* desgarrado entre *dos mundos*, tironeado entre el pasado y el presente, no sabiéndolos cómo reconciliar. Este tema retórico rico de efectos no llega a ser pensado. El *Muntu* es uno y el mundo

es también uno. Ellos son la unidad de la contradicción múltiple. Su unidad no es sino un *proceso de unificación*¹⁵⁴.

Mientras tanto, hay que preparar el camino. Hay que dismantelar en la «simbólica de la dominación (*la symbolique de la domination*)»¹⁵⁵ la «filosofía institucionalizada», que en el África es, ella misma y en primer lugar, «el ejercicio efectivo del poder y la dominación»¹⁵⁶. Es una práctica «autoritaria», que privilegia a una Grecia como europea y desacredita las otras culturas; que legitima el colonialismo y justifica como universalidad la particularidad europea:

La *filosofía* es uno de los símbolos y de las instituciones que el Occidente ha transportado fuera de sí y la ha ofrecido como manera de asimilar a los otros¹⁵⁷.

Se trata de un auténtico proyecto de *liberación «de la filosofía»*. El punto de partida del debate es la «cuestión lingüística»¹⁵⁸:

Todo comienza cuando el *Muntu* experimenta el naufragio de su palabra ahogada en la insignificancia, en la posibilidad de lo no-significativo. Esto acontece cuando se habla pero no se hace ya comprender, como un animal que gruñe o un bárbaro que balbucea¹⁵⁹.

Hay que partir de la tradición (y por ello se puede recuperar en parte la intención de los «comunitarianistas» norteamericanos), pero como «utopía crítica», para asumirla superándola¹⁶⁰. Es necesario «emplear» y «reemplazar» la filosofía, pero como una operación para «devenir libres». Pero esto no es todavía una realidad:

El *Muntu* se la pasa tomando conciencia de lo que ha devenido, de lo que *la violencia de la historia ha hecho de él*. Se la pasa comprobando la inutilidad de la apologética, y a través de ella de la universalidad abstracta. No llega a convencer a nadie por la discusión, ni aún se hace escuchar seriamente, porque lo que le es negado, lo que le es robado es la lengua. Es sólo un bárbaro¹⁶¹.

La filosofía, y la ética en especial, necesitan entonces *liberarse del «eurocentrismo»*¹⁶² para devenir, empírica, fácticamente mundial, desde la afirmación de su alteridad excluida, para analizar ahora deconstructivamente su «ser-periférico». La filosofía hegemónica ha sido fruto del pensamiento del mundo como dominación. No ha intentado ser la expresión de una experiencia mundial, y mucho menos de los excluidos del «sistema-mundo», sino exclusivamente regional pero con pretensión de universalidad (es decir, de negar la particularidad de otras culturas). Por ello en las historias de la filosofía en uso sólo se recuerda, en el estadio II del sistema interregional, el mundo greco-romano; en el estadio tercero, muy poco del mundo musulmán (y nada de las sabidurías del Oriente); y en la Modernidad, sólo Europa. Hasta el

presente la «comunidad hegemónica filosófica» (europeo-norteamericana¹⁶³) no le ha otorgado reconocimiento ninguno a los discursos filosóficos de los mundos que hoy se sitúan en la periferia del sistema-mundo. Y ese *reconocimiento de la dignidad* de otros discursos de la Modernidad *fuera de Europa* es un hecho práctico que la Ética de la Liberación intenta tornar inevitable, visible, perentorio. Dicho reconocimiento del discurso del Otro, de las víctimas oprimidas y excluidas, es ya el primer momento del proceso ético de liberación «de la filosofía».

NOTAS

1. Recuérdese que el «sistema-mundo» o sistema mundial es el estadio IV del mismo sistema interregional del continente asiático-afro-mediterráneo, pero ahora —corrigiendo la conceptualización de A. G. Frank— fáticamente «mundial». Véase el *esquema 0.1* y Frank, 1990.

2. Véase la *Tesis 8*.

3. Como una «sustancia» que se inventa en Europa y se «expande» por el universo mundo. Es una tesis metafísico-sustancialista y «difusionista». Contiene una «falacia reduccionista».

4. *Auf dem Boden* significa: dentro de su horizonte regional. Queremos probar que en Europa se cumplió un desarrollo como «centro» de un «sistema mundial» en la Modernidad, y no como un sistema independiente «sólo-desde-sí» y como el fruto de un mero desarrollo interno, como lo pretende el eurocentrismo.

5. Este «nosotros» es, exactamente, los europeos «eurocéntricos».

6. En Max Weber, 1956b, 340. Y continúa: «Ni la evolución científica, ni la artística, ni la estatal, ni la económica, condujeron por aquellas vías de racionalización (*Rationalisierung*) que resultaron propias del Occidente» (*ibid.*, 351). Para ello Weber se enfrenta a los babilónicos, que no matematizaron la astronomía, en cambio sí los helénicos (pero Weber no sabe que los helenos la aprendieron de los egipcios); o que la «ciencia» surgió en Occidente, frente a la India, China, etc., pero olvida citar el mundo musulmán, de donde el Occidente latino aprendió en el aristotelismo la actitud «experiencial», empírica (como los franciscanos de Oxford, o los marsilios de Padua), etc. Siempre podría falsarse cada argumento heleno y euro-céntrico de Weber, si tomamos el 1492 como última fecha de comparación entre la pretendida superioridad del Occidente ante las otras culturas.

7. Hegel (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*), 1971, XII, 413.

8. Siguiendo a Hegel, obsérvese en Habermas, 1988, 27 (ed. cast., 29).

9. Véase el *esquema 0.1* de la *Sección 1*. Además consúltese sobre el problema del «sistema-mundo»: Abu-Lughod, 1989; Brenner, 1983; Hodgson, 1974; Kennedy, 1987; McNeill, 1964; Modelski, 1987; Mann, 1986; Stavrianos, 1970; Thompson, 1989; Tilly, 1984; Wallerstein, 1984 y 1989.

10. En este punto, ya lo hemos dicho, no estamos de acuerdo con A. G. Frank de llamar «sistema-mundo» a los anteriores momentos del sistema (que por ello los hemos denominado «sistema interregional»).

11. Wallerstein, 1974, I, cap. 6.

12. *Ibid.*, II, caps. 4 y 5.

13. *Ibid.*, III, cap. 3.

14. Véase Lattimore, 1962; Rossabi, 1982. Para la comprensión de la situación del mundo en 1400, consérase Wolf, 1982, 24 ss.; y Blaut, 1993, 180 ss.

15. He estado en Mombasa y he observado en el museo de esta ciudad-puerto de Kenya porcelana china en las vitrinas —lo mismo que vistosos relojes y otros objetos de igual procedencia.

16. Hay otra razón de su no expansión externa: la existencia de «espacio» en los territorios circunvecinos del Imperio, lo que ocupó todas sus fuerzas en la «conquista del Sur» por medio del nuevo cultivo del arroz y su defensa «del Norte» bárbaro. Véase Wallerstein, 1974, I, 80 ss., con buenos argumentos contra el eurocentrismo de Weber.

17. Por ejemplo, Joseph Needham, en su impresionante obra en siete volúmenes 1954-1986, y en 1961, 1963 y 1965. Todo esto con respecto a la ciencia, matemática y tecnología, desde el teorema de Pitágoras (de origen babilónico) hasta la invención del timón para la conducción de la navegación,

que los chinos lo dominaban desde el siglo I d. C. Es sabido sobre el uso de la brújula, la pólvora y otros descubrimientos chinos. Por ejemplo, se imprimía sobre papel en imprenta desde el siglo VI d.C., más de ocho siglos antes de Gutenberg.

18. Quizá la única desventaja fue la carabela portuguesa (inventada en 1441) para navegar el Atlántico (que no se necesitaba en el Índico) y el cañón. Este último, espectacular, sin embargo, de hecho fuera de las batallas navales, nunca tuvo efecto real en el Asia hasta el siglo XIX. Carlo Cipolla (1965, 106-107) escribe: «Las armas de fuego chinas fueron al menos igual de buenas que las occidentales, si no mejores».

19. La primera burocracia (con alto grado de racionalización de la política según la teoría weberiana) es la estructura de los mandarines como institución estatal en el ejercicio del poder. Los mandarines no son nobles, ni guerreros, ni aristocracia plutocrática o comercial; son, *estrictamente*, una élite burocrática, cuyos exámenes se basaban *exclusivamente* en el dominio de la cultura y las leyes del Imperio chino. Además tenían su filosofía moral universal, formal, gracias al confucianismo.

20. William de Bary indica que el individualismo de Wang Yang-ming, en el siglo XV, que expresaba la ideología de la clase burocrática, era tan avanzada como la renacentista (Bary, 1970).

21. Véase la Tesis 9, c. En múltiples ejemplos, Thomas Kuhn (1962) sitúa la revolución científica moderna, fruto de la expresión del nuevo paradigma, prácticamente con Newton (siglo XVII). No estudia con detenimiento el impacto que pudieron tener sobre la ciencia, sobre la «comunidad científica» del siglo XVI desde la estructuración del primer «sistema-mundo», hechos como el descubrimiento de América, la redondez de la tierra probada empíricamente desde 1520, etc.

22. Needham, 1963, 139.

23. A. R. Hall (1983) ubica la revolución científica a partir del 1500.

24. A finales del siglo XIV se comienza a producir una maduración en todo el sistema interregional, y más urbano y desarrollado en China, India y el mundo musulmán que en la misma Europa. Se puede hablar de una situación de protocapitalismo desde China al Mediterráneo (Blaut, 1993, 165 ss.).

25. Chauuu, 1955, VIII/1, 50.

26. Colón *fácticamente* será el primer moderno, pero no *existencialmente* (ya que por su *interpretación del mundo* siguió siempre siendo un renacentista genovés: un miembro de una Italia periférica del «sistema interregional» III) (Taviani, 1982; O'Gorman, 1957).

27. Zunzunegui, 1941. Hemos podido verificar esto en un reciente viaje a las Islas Canarias en 1996.

28. Rusia no estaba todavía integrada como «periferia» en el estadio III del sistema interregional [y tampoco en el sistema-mundo moderno sino hasta el siglo XVIII, con Pedro el Grande y la fundación de San Petersburgo sobre el Báltico].

29. Ya en el 1095 Portugal tiene rango de Reino. En el Algarve, 1249, la Reconquista termina en este Reino. Enrique el Navegante (1394-1460) reúne como un mecenas la ciencia cartográfica, astronómica y las técnicas de navegación y de construcción de naves, procedentes del mundo musulmán [con el que tiene contacto por Marruecos] y del Renacimiento italiano (por Génova).

30. Wallerstein, I, 71; véase Verlinden, 1953; Rau, 1957.

31. Véase Chaudhuri, 1985.

32. Mi argumento podría parecer ser el mismo que el de Blaut (1992, 28 ss.; Id., 1993, 180 ss.), pero es distinto. No es que España estuviera geográficamente «más cerca» de Amerindia. No. No se trata de un problema de distancias. Es eso y mucho más. Es que España debía pasar por Amerindia, no sólo porque estaba más cerca (lo que ciertamente acontecía, sobre todo con respecto a las grandes culturas asiáticas, aunque no en el caso de la turco-musulmana que llegaba a Marruecos), sino porque era el camino obligado hacia el «centro» del «sistema» —cuestión que no trata Blaut—. Además, y por otra parte, mi tesis es igualmente diversa a la de André Gunder Frank (Blaut, 1992, 65-80), porque para él el 1492 es sólo un cambio secundario interno del mismo sistema-mundo (el pasaje del estadio III al IV del «sistema», del *esquema O.I*). Pero si se entiende que el «sistema interregional», en su etapa anterior al 1492, es el «mismo» sistema pero no todavía como sistema «mundial», el 1492 cobra más importancia que la que Frank le otorga. Aunque el sistema sea *el mismo*, existe un salto cualitativo (que, entre otros aspectos, es el origen del capitalismo propiamente dicho, al que Frank niega importancia, por negar antes relevancia a conceptos tales como «valor», «plusvalor», y, por ello, atribuye ser «capital» a la «riqueza» [valor de uso con posibilidad virtual de ponerse como valor de cambio, pero no como capital] acumulada en los estadios I-III del sistema interregional). Es una cuestión teórica grave.

33. Dussel, 1993.

34. Dussel, 1993, Apéndice 4, donde aparece el mapa de la Cuarta Península asiática (después de la arábiga, india y de Malaca), ciertamente producto de navegaciones de genoveses, donde Améri-

ca del Sur es una península adosada al sur de la China. Esto explica que el genovés Colón opinara que el Asia (América del Sur = Cuarta Península al sur de la China) no estaba tan lejos Europa.

35. No se olvide el *Esquema 0.1*. Es lo que denominamos, filosóficamente, la «invención» de una Amerindia vista como la India, en todos sus detalles. Colón, existencialmente, ni «descubrió» ni estuvo en Amerindia, «inventó» algo inexistente: una India en lugar de Amerindia, lo que le impidió «descubrir» lo que tenía ante sus ojos (Dussel, 1993, cap. 2).

36. Éste es el sentido del título: «De la invención al descubrimiento de América» (cap. 2 de mi obra citada).

37. Amin, 1970. Esta obra todavía no está construida sobre la hipótesis del «sistema-mundo». Pareciera como si el mundo colonial fuera un espacio posterior y hacia afuera del capitalismo europeo medieval transformado «en» Europa en capitalismo moderno. Nuestra hipótesis es más radical: el hecho de descubrir Amerindia, de integrarla como «periferia», es un hecho simultáneo y co-constitutivo del reestructurarse de Europa por dentro como «centro» del único sistema-mundo nuevo, que es, sólo ahora y no antes, el capitalismo (primero mercantil y después industrial).

38. Hemos hablado de «Amerindia» y no de América, porque se trata, durante todo el siglo XVI, de un continente habitado por los «indios» (mal llamado así por el espejismo que el «sistema interregional» en su estadio III producía todavía en el naciente «sistema-mundo» moderno: se los llamó «indios» por la India, «centro» del sistema interregional que desaparecía). La Norte América anglosajona nacerá lentamente en el siglo XVII, pero será un acontecimiento «interior» de una Modernidad creciendo en Amerindia; ésta es la «periferia» originante de la Modernidad, constitutiva de su primera definición. Es la «otra cara» del mismo fenómeno de la Modernidad.

39. Unificada con el casamiento de los Reyes Católicos y la unión de Castilla y Aragón en 1469, fundando la Inquisición de inmediato (primer aparato ideológico de Estado para crear el consenso del ciudadano homogéneo), con una burocracia cuyo desempeño puede observarse en los Archivos de las Indias (Sevilla), donde todo era declarado, contractualizado, certificado, archivado; con una gramática de la lengua castellana (la primera de una lengua nacional en Europa) escrita por Nebrija (en 1492), en cuyo prólogo advierte a los Reyes Católicos de la importancia para el Imperio de una sola lengua (Mignolo, 1995, 29 ss.); la edición poliglota de la Biblia (en siete lenguas) del cardenal Cisneros, muy superior a la posterior de Erasmo por su cuidado científico, el número de las lenguas y la calidad de la edición en imprenta antes del fin del siglo XV; con un poder militar que le permite recuperar Granada en 1492; con la riqueza económica de los judíos, musulmanes andaluces, cristianos de la Reconquista, catalanes con sus colonias en el Mediterráneo, y genoveses; con artesanos procedentes del antiguo califato de Córdoba... España está lejos de ser en el siglo XV el país semiperiférico de la segunda parte del siglo XVII —única visión con la que recuerda a España el europeo del centro: un Hegel o un Habermas, por ejemplo.

40. La lucha entre Francia y la España de Carlos V, que agotó a ambas monarquías con el colapso económico del 1557, se jugó sobre todo en Italia. Carlos V llegó a tener las tres cuartas partes de la Península. De esta manera España trasladaba a su suelo las conexiones con el «sistema» a través de la Italia renacentista. Por ello tantas guerras con Francia: la riqueza, la experiencia de siglos era esencial para el que pretendiera ejercer la nueva hegemonía en el «sistema», y mucho más si era la primera hegemonía «mundial».

41. Lo que producirá un aumento descomunal de precios en Europa, convergentemente a una inflación enorme durante el siglo XVI. Externamente esto liquidará la riqueza acumulada en el mundo turco-musulmán, y aun transformará por dentro la India y la China (Hamilton, 1948 y 1960; Hammarström, 1957; Wolf, 1982, 135 ss.). Además, la llegada del oro de Amerindia produjo una hecatombe continental completa del África bantú, por el colapso de los reinos de la sabana sudsaariana (Ghana, Togo, Dahomey, Nigeria, etc.) que exportaban oro hacia el Mediterráneo; para sobrevivir, estos reinos aumentan la venta de esclavos a las nuevas potencias europeas del Atlántico, con lo que se produce el esclavismo americano (Bertaux, 1972: «La trata de esclavos»; Godinho, 1950; Channu, 1955, VIII/1, 57; Braudel, 1946). Todo el antiguo «sistema interregional» III es absorbido lentamente por el «sistema-mundo» moderno.

42. Todas las potencias hegemónicas posteriores estarán hasta el presente en sus costas: España, Holanda, Inglaterra (y en parte Francia) hasta 1945, y en el presente Estados Unidos. Gracias al Japón, la China y la California de los Estados Unidos actuales el Pacífico aparece por primera vez como contrapeso —es quizá una novedad del ya próximo siglo XXI.

43. Wallerstein, 1974, I, 64.

44. Es la entrada de la mina.

45. Este texto me advirtió desde hace treinta años sobre el fenómeno del fetichismo del oro, del «dinero», del «capital» (Dussel, 1993b).

46. AGI, Charcas 313 (Dussel, 1970, I; se trata de parte de mi tesis doctoral en La Sorbonne en 1967).
47. Wallerstein, 1974, I, 234 ss.: «De Sevilla a Amsterdam».
48. Recuérdese que Spinoza (Espinosa), que vivió en Amsterdam (1632-1677), era de una familia judía «sefardita» del reino musulmán de la península Ibérica, que expulsada se exiló en la provincia de la corona española de Flandes (Holanda).
49. Véase Wallerstein, 1974, I, 482.
50. Wallerstein, 1974, II, cap. 2: «Hegemonía holandesa del sistema-mundo». Escribe el historiador: «Sólo hay un breve período de tiempo en el que una determinada potencia del centro puede manifestar *simultáneamente* su superioridad productiva, comercial y financiera *sobre todas las otras potencias del centro*. Este efímero apogeo es lo que llamamos hegemonía. En el caso de Holanda, o de las Provincias Unidas, este momento tuvo lugar probablemente entre 1625 y 1675» (p. 39, ed. ingl.). No sólo Descartes, sino también Spinoza (que nació en Amsterdam en 1632), son la presencia filosófica de Amsterdam «centro» mundial del sistema (y, ¿por qué no?, de la autoconciencia de la humanidad en su «centro», que no es lo mismo que una mera autoconciencia *européa*).
51. Wallerstein, II, cap. 6. Después de esta fecha la hegemonía inglesa será ininterrumpida, excepto durante la época napoleónica, hasta el 1945, cuando la pierde ante los Estados Unidos.
52. Véase Chaunu, 1969, 119-176.
53. Europa tenía aproximadamente 56 millones de habitantes en 1500, y 82 en 1600 (Cardoso, 1979, I, 114).
54. Wallerstein, 1974, I, 144.
55. Véase Samir Amin, 1974, 309 ss.
56. *Ibid.*, 312.
57. El proceso colonial termina en general al comienzo del siglo XIX.
58. El proceso colonial de estas formaciones termina, en su mayoría, después de la llamada Segunda Guerra Mundial (1945), ya que la super-hegemonía norteamericana no necesita la ocupación militar ni la dominación política-burocrática (propia de las antiguas potencias europeas, como Francia o Inglaterra), sino sólo la gestión de la dominación de la dependencia económico-financiera en su etapa trasnacional.
59. Dussel, 1983, I/1, 223-241; Lockhart, 1992, para el caso de los náhuatl (aztecas), en el mundo colonial.
60. «Musulmana» significa aquí lo más «culto» y civilizado del siglo XV.
61. Pienso que, exactamente, la manera de «gestionar (*to manage*)» el nuevo sistema mundial a la usanza del antiguo sistema interregional debía fracasar, porque operaba con un marco de variables que lo hacía ingobernable. La Modernidad *había comenzado*, pero no se había dado a sí misma la manera de «gestionar» el sistema.
62. Posteriormente también deberá «gestionar (*to manage*)» el sistema la pequeña e isleña Inglaterra. Ambas naciones tenían territorios muy exigüos, con poca población en su origen, sin otra capacidad que la «actitud burguesa» creativa ante la existencia. Por su debilidad debieron efectuar una enorme reforma de la «gestión» de la empresa metropolitana mundial.
63. La «factibilidad» técnica se transformará en un criterio de verdad, de posibilidad, de existencia; el «*verum et factum convertuntur*» de Vico. Véase esto en el capítulo 3.5, más adelante.
64. España, y Portugal también con el Brasil, emprendió como Estado («Imperio-mundo») (con recursos militares, burocráticos, eclesiásticos, etc.) la conquista, evangelización y colonización de Amerindia. Holanda, en cambio, funda la «Compañía de las Indias Orientales» (1602), y posteriormente la de las «Indias Occidentales». Estas «Compañías» (como las posteriores inglesas, danesas, etc.) son «empresas» capitalistas, secularizadas, privadas, que funcionan según la «racionalización» del mercantilismo (y posteriormente del capitalismo industrial). Esto indica la diferente «gestión» racional de la empresa de las Indias ibéricas y la de la «segunda Modernidad» («sistema-mundo» no gestionado como un «Imperio-mundo»).
65. En todo sistema la complejidad lleva aparejado un proceso de «selección» de elementos que permitan, ante el aumento de la tal complejidad, conservar la «unidad» del sistema ante su entorno. Esta necesidad de selección-simplificación es siempre un «riesgo» (Luhmann, 1988, cap. 1, II, 6).
66. Dussel, 1993, cap. 5: «Crítica del mito de la Modernidad». Hubo en el siglo XVI tres posiciones teóricas ante el hecho de la constitución del sistema-mundo: 1) la de Ginés de Sepúlveda, el renacentista y humanista *moderno*, que lee a Aristóteles y muestra la esclavitud natural del amerindio, de donde concluye la legitimidad de la conquista; 2) la de los franciscanos, como Mendieta, que intentan una Cristiandad amerindiana utópica (una «república de indios» bajo la hegemonía de la re-

ligión católica), propia del sistema interregional III, cristiano-musulmán; y 3) la posición de Bartolomé de las Casas, el inicio del «contradiscurso» crítico en el interior de la Modernidad (que en su obra de 1536, un siglo antes que *Le Discours de la Méthode*, denominada *De unico modo*, muestra que es la argumentación el medio racional por el que hay que atraer al amerindio a la nueva civilización). Habermas, como veremos más adelante, nos habla de ese «contradiscurso», y opina que tiene dos siglos (se inicia con Kant). La Filosofía de la Liberación piensa, en cambio, que ese «contradiscurso» se origina en el siglo XVI (¿en 1511 en Santo Domingo con Antón de Montesinos?), ciertamente con Bartolomé de las Casas en 1514 (Dussel, 1983, I/1, 17-27).

67. Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, en Casas, 1957, V, 137. Este texto lo he colocado en el comienzo del tomo 1 de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, 1973), ya que sintetiza la hipótesis general de la Ética de la Liberación.

68. Frecuentemente, en las historias de la filosofía actuales, y por supuesto en las éticas, se da un «salto» de los griegos (de Platón o Aristóteles) a Descartes (1596-1650), que se instala en Amsterdam en 1629, escribiendo *Le Discours de la Méthode*, como hemos indicado arriba. Es decir, salta de Atenas a Amsterdam. En el interín habrían transcurrido unos 21 siglos sin contenido alguno de importancia. Se comienza el estudio con Bacon (1561-1626), Kepler (1571-1630), Galileo (1564-1642) o Newton (1643-1727). Un Campanella escribe la *Civitas Solis* en 1602. Todo parece situarse en el comienzo del siglo XVII; lo que he llamado el segundo momento de la Modernidad.

69. Véase Sombart, 1902 y 1920.

70. Véase Troeltsch, 1923.

71. Habermas, 1981, I, II. Habermas insiste en el descubrimiento weberiano de la «racionalización», pero se olvida de preguntarse por la causa. Creo que nuestra hipótesis va más abajo y antes: la racionalización weberiana (aceptada por Habermas, Apel, Lyotard, etc.) es la mediación aparentemente necesaria de una simplificación deformante (de la razón instrumental) de la realidad práctica, para transformarla en algo «manejable» (*manageable*), calculable, gobernable, dada la complejidad del inmenso sistema-mundo. No es sólo la «manejabilidad» (*manageability*) interior de Europa, sino sobre todo la «gestión» (*management*) mundial (centro-periferia). La superación intentada por Habermas de la razón instrumental en la comunicativa no es suficiente, porque no son suficientes los momentos de su diagnóstico sobre el origen mismo y aparente necesidad del proceso de racionalización.

72. Los postmodernos, por eurocéntricos, coinciden aproximadamente con el diagnóstico de la Modernidad weberiana. Más bien acentúan aspectos racionalizantes (medios de comunicación, etc.), a unos los rechazan airadamente por dogmatismos metafísicos, pero a otros los aceptan como fenómenos inevitables y frecuentemente como positivos.

73. Descartes, *Le Discours de la Méthode*, IV (Descartes, 1953, 148). Véase la posición contraria en A. Schopenhauer, más adelante en el § 4.3 [243-244].

74. Dussel, 1974 (al final) y 1974b, cap. 2, § 4. Las actuales teorías de las funciones del cerebro ponen en cuestión definitiva este mecanicismo dualista (véase el capítulo 1).

75. Kant, *Träume eines Geistesehers* (1766), A 36; Kant, 1968, II, 940.

76. En el transcurso de esta Ética iremos exponiendo diversos «tipos de racionalidad», y allí mostraremos la confusión o trasvasamiento moderno de la razón «práctica» (es decir, «ética») en mera razón instrumental o estratégica (Dussel, 1973b, 161-162).

77. Galilei, 1933, VI, 232.

78. Véase Dussel, 1973b.

79. Heidegger, 1963, ed. cast., 74.

80. Véase Martín Bernal, 1989, I, cap. V, 224 ss.

81. Amerindia y Europa tienen una historia pre-moderna, lo mismo que África y Asia. Sólo el mundo híbrido, la cultura sincrética, raza mestiza latinoamericana, que nació en el siglo XV (el hijo de Malinche y Hernán Cortés) podría ser considerado su símbolo (Paz, 1950); es la única raza que tiene 500 años.

82. Véanse, entre otros: Lyotard, 1979; Rorty, 1979; Derrida, 1964, 1967a y 1967b; Marquart, 1981; Vatimo, 1985; Welsch, 1993; etc.

83. Esta palabra castellana (*desarrollismo*), que no existe en otras lenguas, indica la «falacia» de pretender un «desarrollo» (la palabra *Entwicklung* tiene origen hegeliano filosófico estricto) igual para el «centro» y la «periferia», no advirtiendo que la «periferia» no está *atrasada* (Hinkelammert, 1970 y 1970b), es decir, no es *primo* temporal que espera un desarrollo igual a Europa o Estados Unidos (como el «niño/adulto»), sino que es una posición asimétrica de dominado, una *simultánea* posición de explotado (como el «señor libre/esclavo»). El «atrasado» (niño) podría seguir el camino del «industrializado» (adulto) y llegar a desarrollarse, mientras que el «explotado» (escla-

vo) por más que trabaje nunca sería «libre» (señor), porque su propia subjetividad dominada incluye la «relación» con el dominador. Los «modernizadores» de la «periferia» son desarrollistas porque no advierten que debe superarse la «relación» misma de dominación en escala mundial, como requisito para el «desarrollo nacional». La globalización no ha extinguido, ni mucho menos, el problema «nacional».

84. Habermas, 1981, I, 72 ss.; 69 ss.; en especial el debate con P. Winch y A. MacIntyre.

85. Veremos que Lévinas, «padre del postmodernismo francés» (desde Derrida en adelante), no es postmoderno ni niega la razón (véase más adelante § 4.4), sino la *totalización* de la razón (instrumental, estratégica, cínica, ontológica, etc.). La Filosofía de la Liberación, desde el final de la década de los 60 estudió a Lévinas por su crítica radical a la dominación. En el prólogo a mi obra *Filosofía de la Liberación* (Dussel, 1977) indicaba que la Filosofía de la Liberación era una filosofía «postmoderna» (p. 11), a partir del «segundo Heidegger», pero también desde la crítica de la «razón totalizada» efectuada por Marcuse y Lévinas. Pareciera que fuimos «postmodernos» *avant la lettre*, pero, en realidad, éramos críticos de la ontología y la Modernidad desde la «periferia», lo que significaba (y significa todavía) algo muy diferente, que intentaremos explicar.

86. Hasta el presente, los postmodernos siguen siendo eurocéntricos. El diálogo con los culturas «diferentes» es, por ahora, una declaración incumplida. Piensan que la cultura de masas, los *media* (televisión, cine, etc.), impactará a las culturas periféricas urbanas hasta aniquilar sus «diferencias». De manera que lo que Vattimo observa en Turín, o Lyotard en París, valdrá dentro de poco para Nueva Delhi o Nairobi; y no se toman el tiempo de analizar la *dura* irreductibilidad del horizonte híbrido cultural (que no es *absolutamente* una exterioridad, pero que no será durante siglos una interioridad *única* en el sistema globalizado) que recibe esos impactos informativos.

87. Santiago Castro-Gómez en su relevante obra *Crítica de la razón latinoamericana* (1996) critica todas las pretensiones, y las más también (a lo largo de toda la obra), que intentan globalizar racionalmente algún diagnóstico metódico o plantear la cuestión de los proyectos factibles. En el § 6.2 volveremos sobre la cuestión, y mostraremos la posibilidad de una *razón* material y discursiva *universales* (estrictamente transmoderna y postcolonial en cuanto permite juzgar *desde la vida concreta* de los pueblos periféricos al sistema-mundo moderno como dominador) articulable a una razón «transversal» (Welsch, 1993) de la diversidad de sujetos histórico-sociales emergentes. Situar desde las víctimas, desde la exterioridad no es «invertir» la razón moderna (Castro-Gómez, 1996, 166) sino abrirse a un «ámbito» desconocido para ella. Véase, para la cuestión del neoindividualismo, la cultura del rock, las drogas, el consumo de productos de moda, el «ablandamiento» de las opiniones políticas (Follari, 1991), el pesimismo ante las alternativas, el ir hacia lo privado o lo religioso (Lechner, 1990), la aparición de los nuevos movimientos sociales (Fals Borda, 1987), etc., que sólo son los síntomas de una pretendida cultura postmoderna. Considérese sobre el tema Maliandi, 1993.

88. Véase la obra de Jameson (1991), sobre la lógica cultural del capitalismo tardío como postmodernismo, en donde, a diferencia de muchos, sitúa el horizonte de la postmodernidad desde el «capitalismo transnacional» o «tardío» —ahora en sentido estricto—. Se podría hablar entonces de cinco momentos de la Modernidad: 1) el del renacimiento mercantil hispánico; 2) el del mercantilismo racionalista de Amsterdam; 3) el del capitalismo industrial del empirismo inglés (de hegemonía inglesa); 4) el del imperialismo propiamente dicho en la segunda mitad del siglo XIX (donde ya surgen Alemania y Estados Unidos); 5) el del capitalismo transnacional o tardío posterior a la guerra que termina en 1945 (en que aparece Japón bajo la hegemonía norteamericana).

89. En el «socialismo real» staliniano el criterio era el «aumento de la tasa de producción» —medido de todas maneras por un valor aproximado de mercado o por el peso de los productos—. Se trata de otro tipo de fetichismo (Hinkelammert, 1984, 123 ss., cap. 4: «Marco categorial del pensamiento soviético»).

90. *Grundrisse* IV; Marx, 1974, 313 (I, 362).

91. *Ibid.*

92. La pura necesidad sin dinero no es mercado, es sólo miseria, miseria creciente e inevitable.

93. *El capital* I, cap. 23, 4; Marx, 1975, MEGA, II/6, 588 (I/3, 805). Aquí habría que recordar una vez más el *Human Development Report* 1992, ya que muestra de manera incontrovertible que el 20% más rico de la tierra consume hoy 60 veces más que el 20% más pobre. En 1960 la diferencia era de 30 a 1; en el 2020 será de 120 a 1. Tal concentración es fruto del «sistema-mundo» del que venimos hablando en esta sección.

94. Marcuse, 1968, ed. cast., 189-190.

95. En el sentido de Seyla Benhabib, *Situating the Self* (1992).

96. En una obra futura sobre el método de la Ética de la Liberación, volveremos sobre esta problemática. Aquí sólo deseamos efectuar unas indicaciones introductorias. Véase lo que diremos sobre el tema de filosofía y praxis de liberación en el § 6.1.b.

97. Véase Taylor, 1989.

98. *Ibid.*, 103. Nos dice en el Prefacio: «[...] In part, it was because of the very ambitious nature of the enterprise, which is an attempt to articulate and write a history of the modern identity» (1989, ix).

99. *Ibid.*, x.

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

101. Recuerdo que Alphonse de Waelhens nos decía que «la filosofía piensa, en primer lugar, lo no-filosófico» (De Waelhens, 1961).

102. Para Taylor el «yo (Self)» es tanto el ego como la persona (véase toda la parte I, *Agency and the Self*; Taylor, 1985, 13-114; 1989, 25-51).

103. Ricoeur, 1963.

104. Las obras de Taylor sobre Hegel (1975 y 1979) opino que debieron inclinarse a darle una importancia central al concepto de «eticidad (*Sittlichkeit*)», en posición «sustantiva» y no puramente «formal» en las cuestiones éticas, lo cual es muy conveniente. Pero, al mismo tiempo, absorbió de Hegel su «eurocentrismo». Considérese mi obra (Dussel, 1993). Hegel llega a escribir que «Europa es absolutamente el centro y el fin (*das Zentrum und das Ende*)» de la historia universal (*Die Vernunft in der Geschichte, Zweiter Entwurf*, en Hegel, 1955, 235). Los comentaristas (el mismo Taylor, 1975, 3 ss.) para nada se refieren a la manera eurocéntrica del desprecio hegeliano por América Latina, África y Asia, y su manera de justificar la violencia colonialista europea: «Contra el derecho absoluto que él [el pueblo dominador del mundo: *Weltbeherrschende*] tiene por ser el portador actual del grado de desarrollo del Espíritu mundial, el espíritu de los otros pueblos no tienen derecho alguno (*rechlos*)» (Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 347; Hegel, 1970, VII, 506).

105. Esta es la tesis fundamental de mi obra ya citada (Dussel, 1993), cuyo subtítulo es: «Hacia el origen del mito de la modernidad».

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

107. Véase «Vers une phénoménologie de l'ego conquiro (je conquiers)», en Dussel, 1993, ed. fr., 39 ss.: «Le Moi (Self)-conquistador est la proto-histoire de la constitution de l'ego cogito; on est arrivé à un moment décisif de sa constitution comme subjectivité, como *volonté de puissance* [...] La conquête, c'est l'affirmation pratique du *Je conquiers* et la négation de l'Autre en tant qu'Autrui» (p. 47).

108. Véase la obra de Todorov, 1989.

109. Taylor, 1989, 207.

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

111. Habermas, 1988.

112. *Ibid.*, 351; ed. cast., 358.

113. *Ibid.*, 353; ed. cast., 360. Taylor prolonga un poco la modernidad: «Toda la era moderna, a partir del siglo XVII, se contempla con frecuencia como el marco temporal de la decadencia» (Taylor 1992, 1).

114. *Ibid.*, 424-425; ed. cast., 432-433.
115. El «*entwicklungsideologische Fehlschluss*» (*developmentist falacy*).
116. Las universidades, las cátedras, las bibliotecas, las publicaciones de libros, etc., suponen un desarrollo económico y una acumulación de riqueza obtenida en el mundo periférico colonial que son las condiciones materiales de lo que Gramsci llamaría los «aparatos materiales» de la cultura (y la filosofía, por supuesto).
117. Nace en Veracruz (México); muere en Bolonia (Italia); es exiliado de México en 1767, por la expulsión borbónica. Conoce, además del castellano, griego y latín, el náhuatl (azteca) y el mixteco, que practicó en su infancia. Fue profesor en el colegio de San Gregorio de México, en Puebla, Valladolid (Morelia después) y Guadalajara. Realiza una sistemática crítica a Buffon y De Pauw, defendiendo la dignidad del indio americano: «Nosotros nacimos de padres españoles y no tenemos ninguna afinidad o consanguinidad con los indios, ni podemos esperar de su miseria ninguna recompensa. Y así ningún otro motivo que el amor a la verdad y el celo por la humanidad nos hace abandonar la propia causa por defender la ajena [el Otro] con menos peligro de errar» (*Disertaciones*, V, sobre «Constitución física y moral de los mexicanos», en la obra de Clavijero *Historia antigua de México*, que debió traducir del castellano al italiano para poder editarla en 1780 en Italia (Clavijero, 1976, 503-524). Además Clavijero escribió una *Historia de la Antigua y Baja California*, editada en Venecia, 1789. Véase también Clavijero, 1976b. Considérese Miguel León Portilla, 1974. Clavijero elige entonces una línea histórica, hermenéutico-política, para reconstruir la particularidad regional periférica de México, y por ello escribe un folleto sobre la Virgen de Guadalupe (bandera de la emancipación política mexicana contra España) e indica un camino *positivo* de reconstrucción de la diferencia de lo mexicano ante la universalidad abstracta de la Ilustración europea; una verdadera «filosofía *positiva*», como el Schelling de la *Historia de la Mitología* (Dussel, 1974, 116 ss.: «Del Hegel definitivo al viejo Schelling»). En efecto, Clavijero escribe sobre estos temas unos quince años antes de que Schelling publique *La positividad de la religión cristiana* (1795-1796).
118. Este es el sentido de la hipótesis de Augusto Salazar Bondy en su obra *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, 1969.
119. Véase la obra de Todorov, 1989, ya citada.
120. Es por ello que toda la obra de Clavijero en el siglo XVIII, como la Filosofía de la Liberación en el XX, parte de la afirmación de una «identidad» (del mundo azteca negado por la conquista del hombre moderno: Hernán Cortés) que es negación de la «identidad» moderna como «modernización»; modernización que supone la «negación» de la cultura periférica como otra, distinta, sí-misma. El «yo (*Self*)» periférico parte desde la negatividad del «yo moderno hegemónico». Todo el análisis de Taylor es sólo el primer capítulo del *Making of the Modern Identity*. Es evidente que no aparece toda la violencia irracional del «yo moderno» con respecto a la periferia, violencia que es justificada en nombre de la civilización, que es lo que llamo «el mito de la Modernidad». Este «mito» no descubierto ni analizado. Véase Dussel, 1993, conferencia 5: «Crítica del Mito de la Modernidad», que es una crítica tanto a Lyotard como a Habermas o Taylor, desde la disputa de Valladolid en 1550, donde Ginés de Sepúlveda (un moderno racionalista argumentativo) se opone a Bartolomé de Las Casas (el fundador del «contradiscursio» explícito y filosófico en la *Modernidad mundial* como proyecto de «trans-modernidad», desde el Otro, Amerindia, África y Asia, la mujer oprimida por el machismo, la Tierra destruida como «medio de producción» capitalista, etc.).
121. A la manera de la «otra-cara» de una moneda, o de la «otra cara» de la Luna que aunque no la vemos es una parte constitutiva del satélite terrestre.
122. Recuerdo la preocupación de los presidentes de la Federación Internacional de las Sociedades de Filosofía (FISP), Alwin Diemer (véase Diemer, 1981 y 1985) y Vincent Cauchy, por la temática del diálogo entre culturas. Tuve ocasión de exponer la cuestión en una conferencia dictada en la Universidad de Düsseldorf, invitado por el primero. Mis viajes a África desde 1972 (en Senegal, Ghana, Zimbabue, Tanzania, Kenya, Sudáfrica) me advirtieron el tema. Por otra parte, mis recorridos por Asia desde 1977 (India, Tailandia, Sri Lanka, Hong Kong, Filipinas, China) me orientaron sobre la necesidad de una reinterpretación de la historia mundial. Mi estadía de dos años entre palestinos (1959-1961) (además de Israel he vivido en Egipto, Siria, Líbano, Jordania, Marruecos) me ha permitido una experiencia de vida cotidiana directa en el mundo árabe. Por otra parte, ocho años en Europa de estudiante (de 1957 a 1966), en España, Francia, Alemania (recorriendo frecuentemente y enseñando posteriormente en Suiza, Italia, Bélgica, Inglaterra, Austria, países nórdicos, etc.), a lo que habría que sumar Hungría, Checoslovaquia, Yugoslavia, Rusia, etc.), me han dado una cierta visión de Europa. Mis frecuentes estancias en Estados Unidos (he sido profesor invitado durante semestres o «quarters» en diversas universidades tales como Notre Dame en South Bent, en New York, la Cali-

fornia State University de Los Ángeles, la de Vanderbilt en Nashville, la Loyola University en Chicago) y mis continuos viajes por todos los países latinoamericanos y del Caribe me han sugerido muchos temas que serán asumidos filosóficamente.

123. América Latina, la primer periferia de la Modernidad, recibe el impacto de la conquista antes que ninguna otra cultura. Sus universidades de México y Lima (inician sus clases en 1553) son los primeros centros que enseñan filosofía «moderna» (de la «primera Modernidad») en el mundo periférico. Esto crea una situación propia: la filosofía pre-moderna amerindia es sólo muy incipiente (véase § 0.2), no así en el mundo chino, hindú, musulmán (Asia); pero, al mismo tiempo, 450 años de filosofía universitaria sitúan a América Latina en otra situación que el África bantú. Véase sobre el tema Dussel, 1996; Fornet-Betancourt, 1985; Dussel, 1977, cap. 1.2; y en Zea, 1957 y 1974 (en especial: «La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación», pp. 32 ss.); Salazar Bondy, 1968 (obra que terminaba con estas palabras: «Hay todavía posibilidad de liberación [...] La filosofía hispanoamericana tiene también por delante esta opción de la que, además, depende su propia constitución como pensamiento auténtico», p. 133); Roig, 1981 (en especial: «De la historia de las ideas a la Filosofía de la Liberación», pp. 35 ss.); Miró Quesada, 1974 y 1981. El tema de una «filosofía americana» (léase «latinoamericana») fue ya planteado explícitamente por la «generación argentina de 1837», con Alberdi, y renació en la actualidad con el libro citado de Salazar Bondy y, en el mismo momento, con la problemática de la Filosofía de la Liberación, de la cual esta ética de la Liberación es un momento.

124. Es interesante anotar, para ver el perfil filosófico actual de algunos países asiáticos (p.e. la India), que en ellos hay una reflexión abundante en capítulos menos practicados en Europa o Estados Unidos. Por ejemplo, en el *Pooma Report* (Satchidananda Murty, 1985, 132 ss.) vemos que de los 848 doctores o maestros en filosofía de la India, 283 se ocupan de metafísica, 157 de filosofía de la religión (en ambas especialidades más del 50% del total); sólo 83 de filosofía política y 79 de epistemología (10% cada uno), de lógica (32) y de filosofía de la ciencia (19) (un 5%).

125. Para una rápida visión sobre la «filosofía africana» véase Nagl-Docekal, 1992, 7-14; y Wiredu, 1992. Para África en general véase Oliver, 1969; Gann, 1969; Masolo, 1994.

126. Véase, p.e., Henry Olela, 1979; también Masolo, 1994, una obra reciente a tenerse en cuenta. Algunos han indicado la importancia de la visión unitaria del ser humano (sin alma/cuerpo) en el pensamiento bantú, pero no se nos recuerda suficientemente que en esto consistió igualmente la importancia del pensamiento egipcio (expuesto *supra* en § 0.1).

127. Sobre este aspecto no he leído en ninguno de los filósofos que nombraré el pasaje de la hegemonía en el sistema-mundo de manos de Inglaterra a los Estados Unidos, como causa del proceso emancipatorio africano (la «centralidad» en el sistema-mundo dominado por Norteamérica no necesita del «complicado» y «costoso» sistema colonial europeo: es fruto de una nueva «simplificación» de la razón «gestiva» moderna).

128. A partir de la obra de Placide Tempels, 1949. Críticas a este intento pueden verse en Hountondji, 1977, 11 ss.; Eboussi Boulaga, 1977, 28 ss.; *Id.*, 1968. Véase igualmente Northomb, 1969.

129. Elungu, 1984, 31.

130. Kagame, 1956. Una exposición crítica, en Elungu, 1984, 33 ss.

131. Véase en especial la obra de Odera Orika, 1991. J. C. Scannone (1984, 1990 y 1993), en América Latina, ha intentado igualmente desarrollar una «filosofía sapiencial» a partir de Rodolfo Kusch (1970 y 1986).

132. Elungu, 1984, 55 ss.; Odera Orika, 1990, 17 ss. En especial Fanon, 1963; Nkrumah, 1971; Nyerere, 1967.

133. Desde un Burghardt Du Bois (1868-1963) de Atlanta, Marcus Garvey (1885-1940) de Jamaica, hasta el doctor Price-Mars (1876-1969) de Haití. Posteriormente será todo el «panafricanismo», el «nacionalismo», la «negritud» (de un Senghor, o de Aimé Césaire), o el «socialismo africano» (Nkrumah). Véase este tema en Elungu, 1984, 55-112. Odera Orika (1991b, 87) indica que «complete freedom requires freedom both of the nation and their citizens».

134. Esta filosofía universitaria imitativa (como en Asia y América Latina) es sólo propedéutica del siguiente momento; no es propiamente filosofía creativa, sino informativa. Queríamos situar en este momento aquellos filósofos africanos que se oponen a toda filosofía africana y que opinan que la filosofía es simplemente universal, pero sin referencia al «mundo de la vida» (*Lebenswelt*). Véase Odera Orika, 1990, 18 ss. («Professional Philosophy», donde se le da otro sentido del que hemos indicado aquí), cuyo más lejano antecedente sería Amo Guinea-Africanus (Amo-le-Guinéen), autor de obras tales como: *Dissertatio Inauguralis de jure Maurorum in Europa* (1729), *Dissertatio*

de *humanae mentis apatheia* (1734) y *Tractatus de arte sobrie et accurate philosophandi* (1738), expuestas en Halle (donde fue Privatdozent) y en Jena, en Alemania; otro contemporáneo de Kant con origen en la periferia (Hountondji, 1977, 139-170). Se trataría, análogamente, de lo que Francisco Romero denominó en América Latina (a partir de 1915) la época de los «fundadores» o la segunda «normalización filosófica» (ya que la «primera» normalización fue en la época colonial, desde 1553 como hemos indicado arriba). De todas maneras habría una honesta filosofía profesional: «African philosophy, as distinct from African traditional world-views, is the philosophy that is being produced by contemporary African philosophers. It is still in the making» (Wiredu, 1980, 36).

135. Elungu, 1984, 113 ss. («Les philosophies critiques»); y más adelante habla de «La Philosophie africaine au sens strict» (pp. 123-152).

136. Eboussi Boulaga, 1977. «Muntu» significa en lengua africana algo así como «el ser humano» (como un Dasein heideggeriano, cuya existencia está arrojada en el «mundo» africano periférico, colonial, desgarrado, contradictorio). La obra tiene tres partes: 1) Sistema de lo global. 2) La simbólica de la dominación. 3) Las consecuencias de la crisis. En la primera ataca la «etnofilosofía» como una retórica que fracasa («La retórica fracasa porque no hay una comunidad de discusión»; p. 41).

137. Por ejemplo: «La ontología no es solamente permanente, es asesina: suprime los falsos seres [...] El fin justifica los medios, lo torna justo y santo, se llama sacrificio» (op. cit., 201).

138. *Ibid.*, 16. «Una filosofía que no sabe desde dónde habla ni a quién, además de ser opaca consigo misma, juega la función de lo arbitrario, de lo irracional» (*ibid.*, 23).

139. El «ser-humano-africano», bantú.

140. «El mundo es asimétrico [...] Su secreto es su fuerza; el secreto de su fuerza es la filosofía [...] occidental» (*ibid.*, 35).

141. *Ibid.*, 19.

142. *Ibid.*, 18. «Identificándose con el señor, el Muntu cuando se mira a sí mismo niega su ser originario» (*ibid.*, 21). Textos magníficos como los de Memmi (1969) o de Frantz Fanon (1963).

143. Es desgarradora la crítica contra la etnología («El fin de la etnología»: «La esencia de la etnología está ligada a la expansión hegemónica del Occidente», p. 161): fin de la pretensión del sustituir al Otro, como centro-sujeto de su mundo, para describirlo «desde afuera». En cierta manera, Eboussi Boulaga invalida toda la crítica de Jürgen Habermas al comienzo de su nombrada obra (Habermas, 1981, I, Introducción, 2: «Algunas características de la comprensión mítica y de la comprensión moderna del mundo»; pp. 72 ss.; ed. cast., 69 ss.). Aquí habría que indicar que Habermas siempre, cuando quiere indicar las características de la racionalidad «moderna», la compara (pero se olvida de la China, la India, el mundo musulmán, Latinoamérica) con un utópico «hombre primitivo», objeto de la etnología. Sería muy útil que los Winch, Godolier, Lukes, Horton, Habermas y otros leyeran y citaran con cuidado filósofos africanos (que hablan en «primera» persona y no como «observadores externos») de la estatura de Eboussi Boulaga. Es ya tiempo de empezar el tan proclamado diálogo convocando a los «afectados» excluidos de la «comunidad de filósofos hegemónicos» (europeo-norteamericanos). Pero todavía durará tiempo, tanto como la soberbia del blanco desprecie al ser humano (y a su filosofía) de la periferia de la Modernidad.

144. Véase la ya citada obra de Eboussi Boulaga, pp. 42-66.

145. *Ibid.*, 50.

146. Aquí Eboussi Boulaga escribe: «La lengua. Es una manifestación de la fuerza, del Poder originario; es una *kratofanía* [...] Manifiesta la fuerza que mueve las superficies. El adentro se expone en el afuera, y el afuera retorna al adentro» (p. 43). Nos hace recordar al Thot egipcio (véase *supra* § 0.1), prehistoria del *lógos* griego y la *dabar* semita. Es una experiencia primigenia bantú.

147. «L'ethnie, c'est la nature humaine comme destin immuable, comme lot de nécessités qualitatives et distinctives. L'ethnie a la rigidité d'une espèce, dans la perspective du fixisme» (p. 46).

148. «L'individu n'existe pas, s'il est une abstraction que l'on pense hors de l'ethnie» (p. 48).

149. *Ibid.*, 51: «Por ello, todo lo que tiene valor, que se impone sin discusión, se dice que procede de los ancestros, se lo califica de sagrado» (*ibid.*). «Es su fundamento, lo que es ontológica y lógicamente anterior» (*ibid.*).

150. *Ibid.*, 54.

151. *Ibid.*, 56. Valdría la pena copiar todo el texto, pero nos alargaríamos demasiado. Es una obra digna de ser leída con la paciencia con que se lee la *Metafísica* de Aristóteles, la *Lógica* de Hegel o el *Ser y tiempo* de Heidegger.

152. *Ibid.*, 64. «La divination [...] reproduit dans l'ordre symbolique afin de les éliminer et de déclarer les avoir supprimés du même coup dans l'ordre de la réalité [...] Le système du global est une magie du verbe» (*ibid.*).

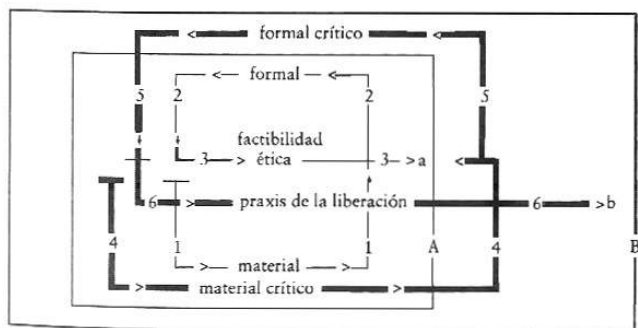
153. *Ibid.*, p.66.
154. *Ibid.*, 229.
155. *Ibid.*, 83 ss.: segunda parte del trabajo.
156. *Ibid.*, 88.
157. *Ibid.*, 120.
158. *Ibid.*, 132 ss. Nuestro filósofo, pienso, no articula suficientemente la pragmática con la económica.
159. *Ibid.*, 187.
160. *Ibid.*, 152 ss.
161. *Ibid.*, 221.
162. Sobre este preciso tema escribe Youssoûph Mbargane Guissé (Mbargane Guissé, 1979): «Nous avons voulu en montrant les sources africaines de la tradition philosophique, combattre sur le terrain même de l'histoire l'eurocéentrisme» (p. 174).
163. El pragmatismo norteamericano luchaba a comienzos del siglo XX, como puede verse en las conferencias de William James en Edinburgh —a la que haremos referencia más adelante—, por el reconocimiento de la comunidad filosófica europea. Casi un siglo después la filosofía latinoamericana se encuentra en una situación semejante de exigencia de reconocimiento. Hoy la Filosofía de la Liberación *latinoamericana* se encuentra en situación semejante, pero con una diferencia, porque es un discurso pensado desde el horizonte mundial, horizonte diferente al de W. James, y esto porque Estados Unidos *ingresaba* en el inicio del siglo XX al «centro» del ya *antiguo* sistema-mundo (el sistema moderno, desde 1492). América Latina, África y Asia, en cambio, intentan hoy participar en la creación de un *nuevo* sistema-mundo. Es excepción la obra reciente de David Cooper *World Philosophies* (1996).

Primera parte

FUNDAMENTOS DE LA ÉTICA

[56] En esta *primera parte* entraremos de lleno a la exposición de los *fundamentos*¹ de la Ética de la Liberación. Se trata de una ética de la vida, desde su negación en la actualidad. La estrategia argumentativa será siempre ir analizando cada uno de los momentos *necesarios* pero *no suficientes*, hasta alcanzar un nivel tal de complejidad donde la *suficiencia* pareciera darse, pero, como observaremos en su lugar, la total suficiencia de la validez ética de la praxis, individual y comunitaria, y sus consecuencias últimas, institucionales e históricas, nunca puede alcanzarse plenamente, ya que comprende la totalidad de las acciones humanas en la entera historia mundial.

Esquema 1.1: REPRESENTACIÓN ESQUEMÁTICA DE LOS SEIS MOMENTOS DE LA ARQUITECTÓNICA DE UNA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN



Aclaraciones al esquema: *Primera parte: Los fundamentos:* 1) aspecto ético-material; 2) aspecto moral-formal; 3) factibilidad ético-procesual; a) proyecto ético vigente: el «bien». *Segunda parte: Crítica ética, validez antihegemonica y praxis de liberación:* 4) aspecto ético-material crítico; A) el sistema ético vigente (aun el postconvencional) aparece ante la crítica ahora como la «Totalidad»; 5) aspecto moral-formal crítico antihegemonico; 6) factibilidad ético-crítica o praxis de liberación (construcción de nueva eticidad); b) proyecto de liberación; B) nuevo sistema ético futuro.

Iremos analizando los momentos necesarios de la ética, o sea, el aspecto material o de contenido (*Esquema 1.1*: 1, que expondremos en el capítulo 1), el aspecto formal o procedimental (2, capítulo 2), la factibilidad ética como proceso (3, capítulo 3). Habremos así expuesto los fundamentos. En la segunda parte llegaremos al punto de partida propiamente dicho de la Ética de la Liberación: para la ética como crítica material el sistema ahora aparece como dominador (4, capítulo 4); se abre así el paso a una nueva validez consensual antihegemónica desde la alteridad (5, capítulo 5). Todo esto remata en la transformación institucional o construcción de nueva eticidad, factibilidad crítica, que, por necesidad y suficiencia, siempre será un proceso de liberación (6, capítulo 6).

Capítulo 1

EL MOMENTO MATERIAL DE LA ÉTICA. LA VERDAD PRÁCTICA

[57] Ésta es una ética de la vida, es decir, la vida humana es el contenido de la ética. Por ello deseamos aquí, desde el inicio, advertir al lector sobre el sentido de una *ética de contenido* o *material*². El proyecto de una *Ética de la Liberación* se juega de manera propia desde el ejercicio de la crítica ética (que expondremos en el *capítulo 4*), donde se afirma la dignidad negada de la vida de la víctima, del oprimido o excluido. Este *capítulo 1* sobre el contenido material de la ética es ciertamente el más difícil y el que despertará más sospechas. No se expone porque se desee fundamentar una ética material darwinista o naturalista³, neoaristotélica, comunitarista, axiológica o de otro tipo. Es en función de las víctimas, de los dominados o excluidos, que se necesita esclarecer el aspecto material de la ética, para bien fundarla y poder desde ella dar el paso crítico (*capítulo 4*). Sabemos que podremos ser criticados de «racionalistas» o «fundacionalistas», de «vitalistas», «irracionalistas» o «materialistas». Sin embargo, nuestra posición es distinta a todas ellas.

En este *capítulo* intentaremos indicar algunos elementos, sólo *algunos*, de un principio universal de toda ética, en especial de las éticas críticas: el principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad. Este principio tiene pretensión de universalidad. Se realiza a través de las culturas y las motiva por dentro, lo mismo que a los valores o a las diversas maneras de cumplir la «vida buena», la felicidad, etc. Pero todas estas instancias no son nunca el principio universal de la vida humana. El principio las penetra a todas y las mueve a su auto-realización. Las culturas, por ejemplos, son modos particulares de vida, modos movidos por el principio universal de la vida humana de cada sujeto en comunidad, desde dentro. Toda norma, acción, microestructura, institución o eticidad cultural tienen siempre y necesariamente como *contenido* último algún momento de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en concreto. El acto límite, que pudiera parecer que no

tiene ya por contenido a la misma vida, el suicidio, de ninguna manera es una excepción. El suicida, en primer lugar, no podrá fundamentar éticamente su autonegación absoluta; no podrá tampoco sobre el suicidio fundar una acción ética posterior o un orden social, ya que se niega como sujeto de toda acción posterior. Pero aún más, si cansado, desmotivado o sufriente se «quitara la vida» la supone siempre, ya que es exactamente por haber perdido sentido su vida concreta por lo que intenta extingirla: la vida no vivible funda la posibilidad de negar la vida: el suicidio. Volveremos en una obra futura sobre esta fundamentación contra el cínico que pretende justificar la muerte, cometiendo una contradicción performativa. Por ahora se desea «situar» el lugar arquitectónico de la cuestión. Pero dicha fundamentación «contra cínicos», cuando se pretende justificar éticamente a la muerte, es necesaria para mostrar, desde la dignidad absoluta de la vida humana, la injusticia o perversidad que determina la existencia negativa de las víctimas. Nuestra intención última es justificar la lucha de las víctimas, de los oprimidos por su liberación, y no el pretender argumentar racionalmente para fundamentar la razón a causa de ella misma: la razón es sólo la «astucia de la vida» del sujeto humano —y no a la inversa—, y en tanto tal la usamos y la defendemos ante necrófilos (amantes de la muerte de las víctimas, de los oprimidos, de los empobrecidos, de la mujer, de las razas no-blancas, de los pueblos del Sur, de los judíos, de los ancianos, de los niños de la calle, de las generaciones futuras, etc.). Recomendamos por ello, para comprender la importancia y el sentido de esta ética de contenido o material, leer primeramente el *capítulo 4*, que es el tema inicial crítico de esta Ética de la Liberación. En efecto, en este *capítulo 1* se fundamenta *afirmativamente* la posibilidad de negar lo negado como el origen del proceso crítico material de la ética, que se describirá desde la *segunda parte*: la crítica ética. Después de leído ese *capítulo 4* se podrá comprender mejor la importancia de la ética material *positiva* que ahora describiremos.

[58] Se trata de efectuar un largo camino, pero desde su correcto «inicio» (el *Anfang* de Hegel o Marx), en este caso por sus contenidos. Expondremos el momento *material*⁴ de la ética que, contra lo que opinaba Kant, tiene una universalidad que mostraremos en su momento. Kant escribe:

Todos los principios prácticos que presuponen un objeto (materia⁵) de la facultad apetitiva como fundamento determinante de la voluntad son empíricos y no pueden dar leyes prácticas⁶.

Las leyes prácticas son universales, y parece que la «facultad apetitiva» es necesariamente particular, egoísta. Y en otro texto anterior había expresado aún más claramente:

*Conservar cada cual su vida*⁷ es un deber, y además todos tenemos una *inmediata inclinación* a hacerlo así. Mas, por eso mismo, el cuidado angustio-

so que la mayor parte de los seres humanos pone en ello⁸ no tiene valor interior y la máxima que rige ese cuidado *carece de un contenido moral*⁹.

Se trata, exactamente, de la cuestión del criterio y del principio materiales de la ética, tanto por su contenido (la conservación de la vida humana), como por la inclinación, la pulsión o la afectividad que tienden a esa conservación. Mostraremos que la llamada «inclinación (*Neigung*)», «facultad apetitiva» o el «deseo» puede tender igualmente a la universalidad¹⁰. Pero, además, y como veremos, el sistema afectivo-evaluativo humano se comporta cumpliendo el indicado principio material de la ética propiamente universal y necesario. Observaremos más adelante que la mera dimensión material (con «a» en alemán) no es suficiente para la realización de una máxima, acto, institución o sistema de eticidad «buenos». Se necesitarán también otros criterios y principios ético-morales para dicha realización, tales como los ámbitos de la consensualidad de validez moral o la factibilidad de las mediaciones, para alcanzar lo efectivamente «bueno»¹¹. Se trata de la articulación de numerosos criterios y principios de la ética, y de la construcción de muchas categorías que frecuentemente son definidas unilateralmente.

Por otra parte, habrá que superar el dualismo reduccionista (de Descartes, Kant o de la «Ilustración») que situaba en una hipotética «alma» lo que la ética necesitaba para exponer su tema y que, desde su «antropología metafísica», deformaba desde el inicio todo posible análisis posterior. Pero, además, habiendo fijado toda la atención en la «conciencia» se perdió todo el nivel de los procesos auto-organizativos de la vida, y aun autorregulados de la vida social, que no son descuidados por la conciencia, ya que se trata de estructuras en parte no-intencionales.

§ 1.1. EL SISTEMA COGNITIVO Y AFECTIVO-EVALUATIVO CEREBRAL HUMANO

[59] La ética debe dar importancia a esos procesos auto-organizados o autorregulados de la vida, ya que un cierto «conciencialismo» moderno exagerado y unilateral hace perder el sentido de la corporalidad orgánica de la existencia ética. La conciencia no necesita intervenir siempre, pero es determinante en la intervención «crítica», correctiva de los efectos perversos no-intencionales. Por ello efectuaremos una rápida incursión propedéutica en un tema de extrema actualidad y que, paradójicamente, ha comenzado sólo hace poco a despertar entre los filósofos la atención que merece¹². Se trata de los estudios empíricos de la biología cerebral que nos permitirán, sin caer en reduccionismos o en el naturalismo o darwinismo ético¹³, recuperar la dimensión de la *corporalidad* con procesos orgánicos altamente autorreferenciales tan dejada de lado por la morales formales, y para enmarcar más estrictamente las pretensiones no siempre válidas de la éticas materiales. Téngase en

cuenta la diferencia siempre existente, aun en el largo plazo, entre el «hecho» neurológico y el «hecho» reflexivo de la subjetividad¹⁴, aunque el segundo es «portado» materialmente por el primero.

Humberto Maturana¹⁵ propone tres grados de «unidades orgánicas» de la vida:

a) La *unidad de primer grado* se da en la célula viva. Toda la materia física que constituye nuestra corporalidad es tan antigua como el universo (más de 18 mil millones de años)¹⁶. Todas las células vivas de nuestra corporalidad, que son producto de fracturas reproductivas de células siempre vivas, son parte de un *continuum* que está vivo desde el origen de la vida en la tierra (hace unos 4 mil millones de años)¹⁷. Somos un momento de la vida autopoietica:

El reconocer que lo que caracteriza a los seres vivos es su organización *autopoietica* permite relacionar una gran cantidad de datos empíricos sobre el funcionamiento celular [...] La noción de autopoiesis no está en contradicción con ese cuerpo de datos [...] sino que] enfatiza el hecho de que los seres vivos son unidades *autónomas*¹⁸.

El metabolismo de dinámica *interna* (autopoietico y autónomo) de la célula reacciona ante el *entorno* por mitocondrias o membranas, límites, inaugurando un proceso de ontogenia.

b) La *unidad de segundo grado* se da en los organismos metacelulares (pluricelulares, desde un hongo hasta los mamíferos superiores). La ontogenia metacelular es un proceso de filogénesis celular. La evolución consiste en perturbaciones que se conservan autopoieticamente por adaptación¹⁹. La aparición del sistema nervioso permite, por su parte, «expandir el dominio de posibles conductas al dotar al organismo de una estructura tremendamente versátil y plástica»²⁰, lo que otorga (por el sistema de coordinación senso-motor) un mayor movimiento²¹.

c) La *unidad de tercer grado* se cumple en los fenómenos sociales (desde una colmena de abejas hasta los primates superiores). Las hormigas se «comunican» pasándose unas a otras continuamente sustancias químicas alimenticias (trofolácticas). Los animales superiores usan comportamientos interactivos de tipo gestural, postural o táctil. La unidad de tercer grado, que incluye comportamientos ontogénicos y filogénicos de mayor complejidad, es el «dominio lingüístico entre organismos participantes»²². Veamos todo esto con mayor detenimiento.

[60] Gerald Edelman²³ describe de una manera neurológico-científica el funcionamiento del cerebro. El cerebro, momento interno de la corporalidad humana, es un «sistema de reconocimiento por selección (*selective recognition system*)»²⁴ que procede en base a grupos neuronales interconectados. En primer lugar, de la misma manera que el sistema inmunológico o el proceso evolutivo de las especies, el sistema nervioso cerebral actúa por selección²⁵, a partir de un criterio universal de dar permanencia, reproducir, desarrollar, hacer crecer la vida del sujeto hu-

mano, y esto desde el nivel vegetativo hasta el cultural o ético más heroico o sublime. Nos dice Antonio Damasio, en *Descartes' Error*, que:

Transcurridas varias horas después de haber comido, el nivel de azúcar en la sangre descende y las neuronas en el hipotálamo detectan el cambio; la activación de los patrones innatos pertinentes hace que el cerebro altere el estado corporal para que la probabilidad de corrección pueda aumentar; usted siente hambre y lleva a cabo actos para satisfacerla; usted come, y la ingestión de comida corrige el azúcar en la sangre²⁶; finalmente, el hipotálamo detecta de nuevo un cambio en el azúcar en la sangre, en esta ocasión un aumento, y las neuronas adecuadas colocan al cuerpo en el estado cuya experiencia constituye una sensación de saciedad²⁷.

Como puede imaginarse el lector, esto es una simplificación completa de un proceso inmensamente mayor (trillones de veces más complejo). De todas maneras todo esto es parte de las funciones que cumple el cerebro —como funciones de la corporalidad ética de las que nos estamos ocupando—. Es decir, el cerebro es el órgano directamente responsable del «seguir-viviendo», como reproducción y desarrollo de la vida humana del organismo, de la corporalidad comunitaria e histórica del sujeto ético.

[61] Veamos ahora algunas funciones del cerebro, como procesos auto-organizados y hasta autorregulados no-intencionales de la vida, que *siempre actúa como un todo*, aunque unas de esas funciones se refieran más directamente a algunos de los órganos internos, que frecuentemente constituyen «circuitos», en donde las corrientes de información neuronal «entran», «salen» o «retornan» en variadísimos movimientos mutuamente coimplicantes.

El estímulo (o simplemente la captación de realidad²⁸) del mundo externo (el 1 del *Esquema 1.2*, más abajo) se hace presente por una señal que es captada por el cerebro, por mediaciones receptoras y transmisoras neurológicas especializadas, que efectúa como resultado, después de otros momentos, una «categorización perceptual» (3)²⁹, por reconocimiento selectivo, adaptativo a la reproducción de la vida del organismo, como hemos dicho. Así se van formando «mapas (*maps*)»³⁰ o estructuras de grupos de neuronas que reaccionarán en el futuro de manera semejante, nunca exactamente igual, ante un «recuerdo» o una «nueva llamada (*recall*)». Una vez que se tiene un número suficiente de «mapas», el cerebro puede comenzar una función más compleja que es denominada «proceso global de rastreo o mapeo (*global mapping*)»:

Un rastreo o mapeo global (*global mapping*) es una estructura dinámica que contiene múltiples mapas locales con entradas y salidas (tanto motrices como sensoriales) que pueden interactuar con partes del cerebro no mapeadas (*non mapped*)³¹.

[62] Lo más importante para los fines de una ética es que dicho proceso recorre un «camino» que incluye no sólo la región talámico-

cortical (de reciente formación en la evolución de las especies y propia por su desarrollo cerebral descomunal del *homo*), sino antes el sistema límbico y la base del cerebro (el más antiguo, y ya existente en los insectos o reptiles, por ejemplo):

La categorización siempre se presenta en relación a *criterios de valor* (*criteria of value*) internos y (que) esta referencia define su propiedad. Dichos *criterios de valor*³² no determinan categorizaciones específicas pero restringen el dominio bajo el cual se presentan [...] El fundamento de los *sistemas de valor* en los animales de una determinada especie ha sido fijado por la selección evolutiva³³.

De otra manera. El proceso de categorización exige para constituir su «objeto»³⁴ un «pasaje» por el sistema «evaluativo-afectivo» (constituido esencialmente por el sistema límbico y la base del cerebro como ya hemos dicho; siendo alguno de sus órganos el hipotálamo, la amígdala, el hipocampo y el tálamo, que dan «luz verde» (o «luz roja») al consecuente proceso categorizador. ¿Cuál es la causa de tener que efectuar tal «rodeo» por el sistema afectivo-evaluativo (el momento 5 del *Esquema 1.2*)? Se trata, nada menos, que de «determinar», «constatar», «juzgar» la manera o el cómo lo categorizado «permite» o «se opone» a la consecución y crecimiento de la vida del organismo, de la corporalidad como totalidad, y de la cual el propio cerebro es sólo una parte funcional. El cerebro humano posee este criterio como «criterio de verdad» fundamental. Cuando un insecto o un mamífero perceptúa estímulo como otro animal, por ejemplo, debe «captar-evaluándolo» como «peligroso» o como «mediación» para la sobrevivencia del organismo en cuestión (debe captar la diferencia entre un «enemigo» o un «alimento», p.e.). Si no tuviera esta capacidad evaluativa moriría el individuo, y si todos la hubieran perdido desaparecerían como especie. Es cuestión de vida o muerte³⁵. Positivamente «valioso» (la norma o máxima que es juzgada —por un juicio de hecho³⁶—) es lo que permite la reproducción de la vida. El «valor»³⁷ (aquí lo evaluado por el juicio ya indicado que compatibiliza lo a obrar desde el criterio de verdad) no es más que el hecho de que dicha mediación (el objeto o enunciado en cuestión) permite la sobrevivencia, lo que es «guardado» por la memoria en el repertorio de las experiencias pasadas en ciertos grupos neuronales, que puede ser «llamado de nuevo (*recall*)», «recordado» para aceptar o no (de manera intuitiva, sin juicio explícito y menos sintáctico-lingüístico, en las especies no-humanas³⁸) lo que estimula. Si esta «memoria» neuronal se equivocara en su recuerdo de la evaluación-afectiva, el organismo (el insecto o mamífero) podría ser destruido, como hemos ya indicado, por cosas, organismos u otros momentos *reales* de los que no se advirtió a tiempo su «peligrosidad»³⁹.

[63] Estamos ante una novedad importante: el ejercicio del sistema afectivo-evaluativo (2 o 5) (un evaluar con anterioridad al mismo «juicio de valor» explícito y abstracto, y aun del mismo sujeto o predicado

del «juicio de hecho» de la razón instrumental) es un momento constitutivo originario del acto mismo de la captación teórico-práctica y empírica por excelencia del categorizar:

Ningún sistema basado en la selección actúa sin referencia al valor (*value-free*). Los valores son restricciones necesarias al proceso de adaptación de las especies [...] Sin duda, estos sistemas de valor también subsumen las construcciones de orden superior que conforman las metas y objetivos individuales. *Categorizamos en base en el valor*⁴⁰ [...] La ciencia ha resultado ser eminentemente práctica, como debe ser, puesto que está al servicio de la verdad verificable⁴¹.

Con la «materia» de la categorización perceptual (momento 3), el cerebro humano efectúa una segunda función: la «categorización conceptual»:

Las áreas del cerebro encargadas de la *formación de conceptos* contienen estructuras que categorizan, discriminan y recombinan las diferentes actividades cerebrales que acontecen en diferentes clases de *rastros o mapeos* [...] Deben representar un mapeo según los tipos de mapas [...] El córtex frontal es un excelente ejemplo de un centro conceptual en el cerebro⁴² [...] El córtex cerebral, debido a sus conexiones con los ganglios basales y el sistema límbico, incluyendo el hipocampo, también establece relaciones que ayudan a la *categorización de valor* y de las propias experiencias sensoriales. De esta manera, las memorizaciones conceptuales se ven afectadas por valores⁴³ —una característica importante para acrecentar la sobrevivencia⁴⁴.

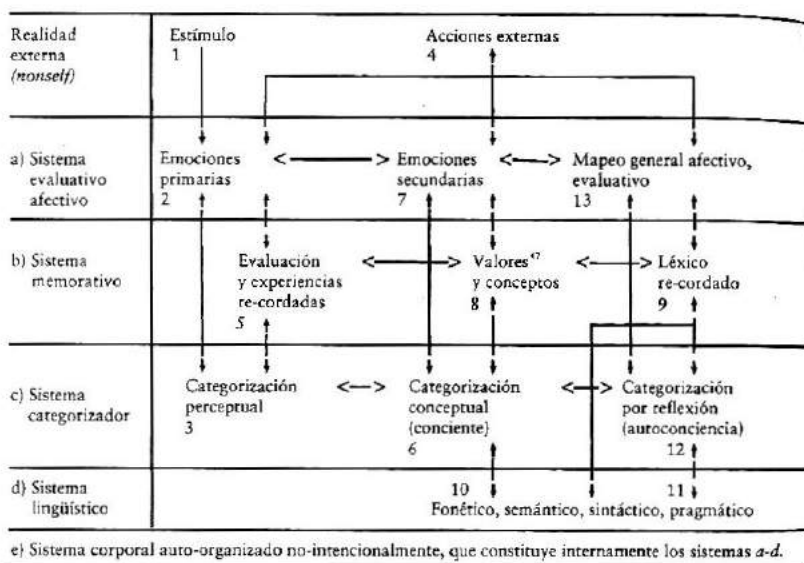
Así como el sistema afectivo-evaluativo constituye un momento del proceso de categorización, de la misma manera la categorización conceptual reorganiza el sistema de valores⁴⁵ ordenándolos, por su parte, también en base al criterio de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto orgánico humano (para simultáneamente ser subsumido en criterios lingüístico-culturales) (momento 8).

[64] Por su parte, la «conciencia primaria» de algo (en el nivel 6) se alcanza, al menos, por el grado de evolución de los mamíferos superiores que cuentan con un sistema límbico y con una memoria conceptual suficiente, y con una conexión neuronal que comunica el córtex con el tálamo, permitiendo el «retorno (*reentry*)» de las señales desde «la memoria con categorías de valores y los mapeos globales encargadas de la categorización perceptual en el tiempo real»⁴⁶. «Tener-conciencia» de que esto es un «alimento» (o un «veneno») supone poder captar la diferencia del «sí mismo (*Self*)» (todavía no de un «yo») y de lo «no-sí-mismo (*nonself*)» y el tener la capacidad para confrontar lo que enfrenta al organismo con la memoria de eso mismo recordado (el *remembered present* de Edelman). Lo más relevante para la filosofía es la explicación neurobiológica de la autoconciencia tal como la propone Edelman.

En efecto, la autoconciencia (nivel 12) —que hoy parece ser un fenómeno inicialmente presente, de alguna manera, en algunas especies superiores— supone por su parte la lengua (nivel 11 del *esquema 1.2*)

—situada principalmente en las regiones corticales denominadas Broca y Wernicke—, que no se identifica con la función de categorización conceptual y que la supone.

Esquema 1.2: ALGUNOS MOMENTOS O FUNCIONES SUPERIORES DEL CEREBRO



Aclaraciones al esquema: a) Se sitúa en el cerebro principalmente en el sistema límbico y en la base del cerebro (los órganos más antiguos en el proceso evolutivo del cerebro). b) En diversas regiones cerebrales (especialmente en regiones con «mapas»). c) Principalmente en la región tálamo-cortical (frontal, parietal, temporal). d) En la región más reciente cortical, en especial en las áreas Broca y Wernicke. e) La corporalidad auto-organizada. Los momentos del 9 al 13 se desarrollan al final del proceso evolutivo de las especies superiores.

La posición erecta del primate superior⁴⁸ permitió al *Australopithecus*, que culminará con la especie *homo*, acelerar el proceso evolutivo. En primer lugar, se desarrollan las regiones cerebrales de la capacidad fonética, fruto epigenético del aprendizaje memorativo, que permite acrecentar y recordar un léxico con significado, un proceso semántico de contenido perceptivo-conceptual:

El significado surge de la interacción de la memoria para categorizar valores [8] con la actividad combinada de áreas conceptuales [6] y áreas de lenguaje [10]⁴⁹.

Para Humberto Maturana el lenguaje no es un modo primario de operar del sistema nervioso⁵⁰. Por el contrario, es un subsistema *ad hoc*

originado filogéticamente por la especie *homo* (que fue desarrollando el córtice cerebral por la evolución), a fin de nombrar y comunicar a un mundo perceptivo *global* que sin la lengua no permitía un manejo de los «objetos» de manera distinta o analítica.

[65] La «unidad de tercer grado» *humana* —de Maturana— se da entonces por el lenguaje, siendo éste, como hemos dicho, no sólo un momento neurológico o genético, sino que es también un producto cultural⁵¹. Los homínidos a los que pertenecemos tienen más de quince millones de años; desde hace unos cuatro millones existe el *homo habilis*. En ese tiempo se fue desarrollando la «cooperación y coordinación conductual aprendida» a través del lenguaje, que dio recursos para acumular creativamente una indefinida cantidad de nuevas distinciones de «objetos» que sin el lenguaje no hubieran podido manejarse —en primer lugar la distinción entre entorno y lenguaje:

Nos encontramos a nosotros mismos en este acoplamiento, no como el origen de una referencia ni en referencia a un origen, sino como un modo de continua transformación en el devenir del mundo lingüístico que construimos con los otros seres humanos⁵².

La sintaxis, no sólo genética, así como el proceso de categorización conceptual, va produciendo complejas estructuras de relaciones de grupos neuronales que establecen sus reglas desde una práctica fonética, hablada (mucho antes que como escritura; pienso ahora en Jacques Derrida⁵³).

[66] La autoconciencia sólo puede darse cuando la corporalidad, por las funciones superiores del cerebro, la llamada «mente (*Mind*)», se comprende y puede nombrarse (y ahora de manera más radical que en la mera «conciencia») como un «yo (*self*)»⁵⁴ (o un «nosotros») claramente distinto del «no-yo (*nonself*)» y del «tú», «él», «ella», «vosotros». Así surge la posibilidad de la reflexión o autorreferencia del sujeto (del «yo») sobre sí mismo (el «sí mismo»), tomando conciencia del estar conociendo como un sujeto consciente y de pertenecer a una comunidad de los hablantes distinta de una mera realidad dada «de suyo», desde el horizonte del pasado recordado lexicalmente en cuanto recurso de una lengua de una comunidad, volcándose al futuro en proyectos históricos:

La autoconciencia, o conciencia de más alto nivel, articula el yo socialmente construido con la imagen de la individualidad biológica. La autonomía de algunas partes del pensamiento consciente de las restricciones del presente inmediato y la riqueza en aumento de la comunicación social posibilitan anticipar el futuro y el comportamiento planeado. Junto con esa capacidad viene la habilidad de modelar el mundo, de hacer comparaciones explícitas y juzgar los resultados; gracias a esas comparaciones se da la posibilidad de reorganizar los planes⁵⁵.

[67] En este momento descamos tocar un tema que mucho importa a la ética, y se trata del ya indicado sistema cerebral evaluativo-

afectivo. En efecto, es un subsistema cerebral complejo estudiado por las teorías de James-Lange, Cannon-Bard (propuesta en 1929), y descrito como el «circuito de Papez» (desde 1937)⁵⁶. En él deseamos distinguir las meras «sensaciones» (como la de «dolor» o «placer»)⁵⁷, de las «emociones primarias» y «secundarias», como las denomina Damasio.

En primer lugar, el estímulo puede causar «dolor» o «placer»⁵⁸. Es necesario recordar que estas sensaciones no son emociones; ellas son productos de estímulos que irritan o hieren, que calman o producen estados agradables, es decir, sensibilizan a las células receptoras, sea de una manera traumática o placentera. Ciertas sustancias, por ejemplo la endorfina (*endorphin*), puede inhibir la sensación de dolor; otras, como la cafeína, pueden desinhibir la sensibilidad en general. En principio (es decir, como estado objetivo fundamental), produce placer lo conducente a la reproducción de la vida; el dolor como sistema de alarma anuncia en último término la muerte. Para fundamentar la validez ética de este criterio, y también de las excepciones o conflictos que se presentan en la aplicación de su principio correspondiente, que Kant entiende sólo como la expresión exclusiva de egoísmo (egoísmo que se confunde con la naturaleza misma de las inclinaciones), se deberá recurrir a otros criterios o principios, como expondremos desde el capítulo 2. Percibir el estado corporal efecto del placer o del dolor constituye el fenómeno más complejo de las emociones.

Al percibirse un estímulo puede producirse, por ejemplo, la «emoción» de «temor» —nivel 2 del *esquema* 1.2— (a causa de la evaluación de algún momento «peligroso» posible del dicho estímulo), al que le puede seguir una acción (nivel 4) por aptitud innata (como el abrazarse el niño fuertemente al cuerpo de su madre, que recuerda el primate aprehendido al pelaje de la progenitora) o fruto de aprendizaje (como prepararse para la defensa de la vida):

Dichas características, individual o conjuntamente, pasan por un proceso de preparación y después son detectadas por un componente del sistema límbico del cerebro, esto es, la amígdala; los núcleos de neuronas poseen una disposición representativa⁵⁹ que genera un *estado corporal* característico de la emoción del miedo⁶⁰.

Estos «estados corporales (*body states*)» repercuten en la entera estructura de la corporalidad (en el nivel endocrino, químico, neurológico, muscular, psicológico, etc.), constituyendo el «mecanismo básico» de la emoción primaria. Se trata de la «subjetividad» y el «psiquismo» de Lévinas, que no son momentos cognitivos, representativos o eidéticos.

[68] La «emoción secundaria» (nivel 7 del *esquema*) es una «experiencia refleja de la emoción primaria», que puede producir aceleración del ritmo del corazón, la piel puede ruborizarse, los músculos pueden ponerse tensos, los glándulas endócrinas se activan, el sistema inmunológico se modifica. En este caso hay actualización (por diversos *mapings*) de lo que estimula; se le somete a una evaluación interna —que

no siempre «pasa» por la región cortical de la conciencia— produciendo un efecto corporal:

La emoción es la combinación de un proceso mental evaluativo, simple o complejo, con disposiciones a las respuestas de ese proceso, en general, que se dirige al propio cuerpo y que produce un estado corporal emocional, pero también se dirige al mismo cerebro, dando como resultado cambios mentales adicionales⁶¹.

Como puede observarse, las emociones secundarias incorporan el proceso cortical de categorización y ordenación de las mismas emociones, evaluándolas. Se trata de una de las funciones superiores del cerebro, que denominamos «mentales»⁶².

Además, pueden «sentirse las emociones (*feelings of emotions*)» (nivel 13 del *esquema 1.2*) en un «proceso continuo de monitoreo (*process of continuous monitoring*)» de los efectos causados por estados corporales en las vísceras, músculos, otras partes del cuerpo, fruto de un «mapeo (*mapping*)» efectuado por el subcórtese y el córtice cerebral. El «sentir» es una reflexión sobre la «emoción» (su objeto). De esta manera:

La naturaleza de la tristeza o la felicidad es la percepción combinada de ciertos estados corporales con cualquier pensamiento con los que se articulen, complementada por cambios en el estilo y eficacia del proceso de pensamiento⁶³.

Emociones como la alegría, tristeza, temor o disgusto corresponden a «estados corporales», pueden por su parte ser «sentidas (*feel*)» como gozo o angustia, y que se conectan a emociones por las «señales» que emanan del cuerpo, igual que la euforia, melancolía o pánico⁶⁴.

[69] Por último, podemos hablar todavía de un «sentir fundamental (*background feeling*)» aun más radical⁶⁵:

Lo llamo *sentimiento fundamental (background feeling)* —escribe Damasio— porque se origina en un estado corporal fundamental más que en estados emocionales [...] El sentimiento de la vida misma [...] Un sentimiento base corresponde al estado corporal prevaeciente *entre* las emociones⁶⁶.

Cuando se nos pregunta: «¿Cómo te encuentras? ¿Cómo te sientes?», respondemos con un general: «¡Muy bien!». ¿A qué corresponde exactamente lo que decimos que «nos encontramos» o «sentimos» *muy bien*? Se trata de un *sentir general* reflejo acerca de la corporalidad como totalidad, ya que «the background state of the body is monitored continuously»⁶⁷. Por ejemplo, se denomina anosognosia⁶⁸ cuando alguien está «desprovisto de la posibilidad de sentir estados corporales actuales, especialmente en lo que se refiere al sentimiento fundamental»⁶⁹. Un estado general de satisfacción («sentimiento fundamental [*background feeling*])» debe entonces distinguirse de la emo-

ción de alegría o gozo y de la sensación de placer. Todo esto está relacionado al fin conjunto de la corporalidad en sus diversos niveles, en referencia a la permanencia, reproducción o desarrollo de la vida del sujeto humano. Si a esto agregáramos las «evaluaciones» culturales (las de un egipcio diversas a las de un griego, de un azteca, a las de un español o moderno europeo, etc.), tendríamos un nuevo «sentir evaluativo general reflejo» (la conciencia moral o ética)⁷⁰, que «monitorea» (subsume) toda la existencia no sólo en el nivel visceral de la corporalidad, sino en el nivel cultural-histórico de la misma corporalidad en un estado autoconsciente y lingüístico como actor social de los valores culturales (incorporado cerebralmente en las áreas más desarrolladas y recientes de los lóbulos corticales lingüísticos, perfectamente articulados con el sistema límbico y base del cerebro, produciendo una unidad compleja de los diversos órdenes evaluativo-afectivos⁷¹). Nuestro neurólogo concluye:

No considero a las emociones y los sentimientos como las cualidades intangibles y vaporosas que muchos aseguran que son. Su objeto es concreto, y pueden relacionarse con sistemas específicos del cuerpo y el cerebro, *no menos que la visión o el lenguaje*. La base del cerebro y la corteza cerebral operan conjuntamente para construir emociones y sentimientos, al igual que la visión⁷².

[70] Puede ahora considerarse nuevamente la propuesta de Kant. Hablando del «fundamento determinante (*Bestimmungsgrund*)» del arbitrio, niega que pueda ser afectivo o empírico. Por otra parte Kant reduce toda la afectividad al «placer (*Lust*)», por lo que concluye:

Un principio que sólo se funda en la condición subjetiva [léase: afectiva] de la receptividad de un placer (*Empfänglichkeit einer Lust*) o dolor [...] puede servir sin duda de máxima para el sujeto que la posee, *pero no de ley para esta misma* (porque carece de necesidad objetiva que deba reconocerse *a priori*)⁷³.

Es decir, el sistema evaluativo-afectivo cerebral [nivel *a*] del *esquema 1.2*] no tendría ninguna «necesidad objetiva» para Kant. Sí la tiene, en cambio, en la descripción actual neurobiológica del sistema de categorización práctico-teórico [nivel *c*]. Desde un punto de vista cerebral ambos sistemas tienen la misma necesidad objetiva: responden, en primer lugar, a las exigencias de la vida humana (necesidad objetiva primera); en segundo lugar, se articulan con el nivel lingüístico-cultural e histórico; y, en tercer lugar, como veremos, responden a las exigencias superiores y culturales universales de una ética crítica (integrada a las funciones del sistema límbico o base del cerebro, junto al lóbulo frontal del córtex). El dualismo y el formalismo kantiano (como el cartesiano y tantos otros sistemas éticos modernos puramente formales) le han jugado a la ética una mala pasada. La negación del «cuerpo» en favor de un «alma» descorporalizada (desde los griegos hasta las éticas mo-

dernas) nos habla de una muy determinada tradición (la otra, siguiendo la vía mítica de la resurrección de la carne con el Osiris egipcio, o con la tradición semita o musulmana, desemboca en las ciencias neuro-cerebrales que nos permiten recuperar la unidad de la corporalidad, dentro de las cuales las funciones superiores del cerebro nos exigen descartar definitivamente la simplicación sumamente ambigua en ética de un «alma» sustancial independiente⁷⁴).

[71] La Ética de la Liberación necesita una comprensión unitaria del ser humano. John Searle⁷⁵ indica que es necesario evadirse de falsas alternativas, ya que no es aceptable ni el monismo ingenuamente materialista ni el dualismo. La afirmación unitaria de la corporalidad, que niega el dualismo, puede igualmente no afirmar el materialismo behaviorista o fisicalista. La solución debe ser distinta a las tradicionales, ya que el cerebro se sitúa en un *sui generis* estrato de la realidad. Maurice Merleau-Ponty escribía:

Sería mejor en este caso decir que el funcionamiento corporal ha sido subsumido en un nivel superior de la vida y que el cuerpo se ha transformado en cuerpo *humano*⁷⁶.

Las funciones más complejas del cerebro humano (las emociones secundarias, la felicidad, la categorización conceptual, la competencia lingüística y la autoconciencia, que permiten la autonomía, la libertad y la responsabilidad del sujeto ético-cultural e histórico) *subsumen* las meras funciones físico-vitales de los cerebros menos desarrollados de los animales pre-humanos.

De la misma manera, Xavier Zubiri, en una descripción de la «inteligencia-sentiente» o del «sentido-inteligente», en explícita referencia al funcionamiento cerebral y para evitar dualismos, cuando trata los «sentimientos», escribe:

El hombre tiene sentimientos, sintiéndose él en la realidad. Por eso el animal tiene ciertamente *afecciones*, modificaciones de su tono vital, pero ningún animal tiene *sentimientos* [...] No es que en el hombre haya por un lado apetitos sensibles y por otro apetito racional, sino que no hay más que un estado sentimental, que es lo tónico de la realidad⁷⁷.

Por su parte Heidegger, al que puede acusársele de muchas cosas, no cayó en el dualismo, aunque no analizó suficientemente lo «anterior» y «posterior» del mundo (como lo mostrará Lévinas). El «ser-en-el-mundo» del «Ser-ahí» —el sujeto humano ontológico— se abre a dicho mundo como «com-prensión (*Verstehen*)»⁷⁸, acto que no puede confundirse ni con la razón pura de Kant ni con la razón dialéctica de Hegel. Es un «modo» de captar la totalidad de las experiencias existenciales de la vida humana en su conjunto: «mi mundo», «nuestro mundo». Desde la totalidad de las «experiencias» del cerebro como capacidad cognitiva se puede categorizar lo que se presenta a la consideración

actual [lo que Heidegger denominaba la «interpretación (*Auslegung*)»]. No deseamos realizar semejanzas forzadas, pero queremos simplemente indicar que el dualismo ha sido evitado por el filósofo de Friburgo⁷⁹.

[72] Para concluir deseamos volver a unas reflexiones de Maturana. En efecto, para este neurólogo el nivel último del desarrollo puede ser denominado ético. Es la relación dada en el medio lingüístico entre organismos en comunidad que han alcanzado, por la conciencia reflexiva, expreso reconocimiento de la autonomía y libertad ante el Otro (experimentado como *otro* sujeto trans-sistémico), como *otro* sujeto ético:

Por esto, todo lo que hemos dicho aquí, este saber que sabemos, conlleva una ética que es inescapable y que no podemos soslayar [...] La aceptación del Otro [...] en la convivencia, es el fundamento biológico del fenómeno social [...] Cualquier cosa que destruya o limite la aceptación de Otro [...], desde la competencia [del mercado] hasta la posesión de la verdad [dogmáticamente], pasando por la certidumbre ideológica, destruye o limita el que se dé el fenómeno social, y por tanto lo humano, porque destruye el proceso biológico que lo genera⁸⁰.

Habríamos pasado de una mera naturaleza biológica o social pre-lingüística a la ética, ¿se trata de un caso más de la «falacia naturalista»? George E. Moore critica al evolucionismo, por ejemplo el de Spencer⁸¹, porque éste pretendería «pasar» desde dentro del proceso evolutivo a lo ético como tal, es decir, de la evolución biológica «se sigue el corolario de que la conducta adquiere carácter ético»⁸². Nosotros en cambio, con la neuro-biología actual, afirmamos que, en efecto, la evolución produce las condiciones cerebrales para que pueda darse la posibilidad de fundamentar dialéctica y materialmente el fenómeno ético (que se establece en el nivel de las funciones «mentales superiores» del cerebro, en procesos lingüísticos y culturales bien determinados y desde un principio material universal que a G. Moore, desde su intuicionismo axiológico, le resulta imposible descubrir⁸³).

[73] Para terminar este parágrafo deseamos «hacer una práctica argumentativa» partiendo de los estudios neurológicos: se trata de la llamada «falacia naturalista». Esta falacia, reinterpretada dentro de la tradición fregeana-russelliana, como ejercicio de la razón formal, abstracta e instrumental, indica con razón que no pueden deducirse de juicios de hechos, por derivación lógico-analítica, juicios normativos. Pienso que la objeción ahora pierde su evidencia, y se tornaría una falacia reductiva, de intentarse el «pasaje» por fundamentación material (de contenido) de un juicio de hecho a un juicio normativo en un plano concreto, bajo el ejercicio de lo que denominaremos razón práctico-material⁸⁴; en este caso no hay ya *deducción* analítica sino *fundamentación* dialéctica por contenidos, y exige el desarrollo de otros aspectos lógicos materiales en general mal estudiados⁸⁵. En efecto, siendo el sistema evaluativo-afectivo un momento constitutivo del funcionamiento cerebral, sistema que cumple con las exigencias de la reproducción y

desarrollo de la vida del sujeto humano, dicho sistema realiza continuamente el «pasaje» de juicios constataivos, descriptivos o de hecho («Esto es veneno») hacia juicios de «deber-ser» («No debo comer esto»), como mediación necesaria y obligatoria para el «ser» viviente, bajo pena de suicidarse culpablemente (porque estamos hablando siempre aquí del «ser» humano). De la misma manera si expreso: «Yo tengo sed», se trata de un enunciado descriptivo. El ser humano, como viviente, necesita beber líquidos potables para vivir; si no pudiera beber ningún líquido, moriría. El sistema evaluativo cerebral, como sistema de alarma, juzga la situación de «sed» como de «peligro» para la extinción de la vida, y enuncia: «Yo debo⁸⁶ beber líquidos» para sobrevivir. En cuanto exigencia subsumida en un sistema evaluativo, que es también y siempre racional, ético-cultural, el enunciado descriptivo vital humano se torna normativo: es un deber⁸⁷. De otra manera: el sistema límbico, la base del cerebro y el área frontal del córtex cumplen funciones cerebrales, funciones reguladoras de la sobrevivencia, de la reproducción y desarrollo de la vida del ser humano. Su actividad consiste en determinar la jerarquización evaluativa misma, y en aplicar lo que «debe-ser» obrado para la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto ético. Se trata de un estricto «deber-ser» normativo «ético» (que no es más que la otra cara de la descripción del «ser» o de la realidad del viviente humano). El sistema límbico aplica prescripciones universales y no fixistas (no puramente vegetativas o meramente estímúlicas animales, sino también estrictamente éticas: autoconscientes, lingüísticas, libres, responsables, culturales, históricas) que constituyen intrínsecamente el proceso de categorización conceptual y la posibilidad de formación y ordenación valorada (ordenada por compatibilidad de las mediaciones desde el criterio de sobrevivencia, de la reproducción y desarrollo de la vida humana) de un léxico (anterior al enunciado descriptivo teórico mismo), como momento lingüístico comunitario. Dicho «deber-ser» tiene una estructura estrictamente ética (por ser un sistema evaluativo cerebral humano), ya que ha sido formado con la participación simultánea de las funciones superiores «mentales», que ha subsumido el sistema evaluativo puramente «animal» (estímulo o instintivo específico) en el sistema humano en general, y, en concreto, de valores⁸⁸ ético-culturales en particular, que están a la base de las emociones, sentimientos, conciencia moral y voliciones autoconscientes, lingüísticas y responsables (sin dejar de tener siempre una implantación cerebral). La realidad de la vida humana del sujeto ético-cerebral tiene, en sus sistemas evaluativo-afectivo neuronales, una permanente vigilancia de exigencias, obligaciones, un «deber-ser» que incorpora internamente los motivos, y que se integra constitutivamente en todas las actividades de los niveles práctico y teórico de toda conducta posible⁸⁹. Pero con ello no queremos sugerir que la conciencia ética autorresponsable pudiera suplir los complejos mecanismos auto-organizados de la vida de la corporalidad humano-cerebral, sino que deberá actuar correctivamente en momentos críticos. Es decir, no se debe olvi-

dar que la vida humana incluye siempre también, como una de sus dimensiones para la sobrevivencia, a la razón como su «astucia».

§ 1.2. EL UTILITARISMO

[74] Siguiendo con nuestro argumento, intentaremos transitar por el discurso de una ética material unilateral. Veamos por ello algunos aspectos de la tradición ética material anglosajona. Desde finales del siglo XVII Inglaterra vence militarmente a Holanda, y aunque Francia se transforma en el poder continental⁹⁰, Londres, Glasgow, Manchester o Edimburgo reemplazan a Amsterdam como «centro hegemónico» mercantil del sistema-mundo. El mundo anglosajón tendrá la capacidad de «gestionar (*to manage*)», respaldado por la Europa continental, las respectivas periferias latinoamericana, asiática, africana y de la Europa oriental. Ahora la «reducción» (simplificación que racionaliza los complejos aspectos de la realidad y privilegia algunos excluyendo otros) considera al sujeto no ya como un «ego» inmaterial (propio del racionalismo «continental»), sino como una corporalidad reducida a ser una mera subjetividad empírica orientada por el cálculo medio-fin al control de una felicidad, asegurada por las «pulsiones reproductivas» del sistema, como efecto del consumo de las preferencias del comprador en el mercado⁹¹.

La filosofía «empirista» criticará el racionalismo continental, descartándolo como «metafísico»⁹² (propio de Descartes o Spinoza hasta Leibniz o Wolff), y propondrá una ética utilitarista. Esta corriente ética nos interesa especialmente por una reflexión que contiene una cierta recuperación de la corporalidad. Bentham escribía: «The question is not, can they reason?, nor, can they talk?, but can they suffer?»⁹³. Hoy, en la periferia mundial, la mayoría de la humanidad «sufre» en sus «membranas» (en la mucosa estomacal el hambre, en la piel el frío, etc.) el efecto traumático de una estructura no-intencional ético-económica *injusta*. Este «pasaje» del nivel de la sensibilidad al de la objetividad económica a través de una consideración ética parecerá atrevida. Se trata, sin embargo, del modo tan pertinente como los utilitaristas se ocupan del tema.

[75] Pareciera, en efecto, que la ética tiene algo que ver con la «felicidad» o la «infelicidad», tal como ya lo percibió un joven de diecisiete años en Tréveris en 1835: «La experiencia demuestra que el hombre más feliz (*Glücklichste*) es el que ha sabido hacer feliz a los más (*die meisten glücklich*)»⁹⁴. Tema que volverá a ser tocado al final del tomo I de *El capital*, cuando dicho joven ya adulto en Londres («centro» del sistema-mundo) formula la ley de la acumulación capitalista tal como es expresada en la ciencia económica *crítica*, acerca de la contradicción fundamental en los tiempos terminales de la Modernidad: «La *acumulación de riqueza* en un polo es al propio tiempo, pues, *acumulación de miseria*, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento

y degradación moral en el polo opuesto»⁹⁵. Por ello, la «infelicidad» (misericordia, tormento, embrutecimiento) de la víctima, del oprimido, del excluido, será uno de los temas centrales de la *Ética de la Liberación*.

Los orígenes del utilitarismo⁹⁶ pueden rastrearse en Richard Cumberland, Anthony Shaftesbury o Francis Hutcheson, y más cercanamente en Adam Smith (en la Escocia presbiteriana, mercantil e industrial⁹⁷). Todo el análisis parte de ciertas abstracciones o reducciones claras, tales como la posesión de bienes como propiedad privada (que estabiliza a la sociedad en paz y permite la institucionalidad del goce feliz), el amor a sí (*self love*) desde una comprensión individualista (que ha abandonado a la comunidad), la simpatía del *moral sense* (que sacraliza sin conciencia el *statu quo*) y, por último, la benevolencia altruista.

[76] El utilitarismo consiste en un neo-estoicismo (y hasta en un hedonismo neo-epicureísta)⁹⁸ que reduce el manejo de la pura subjetividad individual al control de los medios dirigidos a un fin, a partir de un cálculo instrumental, que sitúa a la experiencia ética en referencia a las pasiones como última instancia. Esto permitiría una cierta racionalización empírica disciplinada de las decisiones, acciones y de sus consecuencias. Este neo-estoicismo consecuencialista⁹⁹ es la actitud propia de un tipo aun más coherente que el holandés de una burguesía metropolitana. Se simplifica al máximo el orden ético para poder controlar racionalmente la estrategia militar, el *business* económico y político, internos y coloniales. El «yo (*Self*)»¹⁰⁰ objetiviza el sistema y se «distancia (*disengagement*)» de él para poder dominarlo con mayor eficacia. Se trata de un ejercicio abstracto de la razón instrumental. El empirista solipsista controla universalmente su objeto, ya que considera sólo al sujeto en cuanto «siente» la mediación «asegurada» para un fin (la felicidad) que «aleja» el dolor; decisión «manejable» (*manageable*) que ocupará el lugar del acto prudencialmente justo de los clásicos¹⁰¹.

[77] John Locke efectuó una «demolición (*demolition*)» en regla del edificio racionalista continental. Su simplificación es aun más radical. La subjetividad individual posesiva¹⁰² sólo tiene ideas, y no las hay innatas; todo depende de la experiencia, de la sensación, de la reflexión sobre ellas. En última instancia, en el tema que nos ocupa, escribe en su *Un ensayo sobre el entendimiento humano*: «El bien y el mal [...] no son otra cosa que placer o dolor, o aquello que nos provoca placer o procura dolor»¹⁰³.

La corporalidad puramente subjetiva —sin parámetros objetivos, racionales ni comunitarios— mide todos los objetos. Todavía, para toda esta tradición filosófica —incluyendo el observador trascendental que concibe la «armonía» de la «mano de Dios» que regula el mercado de la oferta y la demanda de Adam Smith—, la «divina providencia» seguía siendo una cierta referencia externa al orden moral que conciliaba eficazmente la conducta individual egoísta y el bien común, social. La autonomía del sujeto empírico, sin embargo, no era todavía plena. Mandeville se había ya preguntado sobre el problema de que si los jui-

cios morales eran expresión del sentimiento (felicidad), ¿cómo podrían ser algo más que la mera expresión de egoísmo? Por su parte, Hutcheson había afirmado que «la mejor nación es la que proporciona la felicidad más grande al mayor número, y la peor es la que ocasiona miseria en forma semejante»¹⁰⁴.

[78] David Hume¹⁰⁵, que niega la providencia divina a fin de alcanzar en la pura subjetividad secularizada el fundamento de la validez ética de la acción, afirma que el juicio moral no puede fundarse sobre alguna argumentación de la razón¹⁰⁶, sino sólo a partir del sentimiento¹⁰⁷. Desde este dualismo radical, y reductivo por ambas partes, la subjetividad es éticamente determinada con exclusividad por el placer o la felicidad (fin de la acción), por las pasiones o sentimientos (como medios), sin ninguna intervención de la razón, la autoridad política o la religión¹⁰⁸. La afectividad es el fundamento de la nueva moral. Hume intenta, por otra parte y para cerrar el círculo, distinguir entre el «es» descriptivo y el «deber-ser» prescriptivo, que quedará en la historia de la ética —aunque reinterpretada en extrema reducción lógico-formal por un Frege o Russell— como la crítica a la «falacia naturalista». La enuncia así:

Me sorprende que, en lugar de las copulas o proposiciones normales *es (is)* y *no es*, no encuentro ninguna proposición que no esté conectada con un *debería (ought)* o *no debería*. Aunque este cambio es imperceptible, es, sin embargo, la última consecuencia. Ya que este *debería* o *no debería* expresa una relación o afirmación nueva [...] por lo que parece inconcebible del todo, cómo esta nueva relación pueda ser una deducción de otras, que son completamente diferentes de ella¹⁰⁹.

[79] Tomando en consideración una sugerencia de William Paley, llegamos así a Jeremy Bentham, que inicia explícitamente la corriente utilitarista. La tesis es la siguiente:

El *axioma fundamental* es: la mayor felicidad del mayor número es la medida del bien o del mal¹¹⁰.

Retengamos todavía de Bentham otra formulación del «axioma»:

La naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el gobierno de dos amos soberanos, el *dolor* y el *placer*. A ellos solos les corresponde decirnos lo que deberíamos hacer, así como determinar lo que haremos¹¹¹.

Se trata del «*principio* de utilidad [...]»¹¹². El placer y el dolor son la última instancia «de todos nuestros *juicios* y todas las *determinaciones de la vida*»¹¹³. Por ello, «el principio de la utilidad lo subordina todo a estos dos móviles»¹¹⁴. Años después John Stuart Mill reformula la tesis:

La creencia que acepta como fundamento de la moral la *utilidad* o el *principio de mayor felicidad* sostiene que las acciones son buenas proporcional-

mente a su tendencia a promover la felicidad, [y son] malas conforme a su tendencia a producir lo contrario de la felicidad¹¹⁵.

Ante las objeciones¹¹⁶, Mill retrocede sobre sus posiciones y reduce el significado de su descripción:

Sin embargo, debe admitirse que los *placeres mentales*¹¹⁷ son, en su mayoría¹¹⁸, de mayor permanencia, seguridad, menos costosos, etc., que los corporales [...] atendiendo a su naturaleza intrínseca¹¹⁹.

De todas maneras, lo que el utilitarismo se propone es definir un «único y primer criterio o principio universal ético», que, desde Aristóteles o Reice, es indemostrable¹²⁰, como todos los primeros principios¹²¹:

Es algo común a todos los primeros principios, a las primeras premisas de nuestro conocimiento, así como a las de nuestra conducta, el que no se pueda demostrarlos mediante la razón¹²².

Se trata entonces de un «criterio de moralidad (*criteria of morality*)»¹²³. Mill muestra el tipo de prueba (no de demostración apodíctica, sino dialéctica, diría Aristóteles) que hay que aportar para poder fundamentar un tal principio o criterio universal¹²⁴. Es en este nivel que la «felicidad» se propone como un fin universal:

La felicidad es el único fin de la acción humana y su impulso es la prueba mediante la cual se juzga *toda conducta humana*; de lo cual necesariamente se deduce que debe ser el *criterio de moralidad*¹²⁵.

Se trata sin embargo de un «criterio» determinado por una felicidad alcanzada como cumplimiento de las preferencias de consumo, por elección de la utilidad (determinada por el «deseo» del comprador), dentro del mercado capitalista, como veremos¹²⁶.

El utilitarismo es sumamente complejo y contiene al menos cuatro dimensiones: *a)* un *momento del placer*, como criterio de cumplimiento de necesidades (subjetivo, pulsional); *b)* uno de la *utilidad* o el criterio de eficacia de la acción como buena en tanto cumplimiento de un medio a un fin (la felicidad) (determinada por la racionalidad instrumental); *c)* un *momento consecuencialista*: la acción es buena considerando siempre sus consecuencias (como ética de la responsabilidad); *d)* un *efecto social*, por la realización de la felicidad en las mayorías. A comienzo del siglo se produjo la primera objeción contra el utilitarismo, como ya lo hemos anotado, desde el intuicionismo analítico de George Moore¹²⁷. Por su parte, John Rawls se enfrentará al utilitarismo por exigencias de su propia argumentación formalista y liberal¹²⁸. Una exposición y crítica suficiente nos llevaría demasiado lejos. Destacaremos sólo algunos aspectos relevantes para nuestra exposición.

[80] Una primera dificultad consiste en la *ambigüedad* del significado hedonista del concepto de felicidad que, cuando se exige preci-

sión, ni Bentham ni tampoco J. S. Mill pueden aclarar su contenido desde un punto de vista cualitativo (si es corporal o mental, egoísta o comunitario; más aún cuando se presentan conflictos o contradicciones en su aplicación, etc.). Un segundo problema se presenta ante la *imposibilidad empírica* de un estricto cálculo hedonista, ahora cuantitativamente (por su duración, intensidad, pureza, proximidad o alejamiento, eficacia, según las preferencias de un individuo, y hasta qué punto es idéntico o no a los otros, etc.). Empíricamente es imposible efectuar un tal cálculo con parámetros precisos objetivos. Un tercer problema se presenta ante el pasaje del orden individual al colectivo. ¿Lo que es bueno (felicidad) para uno lo es para todos? ¿Lo que es causa de felicidad colectiva lo es igualmente para cada uno? Podría haber una sociedad sumamente desarrollada (¿feliz?) esclavista, bajo una dictadura militar, o bajo el régimen estalinista de socialismos reales, donde se pretendería haber alcanzado un alto estado de bienestar sin respeto a la libre participación de los afectados, ni reconociéndoles a cada uno su propia dignidad como seres humanos.

Una última dificultad. La felicidad, que es el fin que intenta el cálculo de la razón instrumental, se alcanza por el consumo o satisfacción de las preferencias del comprador del mercado, gracias a la distribución capitalista —siempre presupuesta en los utilitaristas— de los bienes. Hay entonces un círculo abstracto y perverso: el capital es condición *a priori* absoluta del cumplimiento del fin ético (la felicidad). No se analiza suficientemente el horizonte desde el cual el criterio de felicidad cobra sentido. Para el utilitarismo la felicidad (o el placer) no dice relación a un criterio universal objetivo material de producción, reproducción y desarrollo de la vida cada sujeto humano. Las mediaciones objetivas poseídas para el uso (una casa) o el consumo (un pedazo de pan) son condiciones de posibilidad del cumplimiento de las preferencias subjetivas (felicidad). Pero la existencia de dichas mediaciones, en cuanto son «mercancías», tienen una lógica que el utilitarismo ignora. Esto queda claro en el hecho de que la ética utilitarista cuenta siempre con una economía distribucionista, donde el «valor»¹²⁹ del producto (mercancía) es exclusivamente constituido por el «deseo» o las «preferencias»¹³⁰ del comprador (potencial consumidor, si es solvente), olvidando siempre que el «producto» fue ya producido por un «productor» (el obrero) cuya «felicidad» (o «in-felicidad», que interesa particularmente a la *Ética de la Liberación* como alienación empírica y como origen de la conciencia ético-crítica) significa cumplimiento de «necesidades» (con respecto al «valor de uso» del producto), no sólo «preferencias», que nunca pudieron ser descubiertas por el utilitarismo¹³¹. Es decir, el utilitarismo se mueve en un círculo abstracto de la razón instrumental, donde el fin es la felicidad, y donde los medios para alcanzarla son calculados formalmente, pero siempre dentro del mercado capitalista como horizonte. No se descubre todavía un principio material universal de la ética, sino la mera felicidad subjetiva (aunque material) del consumidor.

[81] Debe reconocerse que el utilitarismo, con una intención progresista, extiende el criterio del «dolor» o la «infelicidad» a las consecuencias injustas producidas por las instituciones económicas —aun a la periferia del sistema-mundo moderno y con alguna referencia a la clase obrera en general—. Dolor o infelicidad (cuando son efecto de una injusta distribución) serían indicadores para descubrir en los «hechos» exigencias éticas¹³².

Debemos tener en cuenta que el criterio material subjetivo del utilitarismo puede también pensarse como un «modelo de imposibilidad»¹³³, que se formularía como un imperativo aproximadamente de la siguiente manera: «Promueve las instituciones económicas necesarias para que la felicidad sea el efecto en la *totalidad*¹³⁴ de la población de un país». Esto sería una utopía —la utopía ampliada utilitarista—, que de intentar una efectiva factibilidad empírica caería en lo que denominaremos una «ilusión utópica». En efecto, *es imposible* (imposibilidad no lógica sino empírica) que la totalidad de la población sea real y completamente feliz distributivamente dentro del presente sistema económico. En el capitalismo se acumula riqueza objetiva (consiguiendo los propietarios del capital felicidad subjetiva) en manos de pocos, y aumenta la «pobreza» de la mayoría (es decir, el «dolor» e «infelicidad»)¹³⁵.

El criterio «la mayor felicidad para el mayor número (*the greatest happiness of the greatest number*)», pensado desde el horizonte de la economía política capitalista, se refiere exclusivamente, como ya hemos sugerido, al momento de la «distribución» económica desde el mercado¹³⁶ (ya que no podían descubrir la importancia de la «producción» o del sujeto productor como el «infeliz», dado el horizonte capitalista del que partía). En este caso las mayorías (que son los «infelices», los obreros asalariados, los pobres), deberían recibir igual cantidad y cualidad de bienes (que producen «felicidad») que los dominadores, que son los «felices»¹³⁷. Pero esto es imposible en la sociedad capitalista. El utilitarismo no descubre la contradicción de su utopía al no conocer la esencia del capital. Pero, al menos, es sensible al indicar la relación entre ética y economía.

[82] En efecto, un año crucial para observar el pasaje de la «ética» a la «economía», que es la dimensión ética objetivo-institucional en su determinación propiamente material¹³⁸ (que nos interesa muy especialmente), se cumple cuando en 1764 Adam Smith, el moralista escocés, visita Francia y descubre la naciente ciencia económica francesa. Es conocido que la ciencia económica nació desde el horizonte de la ética (como desarrollo del «tratado de justicia» de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles o de los libros *De jure et justitia* escolásticos). El filósofo de Edimburgo, en su obra sobre *La teoría de los sentimientos morales* de 1759, había escrito siempre inspirado en los principios éticos anglosajones, neoestoicos, partiendo de la compasión subjetivista por el dolor de los otros, la «simpatía (*sympathy*)», en su reflexión sobre la «benevolencia»:

*Esta benevolencia universal por más noble y generosa que sea no puede ser la fuente de una felicidad sólida para ningún ser humano que no esté plenamente convencido de que todos los habitantes del universo, tanto los más malos como los más admirables, están bajo el cuidado y protección inmediata de esa gran benevolencia y del Ser Ominisciente, que dirige todo el movimiento de la naturaleza; y que está determinado por su propia perfección inalterable, para darle, en todo momento, la mayor cantidad de felicidad posible*¹³⁹.

Así se expresaba el ético. El economista del 1776 escribía:

*No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero lo que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; no hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas*¹⁴⁰.

En efecto, se trata de superar la contradicción enunciada por Mandeville: el egoísmo de cada uno —gracias al mercado como lugar de reconciliación— promueve ventajas comunes. Ese egoísmo se ejercía en el «estado de naturaleza» cuando todo producto pertenecía al productor; pero desde el «estado segundo de naturaleza» (el del capitalismo inglés elevado a modelo natural intemporal) comienza a efectuarse la desigualdad entre los agentes de la producción de bienes (hay ricos que compran el trabajo de los pobres), que son los que producen el «placer» y la «felicidad» en los consumidores, también de manera desigual¹⁴¹. Smith no advierte que el egoísmo es la formulación como modelo ideal exigido por la competencia en el mercado, de allí que en realidad lo único que ha hecho es proyectar como modelo el mismo capitalismo vigente como si fuera «natural».

En ese exacto momento, como puede advertirse, se pasa del nivel de los principios en general de la ética al de *las instituciones económicas y políticas* en concreto, ya que si «la moral en general —nos dice Bentham— es el arte de dirigir las acciones de los hombres de modo que produzcan la mayor suma posible de felicidad»¹⁴², por ello mismo la «felicidad debe ser el objeto del legislador»¹⁴³. Cuando se lee con detenimiento la crítica de los principios del ascetismo y la simpatía, y las respuestas a las objeciones que se le hacen a Bentham (sobre las diferentes especies de placeres y dolores¹⁴⁴, estos últimos considerados como sanciones, las circunstancias que determinan la sensibilidad de los actores, etc.), se llega a la conclusión de que la «idea de felicidad» de los utilitaristas es un «criterio material-subjetivo» para determinar la «bondad (*goodness*)» ética no sólo de las acciones, sino también de las instituciones, especialmente las económicas. Es decir, el utilitarismo pretende llegar a la posibilidad real o «factible»¹⁴⁵ de aplicar directamente a las instituciones concretas el criterio de la «felicidad» para determinar su «bondad» en general (porque produce felicidad).

[83] Cabe observarse que este principio utilitarista era, desde un cierto punto de vista, progresista¹⁴⁶, como hemos dicho, y quizá esto

transformó a Bentham en un autor cuya doctrina fue una referencia frecuente en boca de los emancipadores latinoamericanos en el comienzo del siglo XIX —el mismo Bentham pensó pasar sus últimos días en México, para poder llevar a cabo sus principios de legislación—. Su amistad con Benardino Rivadavia, del Río de la Plata, con Francisco de Paula Santander, de la Gran Colombia, y el hecho que José del Valle en Guatemala usara sus principios para la legislación de 1825¹⁴⁷, no puede extrañarnos cuando sabemos que Bentham opinaba que «las colonias sólo beneficiaban a los *ruling few* (a la minoría dirigente) en perjuicio de la mayoría sometida, los *subject many*, tanto en la península como en ultramar»¹⁴⁸. Sólo la democracia social con una legislación económica adecuada podía permitir realizar los intereses (la «felicidad») de la mayoría. El mismo J. S. Mill tenía igualmente conciencia de estas cuestiones¹⁴⁹. Aquí puede verse por qué el utilitarismo, en manos de los emancipadores de la periferia, pudo transformarse en una teoría de la emancipación neocolonial¹⁵⁰. Es decir, fue sólo una «emancipación» de España o Portugal para caer en una nueva dependencia neocolonial con respecto a la Inglaterra de Bentham (y posteriormente del Estados Unidos de los intuicionistas, emotivistas, analíticos, comunitaristas, etc.). El utilitarismo indica la *importancia de un aspecto del criterio material* subjetivo: la felicidad (momento que las morales formales actuales niegan sin matices); pero no ha alcanzado a definir un criterio (que será para nosotros la «vida humana» concreta) que subsuma los otros aspecto materiales (tales como los valores, la lógica de las pulsiones, etc.) y que pueda fundarse o desarrollarse como un principio ético universal.

§ 1.3. EL COMUNITARIANISMO

[84] Desde 1945 Estados Unidos pasa a ser la potencia hegemónico-central del mundo capitalista. Desde 1989, ante el derrumbe de la Unión Soviética, ocupa ahora una dominación militar mundial sin contraparte. La tradición de la filosofía analítica o el emotivismo ético campeaban hegemónicamente. Ante ella, ante el liberalismo de la filosofía política, o ante el racionalismo formalista universalista (en particular de la segunda Escuela de Frankfurt), y siempre como crítica a la Modernidad, se inicia en Estados Unidos y Canadá un retorno a la reconstrucción histórica de la «tradición cultural» (en este caso europeo-norteamericana), es decir, desde la «eticidad» concreta (inspirándose en conceptos tales como el *ethos* de Aristóteles o la *Sittlichkeit* hegeliana).

Para entender el movimiento «comunitarista» es necesario situarlo como una reacción en el interior de la tradición de la filosofía anglosajona norteamericana¹⁵¹. No es comprensible en América Latina o en otros horizontes culturales, donde, por otra parte, una escuela aristotélica tradicional no ha dejado de tener presencia. Lo mismo podría decirse del pensamiento árabe, donde Aristóteles sigue presente en

la relectura de los grandes filósofos del pasado musulmán, desde Al Kindi hasta Ibn Rush o Ibn Arabi.

El reclamo de los comunitaristas estriba, y es un aspecto recuperable para una *Ética de la Liberación* por el desconocimiento generalizado en las filosofías del «centro» de la dignidad de las eticidades periféricas, en la necesidad de tomar en consideración otro momento material o de «contenido» que el considerado por los utilitaristas: la *historia de las tradiciones culturales*, para así poder comprender el por qué los formalistas (sean analíticos, emotivistas, liberales o racionalistas neokantianos) han «vaciado» de contenido ético a su análisis formal, y han caído en una crisis irreversible de «sentido» ético concreto, ya que han pasado «demasiado pronto» a un nivel abstracto sin analizar las condiciones de su punto de partida. Al recuperar los comunitaristas la historia de la eticidad no dejan algunos por ello de caer en ciertos extremos opuestos: el de la afirmar la incommensurabilidad de cada «mundo de la vida», el de ignorar un principio material universal, o el de no advertir el momento material al que ya habían hecho referencia los utilitaristas¹⁵². Los comunitaristas proponen dos tesis fundamentales:

La primera es que en cualquier nivel fundamental no puede darse ningún debate racional entre las tradiciones, sino más bien en el interior de ellas¹⁵³.

Y la segunda:

Dado que cada tradición desarrolla su propio punto de vista en los términos de sus presupuestos idiosincráticos¹⁵⁴, y dado que no es posible ninguna corrección fundamental a este esquema conceptual *a partir de un punto de vista externo*, pareciera que cada tradición debe desarrollar su propio esquema de manera que no resulte factible incluso la traducción de una tradición a otra¹⁵⁵.

[85] Veremos cómo una *Ética de la Liberación* puede aceptar que todo debate, conflicto o lucha parte de una tradición determinada —y no puede ser de otra manera; el mismo Kant o Habermas deben también partir de su propia tradición (aunque sea postconvencional)—. Sin embargo, no puede compartir la conclusión a la que llegan los comunitaristas, porque se puede efectuar, desde el principio material universal de la reproducción y el desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad, y dadas las condiciones formales adecuadas, un diálogo entre tradiciones, pueden ser corregidas desde interpelaciones «externas» (es todo el tema de la exterioridad crítica) e «internas» (desde el indicado principio material). A estas conclusiones se llega por haber pasado de un momento *necesario* (el partir de la historia particular de una tradición) sin comprender que esto *no es suficiente* para situar o excluir el diálogo intercultural y crítico.

Además, sin interesarle primariamente el nivel económico de la reproducción de la vida del sujeto humano (aunque indicando la importancia en dicha sobrevivencia en la dimensión de los símbolos y valores

lingüístico-culturales), el comunitarismo se establece aceptando de hecho y entrando de lleno en el horizonte político-económico del capitalismo tardío, en su *ethos* histórico cultural. Lo hará reinterpretando lo todavía vigente de Aristóteles (MacIntyre), a partir de la posición de la «eticidad» hegeliana (Taylor), o recurriendo a principios materiales de diversas «esferas» institucionales para clarificar los problemas de justicia (Walzer). Los comunitaristas ocupan entonces un lugar propio en el panorama contemporáneo norteamericano de las éticas de contenido, que la filosofía latinoamericana, africana o asiática pueden estudiar con simpatía —dada la necesidad de indicar la ilegítima hegemonía del *ethos* eurocéntrico con pretensión de universalidad¹⁵⁶—, pero que al mismo tiempo deben ser superadas desde un principio material universal¹⁵⁷ y desde un diálogo intercultural redefinido no eurocéntricamente.

a) *Alasdair MacIntyre*

[86] Nuestro filósofo expone ya en *Historia de la ética*¹⁵⁸ su posición. Protesta, con razón, por que:

La ética se escribe a menudo como si la *historia* del tema sólo tuviera una importancia secundaria e incidental. Esta actitud parece resultar de la creencia de que los conceptos morales pueden ser examinados y comprendidos con independencia de su historia [...] Los conceptos morales están encarnados en (y son parcialmente constitutivos de) las formas de vida social¹⁵⁹.

Toda su crítica a las morales formales anglosajonas (y posteriormente a las alemanas) se funda entonces en el siguiente argumento:

La sociedad europea tradicional [Locke, Hume, Moore, Stevenson...] heredó de los griegos¹⁶⁰ y del cristianismo un vocabulario moral [...] Posteriormente por] la ruptura de las formas tradicionales de la vida social que se produjo con el surgimiento del individualismo [...] y el capitalismo, hizo que la realidad de la vida social divergiera tanto de las normas implicadas en el vocabulario tradicional, que todos los vínculos entre el deber y la felicidad se disolvieran gradualmente¹⁶¹.

En fin, MacIntyre insiste en que las morales analítico-emotivistas «sólo podrían tener éxito si los conceptos morales fueran intemporales y ahistóricos»¹⁶², y por ello concluye:

Una de las virtudes de la historia de la filosofía moral es mostrarnos que ésto no es verdad y que los mismos conceptos morales tienen una historia. Comprender esto es liberarse de toda falsa pretensión absolutista¹⁶³.

[87] En *After Virtue. A Study in Moral Theory* continúa con el mismo tema y efectúa nuevamente una crítica frontal contra la pérdida de sentido (como lo describiera Max Weber) de la Modernidad. Para ello

no realiza ni una de-strucción en sentido heideggeriano, ni una reconstrucción habermasiana, sino una verdadera demolición de las éticas del presente desde el pasado. En primer lugar, muestra las falacias del emotivismo (principalmente de Stevenson)¹⁶⁴, y de su origen (el intuicionismo de Moore)¹⁶⁵. En segundo lugar, se pregunta por la causas del fracaso del proyecto del Iluminismo (*Enlightenment*)¹⁶⁶, que lo conduce a estudiar el momento de su fractura original:

Una tesis central de este libro es que la ruptura de este proyecto proporcionó los antecedentes históricos contra las premisas por los que nuestra propia cultura pueda ser comprensible. Para justificar esta tesis es necesario efectuar un desarrollo detallado de la historia del proyecto y su ruptura¹⁶⁷.

Todo el proyecto ilustrado (incluyendo principalmente Kant) flota sobre una comprensión de la existencia teleológica y teológica que daba sentido desde abajo (sin ser percibida)¹⁶⁸ al proyecto de la moral formal; es decir, bebía todavía de un *ethos* que le permitía pensar reductivamente sin perder el sentido de la existencia ética cotidiana. El utilitarismo¹⁶⁹ ya no cuenta con ese presupuesto y muestra su definitiva inconsistencia en la posición de Gewirth¹⁷⁰. Todo terminará por reducirse a un «control de eficacia (*managerial effectiveness*)»¹⁷¹; habiendo comenzado por una concepción estrecha de «experiencia»¹⁷², culmina en una falta de «capacidad interpretativa» de las ciencias sociales¹⁷³. La ética actual habría perdido su sentido:

Un momento clave de mi tesis ha consistido en que la expresión y práctica de la moral moderna sólo puede entenderse como una serie de tradiciones fragmentadas del pasado¹⁷⁴.

Llegado a este punto MacIntyre no piensa que, como Nietzsche (o Weber), habría que sumirse en el nihilismo, sino más bien comenzar una reconstrucción. Para ello propone un programa de largo alcance que debería iniciarse con el estudio de Aristóteles mismo¹⁷⁵, con su noción de *héxis*, carácter, virtud (contenido material subjetivo de la ética) desde la «*eu zén* (*good life for man*)», el *télos*, la *eudaimonía*¹⁷⁶. Muestra cómo el retorno a los estoicos, que hemos observado en la tradición anglosajona, significa que «las virtudes no deben ahora practicarse en aras de algún bien diferente o mayor que la práctica de la virtud por sí misma [... Se trata de] la virtud estoica del dominio de sí que nos permite controlar nuestras pasiones cuando nos apartan de lo que requiere la virtud»¹⁷⁷.

Concluye indicando que a la visión fragmentada de la vida de la Modernidad —según la interpretación weberiana— es necesario oponerle una experiencia unificada de la existencia *en la tradición*¹⁷⁸. Pero ¿cuál tradición? ¿Será la tradición de la justicia liberal (*à la Rawls* o Nozick)?¹⁷⁹. Nuevamente aquí nos encontramos ante la necesidad de saber acerca del contenido de lo que estamos hablando.

[88] Ello explica el título de su segunda obra: *Whose Justice? Which Rationality?*¹⁸⁰, cuyo oponente es ahora, como anunciado, el liberalismo norteamericano. Como en el caso de Taylor¹⁸¹, la visión eurocéntrica de MacIntyre recorre el camino de cuatro sucesivas tradiciones: la de Homero a Aristóteles, la de los árabes y judíos hasta Tomás de Aquino, la de la tradición calvinista aristotélica escocesa hasta Hume, y por último el liberalismo norteamericano¹⁸². Si en la anterior obra se había enfrentado especialmente contra el emotivismo o la filosofía analítica (hegemónica en los años setenta), ahora la emprende contra el liberalismo (en especial por la resonancia que tuvo la *Teoría de la justicia* de J. Rawls en los ochenta). Su argumentación comienza con una indicación válida:

Los paralelismos entre esta comprensión de la relación de los seres humanos en el ámbito político y social y la institución del mercado, institución dominante en la economía liberal, resultan claros¹⁸³.

Al liberal no le importa el contenido de la «vida buena (*good life*)» de cada ciudadano. Lo que le interesa es un marco formal con «equidad (*fairness*)» que permita a cada uno ejercer sus preferencias. La pregunta es: «What are my wants? And how are they ordered?»¹⁸⁴. MacIntyre, con razón, muestra que se trata, de hecho, de una tradición histórica que cuenta con ciudadanos que tienen iguales preferencias dentro de un horizonte bien determinado:

El liberalismo, como todas las demás tradiciones morales, intelectuales y sociales de cualquier complejidad, tiene su propia problemática interna, su propio juego de preguntas que se compromete a resolver por medio de sus propias normas¹⁸⁵.

Aquí, como ya hemos indicado más arriba, nuestro filósofo saca la conclusión de que existe sin embargo una «logical incompatibility and incommensurability»¹⁸⁶ entre las tradiciones. Es decir:

Toda tradición en cada etapa de su desarrollo es capaz de proporcionar justificación racional a sus tesis centrales en sus propios términos, usando los conceptos y normas mediante los cuales se define a sí misma, pero no existe un juego de normas independientes de justificación racional al cual apelar para decidir los conflictos entre diferentes tradiciones¹⁸⁷.

Esta conclusión, que puede ser interpretada como la de un relativista¹⁸⁸, no puede satisfacernos, ya que muestra sólo un aspecto de la cuestión.

b) Charles Taylor

[89] El proyecto del filósofo canadiense¹⁸⁹ es semejante al de MacIntyre, aunque habiendo estudiado profundamente a Hegel¹⁹⁰ dependerá

en cierta manera de él en su proyecto. Expondremos más adelante alguna de las críticas de Hegel a Kant que es, por anticipado, la crítica de la ética material (en una de sus vertientes) a la moral formal.

Taylor expone una ética material¹⁹¹, en un «estilo» axiológico universalista¹⁹². La intención histórica de la obra *Sources of the Self* es mostrar el origen, el contenido y la crisis de identidad del «yo (Self)» moderno. Pero es imposible esta autocomprensión desde una mera moral formal abstracta. Para ello debe efectuarse, en primer lugar, una cierta descripción de la vida ética en general, ya que ésta sólo puede ser reconstruida desde un horizonte orientado por «intuiciones (*intuitions*)» hacia el «bien», hacia «hiperbienes (*hypergoods*)» que suponen una «ontología moral (*moral ontology*)» basada, en última instancia, en el «respeto por la vida (*respect for life*)»¹⁹³. Hay «evaluaciones fuertes (*strong evaluation*)» que están a la base del «respeto a los otros (*respect for others*)» y del «sentido de la propia dignidad». Taylor efectúa así un cierto análisis abstracto de la estructura ética —la Ética de la Liberación aportará por su parte, y más allá de Taylor, fuertes argumentos para defender la universalidad de la ética material, pero intentará integrar también la moral formal como *procedimiento de aplicación* del principio material universal¹⁹⁴.

Taylor argumenta que todo lo indicado no ha sido tenido en cuenta por la modernidad, por haber caído en el «desencanto (*disenchantment*)», como «disipación de nuestro sentido del cosmos (*dissipation of our sense of the cosmos*)». De ahí que, en concreto, haya una «búsqueda» (*quest*, al decir de MacIntyre) de «rearticulación (*articulation*)» de la existencia a la «vida ordinaria (*ordinary life*)». El redescubrimiento de la «identidad del yo (*identity of Self*)» moderno supondría el reconocimiento y afirmación de las «fuentes morales (*moral sources*)» históricas de la modernidad, implícitas pero aún operantes: el deísmo del Dios cristiano, la autorresponsabilidad de la persona como sujeto y la creencia romántica en la bondad de la naturaleza. Pero como se desconocen o se han olvidado dichas «fuentes», la modernidad está en crisis. Para poder despertar una «motivación» ética operante habría que contar con un impulso estético. No es el argumento racional el que puede mover a la realización de una vida buena, sino la narrativa estética, expresada en la tradición de un *pathos* tal como el de Schiller, Nietzsche o Benjamin. En conclusión:

La intención de este trabajo fue de recuperación, un intento por descubrir bienes enterrados a través de la rearticulación —y, por lo tanto, de volver a darles fuerza a estas fuentes, de restituir el aire en los pulmones un tanto exhaustos del espíritu [...]. Hay un gran elemento de esperanza. Es la esperanza que veo implícita en el deísmo judeocristiano [...], y en su promesa central de una afirmación divina de lo humano¹⁹⁵.

[90] En *The Ethics of Authenticity* se profundiza el tema, llegando a nuevos resultados. Los tres «malestares (*Malaises*)» de la moderni-

dad (el individualismo, la primacía de la razón instrumental o del capitalismo tecnológico, y el despotismo del sistema¹⁹⁶), producen una «pérdida del sentido de la vida (*loss of meaning*), un «eclipse de los fines (*eclipse of ends*)» y una «pérdida de libertad (*loss of freedom*)» en la sociedad burocratizada. Pero en medio de tanta «desarticulación» se abre un «ideal de autenticidad». La originaria «fuente de la autenticidad (*source of Authenticity*)», nacida de un «racionalismo des-comprometido (*disengaged*)» de un «yo (*Self*)» que debe pensar reflexivamente desde sí mismo, hijo del período romántico, como un «atomismo (*atomism*)» de la comunidad¹⁹⁷, es la «interioridad (*inwardness*)» de una autodeterminada y autónoma voluntad que intenta «ser verdadera para sí misma (*to being true to myself*)»¹⁹⁸. Esta autenticidad es «dialógica»¹⁹⁹, desde los «otros relevantes (*significant others*)»²⁰⁰, donde se afirma tanto la «identidad», como la «diferencia» ante ellos. Dicha «diferencia» surge desde un «horizonte» común. «Nuestra identidad requiere el reconocimiento de los otros (*our identity requires recognition by others*)»²⁰¹. Y por ello «negar el reconocimiento puede ser una forma de opresión»²⁰². Esto le permite a Taylor efectuar una bella descripción de la autenticidad como el derecho a la creación, al descubrimiento, a la originalidad, a la oposición a las normas vigentes en la sociedad²⁰³. Como conclusión:

Una sociedad fragmentada es aquella a cuyos miembros les es cada vez más difícil identificarse con su sociedad política como comunidad. Esta falta de identificación puede reflejar una perspectiva atomística, conforme a la cual el ciudadano llega a ver a la sociedad en forma meramente instrumental²⁰⁴.

El tema del «universal reconocimiento de la diferencia (*universal recognition of difference*)»²⁰⁵ es ahora el objeto del trabajo titulado: «The politics of recognition»²⁰⁶, donde vemos bosquejarse una problemática política más concreta. Taylor amplía el horizonte de la Modernidad²⁰⁷. Además se trata de «un continuo diálogo y *lucha* con los otros relevantes (*a continuing dialogue and struggle with significant others*)»²⁰⁸. Y ahora el filósofo del «centro» —pero de una región «periférica» como Quebec— exclama:

¡Hay otras culturas! [...] que han articulado su sentido del bien, de lo santo, de lo admirable [...]. Sería una suprema arrogancia descartar su posibilidad *a priori*. Esta conclusión exige de nosotros no un perentorio e inauténtico otorgarles igual valor (que nuestra cultura), sino estar abiertos a un estudio comparativo de las culturas. Esto exige además el admitir que estamos muy lejos de tener un horizonte último común que nos permita descubrir el valor de las diferentes culturas²⁰⁹.

En efecto, no hay «un horizonte último común» cultural, pero hay un principio material universal interno a cada una y todas las culturas, y esto no lo ve Taylor. No es un «horizonte»; es un *modo de realidad*: la vida humana misma.

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

Pareciera que está motivado por ideales morales fuertes, tales como la libertad, el altruismo y el universalismo. Ellas son las aspiraciones morales centrales de la cultura moderna; son los hiperbienes que le son distintivos [...] Ellos [los formalistas del tipo de Habermas] son incapaces de clarificar las fuentes más profundas de sus propios pensamientos²¹⁰.

Es, de alguna manera, la «repetición (*Wiederholung*)» de la crítica de Hegel y Heidegger contra Kant: el sujeto está ya siempre existiendo en una «eticidad» (la *Sittlichkeit* de Hegel) o en un «mundo» (Heidegger). Taylor tiene sólo parcialmente razón, ya que no descubre un principio material universal. De todos modos, no hay que olvidar que estos análisis históricos son *necesarios pero no suficientes*, como veremos.

c) Michael Walzer

[91] Por su parte el filósofo judío, en su obra central²¹¹, adopta claramente la posición de las éticas materiales, pero ahora mostrando el momento histórico socio-institucional:

El mejor tratamiento de la justicia *distributiva* es un ocuparse de sus partes: los *bienes* sociales y las *esferas* de distribución [...] Una sociedad determinada es justa si su vida sustantiva es vivida de cierta manera —esto es, de una manera fiel a los acuerdos compartidos por sus miembros²¹².

Como en el caso de los utilitaristas, economistas marginalistas, y tantos otros movimientos ético norteamericanos, se trata de una ética de la justicia «distributiva», dando por supuesta la «producción capitalista»²¹³. Esto último se deja ver, además, porque el «ocuparse de sus partes (*an account of its parts*)» impide el poder tener una posición crítica ante la «totalidad» del sistema distributivo como tal²¹⁴. Walzer desarrolla una crítica ética progresista desde el horizonte del sistema económico y político norteamericano aceptado como punto de partida y no puesto en cuestión como «totalidad» —una Ética de la Liberación no podrá partir de ese horizonte «dominador», para hablar como lo hace el mismo Walzer—, ya que sus aplicaciones concretas en cada esfera no tendrían mucho sentido en una sociedad periférica del capitalismo globalizado (en el nivel del mercado distributivo de bienes) y excluyente (al nivel de la producción, del empleo y del consumo de las grandes mayorías empobrecidas).

[92] Si «el objetivo del igualitarismo político es una sociedad libre de dominación (*free from domination*)» —que como idea regulativa

puede ser compartida por la Ética de la Liberación—, «mi propósito en este libro es describir una sociedad donde ningún bien social sirva o pueda servir como medio de dominación»²¹⁵. Desde este horizonte puede criticar aun a los utilitaristas, porque «los planificadores» de la distribución de los bienes que generan la felicidad tendrían un poder «dominante»²¹⁶. ¿Cómo superar este tipo de dominaciones? Un texto de Pascal sirve de punto de arranque: «La tiranía consiste en desear la dominación, universal y fuera de su orden» («La tyrannie consiste au désir de domination, universel et hors de son ordre»)²¹⁷.

De esta manera Walzer determinará algunos «órdenes» o «esferas» de distribución, de acciones e instituciones en cuyo horizonte se ejercen tipos analógicos de justicia²¹⁸, con respecto a específicos «bienes sociales»²¹⁹. La «igualdad compleja» consiste en que no deben imponerse a otras *esferas* los *bienes dominantes* (como «monopolio» o como «dominio [*dominance*]») de una de ellas²²⁰. Walzer discute en once capítulos diversos temas. En los capítulos II («La pertenencia»), V («El cargo») y XI («El reconocimiento») toca problemas de inclusión, jerarquización o exclusión —creo que la Ética de la Liberación con la categoría de alteridad, exterioridad o exclusión llega a horizontes más críticos, aunque recibe aquí sugerencias importantes que tendremos en cuenta—. En el capítulo VIII («La educación») muestra las condiciones éticas concretas pedagógicas de poder integrarse en las diversas esferas —lejos de las intuiciones crítico-liberadoras de un Paulo Freire—. En los capítulos III («Seguridad y bienestar») y VII («El tiempo libre») analiza aspectos de apropiación subjetivos de los bienes —aunque la realidad de la miseria y la pobreza no es afrontada—. En los capítulos IV («Dinero y mercancía») y VI («Trabajo duro»), sumamente críticos en numerosos aspectos del capitalismo, no pareciera sin embargo superar dicho horizonte²²¹. Por último, expone tres esferas propiamente dichas: la familia (capítulo IX: «Parentesco y amor»), las iglesias (X: «La gracia divina»), el Estado (XII: «El poder político»). Como puede observarse, la descripción de Walzer no intenta sistematicidad alguna, y se mantiene en el nivel de sugerencias de una ética material:

Somos creaturas (todos nosotros) que producen cultura: hacemos y poblamos mundos llenos de sentido. Dado que no hay manera de clasificar y ordenar estos mundos en lo concerniente a sus nociones de los bienes sociales, hacemos justicia a las mujeres y a los hombres reales *respetando sus creaciones particulares*²²².

[93] De esta manera se habría afirmado un pluralismo en la «igualdad compleja»:

Una concepción más amplia de la justicia exige no que los ciudadanos manden y sean a su vez mandados, sino que manden en una esfera y sean mandados en otras —donde *mandar* no significa ejercer poder sino *disfrutar de una porción mayor que otros individuos*, sea cual fuere el bien distribuido²²³.

Pareciera que se ha admitido que la justicia debe aceptar «esferas» donde algunos puedan «disfrutar de una porción mayor [de bienes] que otros individuos»; es decir, la dominación es inevitable, pero es sólo sectorial y no general, compensándose mutuamente, porque el dominado en una «esfera» puede ser dominador en otra. ¿No habríamos contradicho la intención inicial de alcanzar un orden «sin dominación», para concluir que la dominación es inevitable, y por ello hay que distribuirla en diversos órdenes plurales para que se contrarreste recíprocamente? Es muy diferente afirmar (como la hace la Ética de la Liberación) que de hecho hay siempre algún tipo dominación —que debería ser superada en el momento que se la descubra, como veremos desde el capítulo 4—, que, como la dominación es inevitable, debe «manejársela» lo mejor posible —que es lo que opinaría Walzer, y por lo que habría que compensarla con otras dominaciones compartidas e igualizadoras en el conjunto de todas las esferas.

Como hemos podido observar, los comunitarianistas estudian la cuestión ética defendiendo la importancia de aspectos materiales: la historia, el bien concreto desde una cultura dada, las diversas esferas de justicia, dentro de las cuales el bien ético auténticamente debe ser situado por su contenido (materialmente). Todo esto es *necesario*, pero por necesario no es materialmente *suficiente*²²⁴, ni es excluyente de lo formal. En su defensa expresamos que no es descartable, porque, como hemos dicho, es un momento material constitutivo de la eticidad del bien en general, del contenido de un bien, de un acto, de una institución, etc.

§ 1.4. ALGUNAS ÉTICAS DE CONTENIDO O MATERIALES

[94] Antes de reflexionar sobre el principio material universal de la ética, veamos todavía, sólo indicativamente, algunas éticas materiales²²⁵.

Aristóteles propone una teoría de la *eudaimonía* griega (que no es simplemente la felicidad utilitarista o la teleológica en sentido weberiano) que debe considerársela como típica de la ética ontológica material:

La *eudaimonía* se encuentra entre las cosas dignas de honor y perfectas (*teleion*). Si es así es porque es también un principio (*arkhē*), ya que en virtud de ella obramos [lo que obramos], y el principio (*arkhēn*) y la causa (*aition*) de los bienes (*agathōn*) es algo digno de honor y divino (*theion*)²²⁶.

La *Ética a Nicómaco* no es un mero tratado de ética en sentido vulgar; es un capítulo de la ontología fundamental. El modo peculiar de obrarse del ser humano en el mundo (no se olvide que «obra» se dice *érgon*, de donde procede *enérgeia*, que es la actualidad del obrarse del ser humano) se da por la *práxis*, pero para ser «cumplida» (perfecta) debe adecuarse a la virtud:

El bien humano (*tò anthrópinon agathón*) es la actualidad del alma alcanzada según el modo habitual de vivir auténticamente en el mundo (*psykhḗs enérgeia kat'aretēn*)²²⁷.

La *eudaimonía* o el «bien humano» ni se produce (técnicamente), ni se representa (teóricamente), ni se elige (por deliberación). Es el *a priori* ontológico como «deber-ser»; es el horizonte mismo constitutivo de la comprensión del ser, desde el cual (principio práctico) se abren las posibilidades y se elige alguna. La última referencia es la «vida», la «vida buena» humana por excelencia:

Reina acuerdo casi unánime, pues tanto la mayoría como los espíritus cultos [...] suponen que es lo mismo *vivir bien* (*eû zēn*) y obrar bien que ser feliz (*eudaimoneîn*)²²⁸.

Debe aceptarse, sin embargo, que Aristóteles no puede superar el condicionamiento histórico y, sobre todo, le falta una conciencia crítica con respecto a su helenocentrismo. Habría aquí que repetir todo lo dicho en el § 0.3 (sobre las «eticidades» indoeuropeas), ya que Aristóteles, desde una *ethos* esclavista, analiza en último término la *eudaimonía* como la contemplación divina en el «ocio (*skholé*)»:

Si la *eudaimonía* es la actividad conforme a la virtud, es razonable pensar que ha de serlo conforme a la virtud más alta [...]. En todo caso la actividad (*enérgeia*) de esta parte ajustada a la virtud que les es propia será la perfecta (*teleia*) *eudaimonía*. Y ya hemos dicho antes que esta actividad es la contemplativa (*theoretiké*)²²⁹.

Esta «vida buena» suprema sólo podía vivirse en la *polis* griega, porque los bárbaros, los asiáticos o los esclavos no eran humanos en sentido estricto. Es una ética material ontológica (con elementos formales, como veremos más adelante), pero todavía regional, particular. Define una vida buena con pretensión de universalidad pero cae en un particularismo convencional que deberá superarse.

[95] De la misma manera, para Tomás de Aquino, cuya ética material es comunitaria, el ser humano alcanza su «plena realización (*beatitudo*)» en el bien común:

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 se ordena por instinto al bien del todo (*bonum totius*). Es un signo, por ejemplo, que la mano se exponga para parar el golpe, conservando así la vida del corazón y de la cabeza, de la misma manera cada hombre debe ser considerado como parte [...] y tiende como último bien al bien del todo [...], en el que toda *beatitudo* consiste²³⁰.

El que desea algo lo desea en razón del bien común (*bonum commune*), porque es su propio bien, ya que es el bien de todo el universo (*bonum totius universi*)²³¹.

Para los filósofos medievales la *beatitudo* (la *eudaimonía* aristotélica) objetivamente consistía en bienes (en último término el mismo Dios como persona, como lo que se participa en el Reino de Dios). Es la riqueza; formal o subjetivamente en su posesión o uso (distributivamente obtenidos): el gozo. Todos los filósofos musulmanes o cristianos practicaron una ética material —con elementos formales monológicos, precríticos—. De todas maneras, el universalismo medieval de la Cristiandad germano-latina (como antes la del mundo romano-bizantino o el musulmán correspondiente) no pasa de ser el particularismo de la Europa, secundaria y periférica (como hemos visto en el § 0.4), que pretendía sin embargo una universalidad efectiva. Es lo propio de las éticas materiales ingenuas, no críticas, regionalistas. Caen todavía en la falacia particularista.

[96] Por su parte, Hegel es el primer filósofo moderno que se propone concientemente subsumir la moral formal (kantiana) en una eticidad (*Sittlichkeit*) de contenidos en último término mundial (que termina sin embargo negándose en un idealismo absoluto, que en cierta manera es una autoconciencia que se piensa a sí misma sin contenido real, según la crítica de Schelling). A nuestro autor debería tratarse después de Kant, pero por motivos sistémicos analizaremos ahora su posición ética. En efecto, la primera crítica de Hegel a Kant es una crítica ética²³². Hegel había estudiado una fría y escolástica teología en Tübingen, y por ello es impactado por la rebelión pedagógica del joven Schiller, que en 1795 publica *La educación estética del ser humano*. De Kant ha leído *La religión dentro de los límites de la sola razón* y la *Crítica de la razón práctica*. Hegel se inspira en Schiller para entender a la «razón (*Vernunft*)» como la facultad vital de síntesis; mientras que el «entendimiento (*Verstand*)» fija su objeto, lo separa, lo mata. En *El destino del cristianismo* escribe:

En ese Reino del Cielo muestra él [Jesús] a ellos [sus discípulos] no la supresión de las leyes, sino que ellos deben cumplirlas gracias a otra justificación en la que se realice más perfectamente la justicia, y no sólo como mera fidelidad del deber [kantiano]²³³.

Para ese Hegel todavía teólogo, Kant es el Antiguo Testamento de la ley formal (la «moralidad [*Moralität*]»); Jesús es el Nuevo Testamento, la «subsunción (*Aufhebung*)» de lo unilateral en el *pléroma* (la futura «eticidad [*Sittlichkeit*]»). No hay sólo ley formal universal, sino igualmente inclinación, amor, «síntesis (*Synthese*)»:

El principio más comprensivo puede ser llamada una tendencia a obrar lo que las leyes ordenan, unidad de inclinación (*Neigung*) y ley, gracias a la cual ésta pierde su forma de ley; este acuerdo con la inclinación es el *pléroma* de la ley [...]. Lo mismo esta tendencia, una virtud (*Tugend*), es síntesis en la cual la ley pierde su universalidad (en virtud de la cual Kant la nombró siempre objetiva), el sujeto su particularidad, y ambos su contradicción (*Entgegensetzung*)²³⁴.

En este texto de 1797 tenemos ya al Hegel definitivo (y en él, de alguna manera, las intuiciones de Taylor o MacIntyre). La ley objetiva que obliga *desde fuera* es subsumida por la síntesis del sujeto-objeto (como comunidad o pueblo concreto), y ahora como «segunda naturaleza»²³³. Lo que en la «moralidad» obliga, en la «eticidad (*Sittlichkeit*)» se opera por amor, por tendencia, por *ethos*: «el acuerdo (*Übereinstimmung*) es la vida, y en tanto relación de los diferentes: amor»²³⁶. Es decir, «el Reino de Dios [...] es una comunidad viviente»²³⁷⁻²³⁸, y no un individuo separado exigido por una ley objetiva que mata. Cabrían destacarse muchos aspectos, en especial la crítica hegeliana de la imposibilidad de la universalización efectiva de la máxima sin contradicciones²³⁹, y la imposibilidad empírica de la «aplicación»²⁴⁰ adecuada de los principios, pero con lo dicho es suficiente para sugerir el tema²⁴¹. De todas maneras sabemos que el Hegel maduro de la «eticidad (*Sittlichkeit*)» se hará presente después, en la *Fenomenología del Espíritu* (en su parte VI), especialmente en la *Filosofía del Derecho* (en §§ 142 ss.) en la *Enciclopedia* (en §§ 513 ss.) y en todas sus *Lecciones* (de filosofía de la historia mundial, de filosofía de la religión, de estética, de historia de la filosofía), en las que aborda diferentes aspectos materiales de la historia mundial (donde considera genéricamente los «contenidos» culturales). Hegel propone un concepto del *ethos* cultural-histórico al que todas las éticas materiales actuales no pueden dejar de referirse²⁴². A diferencia de los filósofos pre-modernos, Hegel tiene clara conciencia de la historia mundial, pero la interpreta eurocéntricamente (la pretendida universalidad no es más que la imposición dominadora de la particularidad europea; se trata de una pésima solución del universalismo material en ética). Por ello, al final, el «Espíritu del Mundo (*Weltgeist*)» representa la universalidad concreta tomando cada vez sólo a un pueblo o Estado (para abandonarlo cuando haya cumplido su función instrumental) como el «portador (*Träger*)» de la realización de ese Espíritu «de este mundo»²⁴³. Es una ética material de la dominación eurocéntrica:

El pueblo que recibe tal elemento como principio natural tiene por misión portarlo en el proceso de la autoconciencia del Espíritu del Mundo. Ese pueblo es el dominador (*herrschende*) de la historia mundial sólo en su época. Contra su derecho absoluto, siendo el portador del grado actual del desarrollo del Espíritu del Mundo, los otros pueblos no tienen derecho alguno (*rechtlös*)²⁴⁴.

A Hegel le deberemos, de todas maneras, el intento de recuperar la historia de las eticidades como el lugar donde se vive fácticamente la vida práctica. Es un horizonte necesario, pero no suficiente.

[97] Por su parte la axiología nos recuerda otro aspecto de una ética material, también necesario. En efecto, la escuela de Baden se inspira en la *Crítica de la razón práctica* de Kant, desarrollando la vertiente de los valores²⁴⁵. Algunos de sus representantes fueron Windelband, Rickert y

Lask. El mismo Franz Brentano²⁴⁶ se ocupó de ética, de donde su discípulo Edmund Husserl elaborará toda una ética axiológica²⁴⁷. Por su parte, un Dietrich von Hildebrand²⁴⁸, y principalmente Max Scheler²⁴⁹, expondrán tratados completos de ética axiológica según el método fenomenológico. Nicolai Hartmann, siguiendo una línea ontológica propia, escribirá igualmente una ética axiológica monumental²⁵⁰. Francisco Romero y Roberto Hartman²⁵¹ serán representantes conocidos de la axiología en América Latina.

Kant escribió que los medios tienen un «valor condicionado (*einen bedingten Wert*)» a la persona, que es el único «valor absoluto (*absolute Wert*)»²⁵². Heidegger, comentando a Nietzsche, indica que «el valor es condición de aumento de vida (*Steigerung des Lebens*)»²⁵³. La mediación tiene valor en tanto posibilidad actual para la vida²⁵⁴; es decir, los valores son las condiciones del dominio que la vida tiene sobre el *devenir*²⁵⁵. Es evidente que no hay valores²⁵⁶ sin intersubjetividad cultural, y por lo mismo constituyen parte esencial del «contenido» de la «eticidad» histórico-concreta²⁵⁷.

Max Scheler se enfrentó a Kant intentando fundamentar una ética *material* de los valores, que no partía del *factum* formal de la ley que obliga, sino de una «intención emotivo-intuitiva (*Fühlen*)» que capta valores. Se pregunta: «¿No hay acaso intuiciones ético-materiales (*materiale ethische Intuitionen*)?»²⁵⁸, a lo que responde:

Designamos como *a priori* aquellas unidades ideales significativas (*Idealen Bedeutungseinheiten* [= valores]) y proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que la piensan y de su real configuración natural [...] llegan a ser dadas por sí mismas (*Selbstgegebenheit*)²⁵⁹ y mediante el contenido de una intuición inmediata [...] Una intuición de tal índole es intuición de esencia o también intuición fenomenológica o experiencia fenomenológica²⁶⁰.

[98] Para Scheler, «la identificación de lo *a priori* y lo formal es un error básico de la doctrina kantiana»²⁶¹. Scheler introduce una cuña entre el *mundus intelligibilis* y el *mundus sensibilis* (el dualismo kantiano, sin superarlo), y es la «intención sentimental (*intentionale Fühlen*)». Al fin no podrá «situar» dicho horizonte dentro de la realidad, tendiendo a un cierto platonismo de los valores. Sin extendernos sobre el particular podemos hoy afirmar que neuro-biológicamente los valores tienen una implantación cerebral clara en los centros evaluativos (como ya lo hemos indicado repetidamente) y, por ello mismo, en la intersubjetividad histórico-cultural de los pueblos. Hoy la Ética de la Liberación puede subsumir la axiología como una estructura material (*a priori* con respecto al individuo que se educa ontogenéticamente en la intersubjetividad filogenética de pueblos históricos concretos), donde se jerarquizan las mediaciones del criterio y principio ético material de la reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto en comunidad (vida biológico-cultural y ética). Los valores no fundan en último gra-

do las acciones o instituciones; tienen «valor» las mediaciones (normas, instituciones, etc.) que posibilitan dentro de plexos prácticos (inclusive la comunicación discursiva) la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano (que es el fundamento material universal de los valores ético-culturales).

De la misma manera, la hermenéutica de los símbolos o mitos éticos, tal como la efectuada por Paul Ricoeur en *La simbólica del mal*²⁶², es otro camino *material* de la ética, en cuanto descubre la estructura concreta, histórica, narrativa, de la eticidad intersubjetiva de las culturas —por ejemplo, griega o semita—. De alguna manera, siguiendo a Freud, Jung propone igualmente la hermenéutica de los símbolos y mitos históricos de los pueblos como un inconciente colectivo —es otro aspecto de la ética material.

La misma analítica existencial de Martin Heidegger constituye lo que pudiéramos llamar una «ética ontológico-material», su «contenido» último es la «com-prensión del ser (*Seinsverständnis*)»²⁶³. El «ser-en-el-mundo» desde el «pro-yecto (*Entwurf*)» como «poder-ser» («deber-ser») ²⁶⁴ indica exactamente la facticidad concreta del ser humano siempre ya sumido en la eticidad histórica de un pueblo. La indicada «comprensión del ser» es práctica; es la de un horizonte dialécticamente desplegándose, implantado desde el pasado, que abre (la «apertura») desde el futuro las posibilidades presentes²⁶⁵.

[99] Para concluir, leamos todavía algunas propuestas de Xavier Zubiri²⁶⁶ que —como López Aranguren²⁶⁷— defiende radicalmente una ética material o de la realidad en sentido fuerte. Como ningún otro filósofo que hayamos hasta ahora estudiado, Zubiri parte de una doctrina clara neuro-biológica:

El hombre tiene *cerebralmente* una apertura intelectual al estímulo como realidad [...]. Lo cerebral y lo intelectual no constituyen sino una sola y misma actividad²⁶⁸.

El filósofo madrileño parte de la materia elemental y se remonta a la materia corporal y biológica, hasta llegar a la «materia viva orgánica»²⁶⁹. Desde la organicidad cerebral el viviente puede: a) meramente sentir estímulo, o, b) en el mismo estímulo, al actualizar por la intelección a la cosa, un *príus* remite a su realidad (lo «de suyo» de la cosa, ratificada como anterior a la intelección). En Zubiri debe distinguirse entre el mero sentir estímulo (que nombraré categorización estímulo-perceptiva) y el sentir-inteligente (o la inteligencia-sentiente²⁷⁰):

Lo que primeramente aprehendemos es justamente estímulos [...]. Lo que calienta no consiste en *estar-calentando* [el estímulo como estímulo], sino en *ser-caliente* [...]. No está aprehendido *estímulo*, sino que está aprehendido *realmente*. Es estímulo, pero *queda* en mi aprehensión como *siendo* caliente. Este modo de quedar es la nueva formalidad: no es formalidad de estimulación, sino formalidad de realidad²⁷¹.

El animal puede «sentir el calor del sol» como signo, lo que lo liga instintiva e inmediatamente con una respuesta. El ser humano igualmente «siente el calor del sol», pero es capaz de actualizar en dicho estímulo de la aprehensión «el sol-caliente»:

Esto es, el calor estimulante queda en mi aprehensión como algo que es ya caliente [...] Este momento del ya expresa que lo estimulante queda en la aprehensión como algo que es estimulante, antes de estar estimulando y precisamente para poder estimular. Es lo que he solido llamar el momento del *prius*²⁷².

El pasaje de la mera categorización estímulo a la categorización conceptual se inicia por esta intelección-sentiente. La cosa real actualmente presente, actualizada por millones de grupos neuronales, es retroreferida (como una rememoración, el «*remembered present*») como: «sol-caliente», como ámbito desde el cual el «siento-el-calor-del-sol», dice una referencia constitutiva: el «calor-del-sol» pertenece al sol en cuanto real, «de suyo», y el «sentir» que siento (lo que incluye ya no sólo una conciencia del sol, sino una autoconciencia del estar sintiéndolo yo mismo) no «dispara» inmediatamente una respuesta (como en el estímulo animal), sino que es «sostenida» sin respuesta todavía:

La inteligencia aparece, pues, en su función aprehensora de realidad, precisa y formalmente, por la *suspensión del puro sentir*, y en el momento de esta suspensión del carácter estímulo del estímulo²⁷³.

Esta «suspensión» de respuesta meramente estímulo, desde la aprehensión del «antes» o del *prius* de lo real («sol-caliente»)²⁷⁴, funda todo el proceso de las funciones cerebrales superiores posteriores. El propio ser humano aprehende su propia realidad «en el acto de vivir, definido como *autoposesión* de la propia realidad»²⁷⁵. La respuesta a las «posibilidades» —no meros estímulos— son fruto de decisiones. La mera sustantividad (de los seres vivos) se transforma en «supra-stancia»: «la realidad se le presenta [al ser humano] en esta formalidad que llamamos *bien*»²⁷⁶. Ese bien humano no es meramente «real», es fruto de un proceso de «auto-realización»²⁷⁷. Y en tanto este proceso lo efectuó sobre mí mismo, «el pertenecerme es un momento formal y positivo de mi realidad. Y precisamente por serlo soy persona»²⁷⁸. Zubiri afirmará por último que el «cumplimiento» (de «colmar»: *beo* en latín, *beatitudo*: colmado) pleno de la realidad humana es la felicidad²⁷⁹:

El hombre por ser animal de realidades es constitutivamente animal moral; por ser animal moral, el hombre es animal de bienes, y el bien último y radical del hombre dentro de su líneas es justamente su propia felicidad²⁸⁰.

Podríamos extendernos mucho más sobre el tema, ya que los filósofos que se fundan en el aspecto material de la ética son numerosísimos, pero con lo indicado es suficiente, como sugerencia, de aspectos

materiales de la ética que deberemos ahora subsumir desde un principio material universal mucho más radical.

§ 1.5. EL CRITERIO Y EL PRINCIPIO MATERIAL UNIVERSAL DE LA ÉTICA

[100] Ciertamente éste es el párrafo más complejo y difícil de esta ética. Lo cual no significa que sea ni el más relevante ni el más indicativo de la especificidad de la *Ética de la Liberación*. Además, en este párrafo iniciamos un proceso argumentativo que será desarrollado en los próximos capítulos²⁸¹.

Aquí reflexionaremos sobre el criterio de verdad práctica o del marco de referencia para determinar las mediaciones adecuadas para la producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad. El ser humano accede a la realidad que enfrenta cotidianamente desde el ámbito de su propia vida. La vida humana ni es un fin ni es un mero horizonte mundano-ontológico. La vida humana es el *modo de realidad* del sujeto ético (que no es el de una piedra, de un mero animal o del «alma» angélica de Descartes), que da el contenido a todas sus acciones, que determina el orden racional y también el nivel de las necesidades, pulsiones y deseos, que constituye el marco dentro del cual se fijan fines. Los «fines» (en referencia a la razón instrumental formal weberiana) son «puestos» desde las exigencias de la vida humana. Es decir, el ser humano en tanto viviente constituye a la realidad como *objetiva* (sea para la razón práctica o teórica) en la medida exacta en que la determina como mediación de la vida humana. Si se enfrenta a algo, de hecho, empírica y cotidianamente, es *siempre y necesariamente* como aquello que de alguna manera se recorta del «medio» que constituye nuestro entorno como conducente a la vida del sujeto ético. La vida del sujeto lo delimita dentro de ciertos marcos férreos que no pueden sobrepasarse bajo pena de morir. La vida sobrenada, en su precisa vulnerabilidad, *dentro de ciertos límites* y exigiendo *ciertos contenidos*: si sube la temperatura de la tierra, morimos de calor; si no podemos beber por un proceso de desecación —como le acontece a los pueblos sud-saharianos—, morimos de sed; si no podemos alimentarnos, morimos de hambre; si nuestra comunidad es invadida por otra comunidad más poderosa, somos dominados (vivimos, pero en grados de alienación que se miden desde una vida casi animal hasta la misma extinción, como en el caso de los pueblos indígenas después de la conquista de América). La vida humana marca límites, fundamenta normativamente un orden, tiene exigencias propias. Marca también contenidos: se *necesitan* alimentos, casa, seguridad, libertad y soberanía, valores e identidad cultural, plenitud espiritual (funciones superiores del ser humano en las que consisten los *contenidos* más relevantes de la vida humana). La vida humana es el *modo de realidad* del ser ético.

En este último párrafo del capítulo 1 se exponen tres cuestiones: a) el criterio de verdad práctica o del contenido de toda ética; b) el

principio material y universal de la ética; y c) la problemática de la «aplicación» del principio ético material.

a) *El criterio material universal de verdad práctica*

[101] Descamos desarrollar esta cuestión tomando como hilo conductor, por el momento, el discurso de Marx. En efecto, el joven Marx del 1844 tiene «intuiciones», que no son todavía las futuras «categorías» del Marx maduro de los *Grundrisse*²⁸², pero son «intuiciones» fuertes, claras, definitivas para una ética de contenido. En efecto, Marx opone lo *material*²⁸³ a lo meramente *formal*²⁸⁴ en Hegel. Para Hegel el único movimiento que interesa es el de la autoconciencia como «ciencia del sujeto», que va subsumiendo una y otra forma u «objeto» de la «experiencia» hasta llegar al Saber Absoluto:

Por tanto, por una parte, el ente (*Dasein*) que Hegel *subsume* (*aufhebt*) en la filosofía no es la religión, el Estado o la naturaleza *reales* (*wirkliche*), sino la religión misma ya como objeto del saber, es decir, la dogmática, y así también la jurisprudencia, la ciencia del Estado, la ciencia natural²⁸⁵.

La «realidad» para Hegel es «el sujeto que se conoce como autoconciencia absoluta»²⁸⁶. Son magníficas páginas que no han perdido su actualidad y que muestran el conocimiento que Marx tenía de Hegel. Ante esta conciencia absoluta del pensar que se piensa a sí mismo, como vacío absoluto, como «el aburrimiento [y] la nostalgia de un contenido (*Inhalt*)»²⁸⁷, Marx le opone:

El ser humano real (*wirkliche*), corporal (*leibliche*), en pie sobre la tierra firme [...] El ser humano es inmediatamente *ser natural*. Como ser natural, y como ser natural vivo (*lebendiges*), está, de un parte, dotado de fuerzas naturales, de fuerzas vitales (*Lebenskräften*) [...] como impulsos (*Triebe*); de otra parte, como ser natural, con corporalidad, sensible, objetivo, es, como el animal y la planta, un ser vulnerable (*leidendes*), condicionado y limitado; esto es, los objetos de sus impulsos existen *fuera* (*ausser*) de él^{288, 289}.

Ante Hegel trata Marx de recuperar lo «real», pero lo real humano que a Marx le interesa es la realidad «material» (*material* con «a»), de «contenido»²⁹⁰. Para ello debe recuperar un sentido antropológico fuerte perdido por el dualismo moderno (desde Descartes a Kant²⁹¹), de un ser humano definido en primer lugar desde su corporalidad como un ser «vivo», vulnerable, y por ello transido de «necesidades (*needs*)». Marx describe esta cuestión en dos preciosas páginas:

Físicamente el ser humano *vive* (*lebt*)²⁹² sólo de productos naturales, aparecen en forma de alimentación, calefacción, vestido, vivienda, etc. La *universalidad del ser humano* aparece en la praxis justamente en la universalidad que hace de la naturaleza su cuerpo inorgánico, tanto por ser (1) un medio de subsistencia inmediato, como por ser (2) la materia (*Materie*), el objeto y

el instrumento de su *actividad vital* (*Lebenstätigkeit*) [...] Que el hombre *vive* (*lebt*) en la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su *corporalidad* (*Leib*), con la cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir²⁹³ [...] La *actividad vital*, la *vida* productiva misma, aparece ante el ser humano sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad [...] La *vida* productiva es, sin embargo, *vida* genérica. *Es la vida que produce la vida*²⁹⁴.

[102] Contra Hegel, para el cual el acto supremo humano es el pensar que produce el pensar que se piensa (formalmente), ahora la vida humana real, desde su corporalidad con necesidades, produce la misma vida humana con autoconciencia; no así entre los animales:

El animal es inmediatamente uno con su actividad vital²⁹⁵. No se distingue de ella. Es ella. El ser humano hace de su *actividad vital* misma objeto de su voluntad y de su conciencia²⁹⁶. Tiene *actividad vital* consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente. La *actividad vital* consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal^{297, 298}.

Marx está muy lejos de un materialismo (físico) simplista (lo *material* con «e»). Por el contrario, de lo que se trata es de que el ser humano reproduce su vida física y espiritual²⁹⁹, cultural, en su «contenido» (lo *material* con «a»):

El animal forma únicamente según la necesidad y la medida de la especie a la que pertenece, mientras que el ser humano sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe siempre imponer al objeto la medida que le es inherente; por ello el ser humano produce también según las leyes de la belleza³⁰⁰.

Ese criterio material sobre el que se funda la ética, la reproducción y el desarrollo de la vida humana es universal, y además no es solipsista, sino comunitario. Se trata de una «comunidad de vida (*Lebensgemeinschaft*)»:

El carácter social³⁰¹ es pues el carácter general de todo el movimiento [...] La *actividad* y el *goce* son también sociales, tanto en su modo de existencia (*Existenzweise*) como en su *contenido* (*Inhalt*): actividad y goce social [...] Sólo así existe para el ser humano como *vínculo con el otro*³⁰², como existencia suya para el otro (*für den andren*) y del otro para él (*des andren für ihn*), como elemento *vital* (*Lebenselement*) de la *realidad* humana (*menschlichen Wirklichkeit*); sólo así existe como fundamento (*Grundlage*) de su propia existencia humana [...] No sólo el *material*³⁰³ de mi actividad (como la lengua, merced a la que opera el pensador)³⁰⁴ me es dado como producto social, sino que mi propia existencia es actividad social, porque lo que yo hago lo hago para la sociedad y con conciencia de ser un ente social. Mi conciencia general es sólo la *forma teórica*³⁰⁵ de aquella cuya *forma viva es la comunidad real*, el ser social, en tanto que hoy en día la conciencia general es una abstracción de la *vida real* y como tal se le enfrenta³⁰⁶.

O como Moses Hess expresa en su olvidado artículo «Sobre la esencia del dinero»:

La vida es intercambio de *vitalidad* productiva³⁰⁷. Cada persona individual se comporta aquí como consciente y como individuo práctico consciente en el ámbito del intercambio de su *vida social* (*gesellschaftlichen Lebens*) [...] Ella se comporta con el cuerpo social (*Gesellschaftskörper*) como un miembro singular [...] Ellas mueren cuando se aíslan unas de otras. Su *vida real* consiste solamente en el intercambio mutuo de su *vitalidad* productiva, sólo en mutua interacción, sólo en la conexión con el cuerpo social³⁰⁸.

La vida es el referente supremo, sin embargo puede entregársela como holocausto por la vida misma en comunidad:

La persona ofrece en sacrificio con conciencia su vida individual por la *vida comunitaria*, si se produce una contradicción entre ambas³⁰⁹ [...] El amor es más poderoso que el egoísmo³¹⁰.

Podríamos, por estos y muchos otros textos que nos parece excesivo citar, concluir que el *criterio material universal* con el que hubiera desarrollado una ética Marx podría enunciarse de la siguiente manera, de modo aproximativo: El que actúa humanamente³¹¹ siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción o desarrollo autorresponsable³¹² de la vida de cada sujeto humano en una *comunidad de vida*, como cumplimiento material³¹³ de las necesidades de su corporalidad cultural (la primera de todas el deseo del otro *sujeto* humano)³¹⁴, teniendo por referencia última a toda la humanidad.

[103] Este criterio material es, al mismo tiempo, un criterio de *verdad práctica* y teórica³¹⁵. Nos encontramos en un nivel de enunciados o juicios descriptivos, juicios de hecho, pero con una consistencia propia:

Los juicios de hecho cuyo *criterio de verdad es la vida y muerte*³¹⁶ son a la vez los juicios constituyentes de la realidad *objetiva* [...] La realidad *objetiva* no es algo dado independientemente de la vida del hombre. Es la vida del hombre, al lograr evitar la muerte, que mantiene la realidad como realidad *objetiva*. Por eso en el suicidio se disuelve la realidad³¹⁷, y en el suicidio colectivo de la humanidad la realidad se disuelve definitivamente [...] La *objetividad* de la realidad no antecede a la vida humana, sino es tanto su producto como su presupuesto³¹⁸.

Se debe, en primer lugar, comenzar por distinguir ciertos momentos y diversos tipos de racionalidad, de enunciados, para poder efectuar distinciones que necesitaremos tener presente en la exposición posterior de toda esta *Ética de la Liberación*.

[104] Por ahora deseamos sólo indicar la diferencia entre el modo de realidad de la «vida humana» (nivel 1)³¹⁹, con el horizonte ontológico-hermenéutico que se despliega como ámbito de la particularidad

Esquema 1.3: DIVERSOS NIVELES A SER CONSIDERADOS

1. Lo real, ámbito de la vida del sujeto ético	2. Mundo de las culturas y de la interculturalidad	3. Horizonte de los medios-fines
Razón práctico-material o ético-originaria (el Otro como igual).	Razón hermenéutica, ontológica.	Razón instrumental, estratégica, científica.
Enunciados o juicios de hecho, juicios éticos materiales, normativos.	Enunciados normativos, valorativos.	Juicios de hecho.
Verdad práctica.	Validez, validez cultural, valores.	Eficacia de medios-fines.

Aclaraciones al esquema: 1. Orden de la realidad, de la vida humana del sujeto (universal). 2. Orden ontológico-cultural (materialmente particular). 3. Orden de las mediaciones (razón instrumental).

de una cultura (nivel 2)³²⁰. Tanto en MacIntyre como en Taylor, tomando dos ejemplos concretos, el ámbito material lo sitúan exclusivamente en el nivel 2 (del *esquema* 1.3). Taylor no muestra claramente cómo cada cultura (nivel 2) es un modo de concretar la «vida humana en general» (nivel 1); sólo considera la «particularidad» de cada cultura, sin descubrir el ámbito universal de la vida humana desde donde todas las culturas son concreciones particulares, conformadas *por dentro* por dicho criterio *universal material* de la necesidad de producir, reproducir y desarrollar la vida humana en cuanto tal (en toda la humanidad y siempre). Es decir, Taylor sólo descubre una razón ontológico-cultural particular (razón hermenéutico-valorativa). Por nuestra parte, afirmamos la importancia de la racionalidad material, pero como dimensión de la realidad de la vida concreta de cada ser humano (nivel 1 del *esquema*). Es desde la constitución de su modo peculiar de realidad, como «vida humana», que el sujeto accede a la realidad objetiva por la «razón práctico-material» (y también por la «razón ético-originaria»), presupuesta en el pensar de Marx o Freud, y de tantos otros críticos.

En el aspecto material de la ética los enunciados descriptivos tienen *pretensión de verdad práctica* (con respecto a la realidad de la producción y reproducción de la vida del sujeto humano en tanto humano) y *teórica* (con respecto a la realidad en general, como abstracción o segundo momento de la verdad que, mediatamente, se refieren en última instancia a esa vida). Volveremos en el § 2.5 sobre el tema, cuando abordemos en la moral formal la pretensión de validez en cuanto tal, y la distingamos allí de la pretensión de verdad práctica, no sólo de rectitud, de los enunciados.

[105] Max Weber nos ha acostumbrado a una cierta clasificación de los actos sociales, en cuatro niveles:

La acción social, como toda acción, puede ser: 1) *racional con arreglo a fines* [...] utilizando esas expectativas como condiciones o medios para el logro de *fines* propios racionalmente juzgados y perseguidos³²¹; 2) *racional con arreglo a valores* [...] éticos, estéticos, religiosos [...] puramente en mérito de ese valor; 3) *afectiva*, especialmente emotiva, determinada por afectos y estados sentimentales actuales, y 4) *tradicional*: determinada por una costumbre arraigada³²².

Los actos que operan medios con «arreglo a fines» tienen que ver con «juicios de hecho» (nivel 3 del *esquema* 1.3), que son formalmente un ejercicio de la razón instrumental, y en ciertos casos científica. Los «juicios de valor» para Weber son meros enunciados subjetivos, fundados en valores; valores que están dados culturalmente sin posibilidad de fundamentación racional. En Weber la ética no se desarrolla a partir de «juicios de hecho» y no puede tener consistencia racional, y por ello científica.

La *Ética de la Liberación* justifica que se pueden enunciar «juicios de hecho» en relación a la vida o muerte del sujeto ético. No nos referimos a juicios de hecho de la razón instrumental que proceden del cálculo medio-fin, *formales*, sino juicios en referencia a la producción, reproducción o desarrollo de la vida humana, materiales (pero materialidad no en el sentido weberiano) y desde cuyo ámbito se pueden juzgar críticamente los fines y valores. Cuando, por ejemplo, se enuncia descriptivamente:

1. Juan está comiendo.

Se trata de un enunciado descriptivo, un «juicio de hecho» como ejercicio de la «razón práctico-material». Al nombrar a «Juan»³²³, nombre propio de un sujeto humano, se lo está distinguiendo en el conjunto de lo real de las cosas inanimadas y de los animales. Se está, por tratarse de un nombre propio, *reconociéndoselo* como un sujeto concreto, con una identidad propia, única y exclusiva de tal sujeto. Además, se descubre su realidad (acto de la «razón práctico-material»), como realidad viviente («Juan come para vivir») y realidad viviente *humana* (es decir, como un sujeto autoconciente, autónomo, libre):

2. Juan, que es un sujeto viviente humano autorresponsable, está comiendo.

[106] Como puede verse, un cierto tipo de «reconocimiento» está a la base de cada uno de los criterios o condiciones de posibilidad que enunciaremos en esta Ética. Axel Honneth ha estudiado la cuestión del reconocimiento en Hegel. Puede considerarse la complejidad de lo que estamos indicando en el *esquema* 1.4.

«Juan» es reconocido³²⁴ como miembro de una familia, de una sociedad civil, de un Estado. El «comer» de este sujeto (familiar, personal, ciudadano) es una mediación para la vida en general, pero específicamente de su vida como sujeto humano. No es el «deglutir» animal sino un acto cultural gastronómico. Este sujeto come «algo» que ha comprado, auto-producido o robado. De manera que puedo conside-

Esquema 1.4: RECONOCIMIENTO DEL SUJETO ÉTICO³²⁵

Objeto Conocimiento modo	Individuo (necesidades concretas)	Persona (autonomía formal)	Sujeto (particularidad individual)
Intuición (afectiva)	Familia (amor)		
Concepto (cognitivo)		Sociedad civil (derecho)	
Intuición intelectual			Estado (solidaridad)

rarlo un mero acto de comer lícito de un comensal en un restaurante, o el comer de un campesino, el comer de alguien que ha sustraído ilícitamente el alimento y, por lo tanto, con conciencia culpable. Todo esto se incluye siempre e inevitablemente en el «juicio de hecho» (sobre el ser humano como sujeto que necesita reproducir su vida comiendo), que no es sólo un cálculo abstracto de medio para un fin de la razón instrumental, sino que es igualmente una reflexión sobre el sujeto del acto³²⁶, y por ello un momento de una razón práctico-material, en cuanto a la vida (o de la razón ético-origenaria con respecto al *Reconocimiento* del Otro como igual) que actualiza la realidad de «este sujeto humano que está comiendo» desde un horizonte más radical. Se trata de un «juicio de hecho» no meramente instrumental ni formal, sino de un «juicio» o enunciado de realidad, material, y en tanto enunciado sobre un sujeto viviente como humano. Pero, además, la razón práctico-material (o ético-origenaria, simultáneamente) puede subsumir o determinar si un fin, un juicio de hecho de la razón instrumental o de valor cultural, se «refiere» o no a la posibilidad de la producción, reproducción o desarrollo de la vida de este sujeto humano en comunidad. Hinkelammert escribe:

La vida es la posibilidad de tener fines, pero no es un fin [...] Ninguna acción calculada de racionalidad medio-fin es racional si en su consecuencia elimina al sujeto que sostiene esta acción. Este círculo lo podemos llamar racionalidad reproductiva³²⁷ del sujeto. Se refiere a las condiciones de posibilidad de la vida humana. Esta racionalidad fundamental se nos impone como necesaria, porque el cálculo medio-fin como tal no revela el efecto de un fin realizado sobre estas condiciones de posibilidad de la vida humana. A la luz de la racionalidad medio-fin algo puede parecer perfectamente racional; sin embargo, a la luz de la racionalidad reproductiva *del sujeto* puede ser perfectamente irracional³²⁸.

Y agrega poco después:

Por tanto se trata de un *juicio de compatibilidad* entre dos racionalidades³²⁹, en el que la racionalidad reproductiva juzga sobre la racionalidad medio-fin.

Su *criterio de verdad* no puede ser sino de vida o muerte. El problema es saber si la realización de acciones de orientación medio-fin es compatible con la reproducción de la vida de los *sujetos de la vida*. Lo que se constata como verdad es la compatibilidad, y lo que se constata como error es una contradicción performativa entre ambas racionalidades³³⁰.

Demos un paso adelante.

b) El principio ético-material universal

[107] Se trata ahora de indicar —no de exponer exhaustivamente— el «pasaje» de los enunciados descriptivos a los normativos. Es toda la problemática de la posible *fundamentación* dialéctico-material, no de «deducción» formal, de «juicios normativos» a partir de «juicios de hecho» sobre la vida. Debemos entonces nuevamente indicar que la llamada «falacia naturalista», que Hume señaló en un famoso texto ya citado³³¹. Nuestra descripción, en cambio, se situará en un nivel material (de la razón práctico-material), lo que exige nuevos desarrollos lógicos. ¿Es posible material y concretamente desde enunciados descriptivos *explicitar o fundamentar* enunciados normativos?

El criterio material que hemos expuesto en el párrafo anterior se refiere sólo a un aspecto puramente descriptivo. Ahora necesitamos de un principio material estrictamente ético, de obligación o deber-ser, que sirva como mediación entre el criterio descriptivo y su aplicación crítica. Es todo el problema de la posibilidad de explicitar *desde* el criterio material (de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana) una exigencia, una obligación o un deber-ser propiamente ético. Se trata del «pasaje» del mero *criterio* descriptivo (el «ser» en sentido concreto y material, como vida humana) al propiamente dicho *principio ético material* normativo (el «deber-ser», que no se sitúa lógicamente en el mismo nivel abstracto o formal de la llamada «falacia naturalista», porque en ese caso sería una deducción imposible o indebida. En efecto, la llamada falacia naturalista define como erróneo el deducir de un *criterio formal* medio-fin descriptivo (que sería para Weber, y tantos otros, el único tipo de «juicio de hecho») una exigencia o *principio material* normativo de la ética (que sería un «juicio de valor»). Ese tipo de deducción es imposible lógicamente. Nosotros, como lo hemos indicado frecuentemente más arriba, nos situaremos en el ámbito de un tipo particular de juicios de hecho (referentes a la vida humana en concreto y como ejercicio de la razón práctico-material). Debemos efectuar estas aclaraciones para dejar libre todo el desarrollo teórico que pueda permitir reconstruir la ética material y crítica (que la metafísica analítica, positivista, del liberalismo filosófico, la Ética del Discurso o la economía *formal* neoliberal de F. Hayek han negado por diversas razones).

[108] En el empirismo de Hume el nivel del «es», el enunciado descriptivo («juicio de hecho»), consistía en «ideas», y estaba completa-

mente desconectado al «deber-ser» ético, que sólo era objeto de un sentimiento. Era el «juicio de valor» de Weber. La reinterpretación posterior, fregeano-russelliana, sitúa la imposibilidad de esa deducción en un plano exclusivamente lógico-formal. Nuestro argumento, por su parte, discurrirá en otro nivel (el concreto, material). Nadie podría negar que debe considerarse como puramente descriptivo todo enunciado que se refiera a hechos del ser *viviente humano* en cuanto «viviente» y en cuanto «humano», tales como comer o beber como necesidad y expresión de arte culinario, correr como desplazarse y como deporte, vestirse para conservar el calor y como moda, habitar para protegerse de la intemperie y como arquitectura, pensar, hablar, pintar, simbolizar, etc., todo lo cual como viviente y humanamente. Por otra parte, nadie puede pretender negar que el «ser» humano como sujeto, en primer lugar, tiene su vida, aunque transcurra en su mayor tiempo en instancias auto-organizadamente, bajo un cierto control autoconsciente (como función superior neuro-cerebral). La responsabilidad sobre sus actos, sobre su vida, es una consecuencia no sólo de la conciencia sino de la autoconciencia. En segundo lugar, el viviente humano está constituido originariamente por una intersubjetividad que constituye al mismo ser humano como sujeto comunicativo (en una comunidad de vida y de comunicación lingüística). La corresponsabilidad es otra consecuencia. Y, en tercer lugar, como otra dimensión de lo indicado, el viviente humano es un sujeto que desde su origen participa en un mundo cultural (de símbolos, valores, pero igualmente de normas, prescripciones, etc.). Todo esto dice relación necesaria al modo *humano* de *ser viviente*, es decir, de producir, reproducir y desarrollar la propia vida como un sujeto individual humano. Pareciera entonces que todo enunciado descriptivo de momentos constitutivos del ser viviente humano como *humano* incluye siempre, necesariamente (por ser un sujeto *humano* y no otra cosa) y desde su origen, una autorreflexión responsable que «entrega» su propia vida a la exigencia de conservarla —y más si se considera que la motivación del puro instinto específico se ha transformado en exigencias de valores culturales—. Estas exigencias, obligaciones o deber-ser éticos explícitos se explicitan en enunciados normativos, ya que el ser humano ha perdido ciertos momentos instintuales (muy presentes en los animales) como efecto de su comportamiento histórico-cultural. En efecto, la conducta comunitaria lingüística con costumbres reguladas valorativamente ha subsumido el evolucionar instintual, y se ha desarrollado culturalmente. La normatividad ética viene a reemplazar el comportamiento de la especie animal, la historia suplantando y supera muchos momentos genéticos. La espontaneidad libre y autorreflexiva humana abre un inmenso horizonte a las decisiones no estimuladas, pero entre la «seguridad» del instinto y la pura «arbitrariedad» de una libertad sin límites, la ética «enmarca» una conducta regulada por deberes, obligaciones, exigencias racionales (que tienen como parámetro material la frontera que divide la vida de la muerte).

[109] La obligatoriedad no es idéntica a la necesidad de las leyes físicas o instintos animales, sino que socialmente se define desde un marco delimitado por tendencias institucionales aproximadamente constante de actos no-intencionales (que trataremos en el futuro en otras obras), o monológica o intersubjetivamente por exigencias propias del ser humano, libre y sin embargo socio-culturalmente regulado, porque todo acto humano, *como humano*, tiene como un momento constitutivo específico el ejercicio de la *autoconciencia*. Desde ésta se abre la posibilidad de la autorresponsabilidad³³² autónoma; responsabilidad por la cual el ser humano «toma a su cargo» (o puede intervenir «correctivamente» —también por desgracia destructivamente— con plena o explícita «conciencia») las mediaciones, posibilidades o acciones como exigencias de la realización de la *propia* vida humana, comunitariamente, y, como último horizonte implícito, de toda la humanidad. La vida está bajo su responsabilidad. Es lo propio y exclusivo del *modo de realidad* de la vida humana: *tenerse bajo su propia responsabilidad*. Es el único viviente autorresponsable. Por ello es la única vida que se vive éticamente. La eticidad de su vida es la autorresponsabilidad sobre su permanencia en vida. En esto consiste el constituirse *como sujeto* (sub-yecto: el «yo» arrojado «debajo», desde la reflexión «sobre» sí mismo) humano *como humano*, sin negar por ello todos los momentos de la auto-organización vital o autorregulación social. Esta «reflexión» (de la vida humana *sobre* su propia vida, y el tomarla «a su cargo» como sujeto³³³) autoconsciente, autorreferente es, exactamente, el momento en el que la vida humana es entregada a la responsabilidad del propio sujeto humano: *ante festum*, como una condición absoluta *a priori*, porque la vida está ya ahí desde *siempre* (para el sujeto), para constituirse por la autorresponsabilidad como acción y proyecto ético; *in festum*: porque no podemos dejar de habérnosla con ella, inevitablemente, y en el reconocerse a sí mismo y reconocer al otro sujeto como el *alter ego* viviente; *post festum*: como memoria de lo que hemos hecho como desarrollo o destrucción de nuestra(s) vida(s) o como pro-yecto futuro. Ser sub-yecto significa exactamente que mi (nuestro) propio «ser», mi (nuestra) vida, se me (nos) entrega a mí mismo (nosotros mismos) desde la responsabilidad solidaria *como un «deber-ser»*, y esto de manera necesaria y simultánea.

Del enunciado 2, expresado más arriba, puede explicitarse, materialmente, como ejercicio de la razón práctico-material, el juicio normativo siguiente:

3. Juan, que es un ser viviente autoconsciente, *debe* seguir comiendo.

Si no comiera moriría, y por ser autorresponsable de su vida, dicha decisión de no comer debería juzgarse como suicidio. Pero esto es éticamente injustificable.

[110] Es decir, la producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano es ella misma un *hecho* (sobre el que pueden efectuarse «juicios de hecho» o «enunciados descriptivos»; no meramente de la razón analítico-formal o instrumental), que se «impone» a la propia voluntad (al orden pulsional de la humanidad como género,

de la comunidad y a cada sujeto ético) por su inevitable constitución autorreflexiva. No sólo se da espontáneamente la vida humana, sino que se nos impone a nosotros mismos como una «obligación» su conservación y desarrollo. Es decir, sobre el «*hay* vida humana» se puede «explicitar» (racional, práctico-material y reflexivamente) el *deber-ser ético* (que puede emitirse como «enunciado normativo» o «juicios éticos de realidad»³³⁴), con pretensión de verdad práctica, como exigencias deónticas de producir, reproducir y desarrollar la misma vida del sujeto ético. Desde la *realidad* del sujeto humano se puede explicitar la exigencia del *deber-vivir* de la propia vida, y esto porque la vida humana es reflexiva y autorresponsable, contando con su voluntad autónoma y solidaria para poder sobrevivir. ¡He aquí la debilidad, pero al mismo tiempo la necesidad de la ética, en su nivel deóntico, como normativa! Si la humanidad perdiera esta conciencia ética —y pareciera que la va perdiendo, como puede observarse por la insensibilidad ante el asesinato del Otro, ante la miseria de la mayoría de sus miembros en el Sur del planteta Tierra—, puede precipitarse en un suicidio colectivo³³⁵. El *vivir* se transforma así de un *criterio* de verdad práctica en una *exigencia* ética: en el *deber-vivir*.

De otra manera. El «pasaje» del juicio de hecho material al juicio normativo es producido por la razón práctico-material que explicita en la «autorreflexividad» biológico-cultural la «obligación» ética. La «obligación» es la auto-ligazón responsable que la voluntad (del «ello» a través del «yo») impera sobre el sujeto (el «sí mismo») desde la «responsabilidad» del vivir. El «ello-yo» coacciona éticamente al «sí mismo» viviente, dado, para impedirle morir, para impelerlo a sobrevivir: al «sí mismo» le impone el «ello» (la pulsión, la afectividad, la vida misma como motor) por intermedio del «yo», esta autodecisión, además, como una «Voluntad de vivir» (obligación)³³⁶, o de lo contrario el yo se desintegraría y perdería el «sentido» de la vida: quedaría en posición de anomía, de pánico ante el *vacuum*, de suicidio. Por todo esto, el principio material de la ética se funda sobre el criterio material universal ya analizado.

Si volvemos al ejemplo argumentativo ya enunciado, podemos repetirlo y desarrollarlo de la siguiente manera:

2a. Juan, que es un sujeto viviente humano autorresponsable, está comiendo.

2b. Para vivir es necesario comer.

2c. Si Juan dejara de comer, moriría.

3a. Como autorresponsable de su vida no debe dejarse morir, o sería un suicida culpable. *Ergo*

3b. Juan debe seguir comiendo.

El momento decisivo es el «pasaje» del enunciado 2c («autorreflexividad» biológico-cultural) al 3a («obligación» ética). Es un «pasaje» dialéctico por fundamentación o explicitación material (del fundamento descriptivo a lo fundado deóntico) efectuado por la razón práctico-material que puede comprender o captar racionalmente la relación necesaria entre la exigencia *reflexivo-natural* del comer-para-vivir y la

responsabilidad *ética* del sujeto que está obligado o «debe» comer-para-no-morir. Este «debe» se fundamenta como exigencia material y *ética* (en cuanto la vida le está dada a cargo al propio sujeto ético, racional y pulsional, dentro de las exigencias del criterio de verdad, y también, aunque como mediación, concretamente desde los valores de la cultura, etc. —y no ya por un instinto de la especie, ciertamente debilitado por la civilización, de supervivencia puramente animal—). Aquí el «deber» ético, como norma autorresponsable que liga u obliga, viene a subsumir las exigencias o leyes instintivo— «naturales»³³⁷ de los otros seres vivos no humanos. La ética no trata sólo (aunque también) ni fundamentalmente (sino derivadamente) de los ámbitos valorativos de juicios subjetivos (o intersubjetivos culturales) de valor. La ética cumple la exigencia urgente de la sobrevivencia de un ser humano autoconsciente, cultural, autorresponsable. La crisis ecológica es el mejor ejemplo: la especie humana decidirá «corregir» ética o autorresponsablemente los efectos no-intencionales del capitalismo tecnológico devastador o la especie como totalidad continuará su camino hacia el suicidio colectivo. La conciencia ética de la humanidad se transformará a corto plazo en la *última instancia* de una especie en riesgo de extinción, ya que los controles auto-organizados de su corporalidad o pasan por la corrección de una responsabilidad autoconsciente (y crítica, del «deber ser») o no tendrán ya otros recursos, porque, como hemos dicho, el instintivo animal no podrá evitar el suicidio colectivo.

Por todo ello, proponemos la siguiente descripción inicial del que llamaremos *principio material universal de la ética*, principio de la corporalidad como «sensibilidad» que contiene el orden pulsional, cultural-valorativo (hermenéutico-simbólico), de toda norma, acto, microfísica estructural, institución o sistema de eticidad, desde el criterio de la vida humana en general: El que actúa éticamente³³⁸ *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una *comunidad de vida*, inevitablemente desde una «vida buena» cultural e histórica³³⁹ (su modo de concebir la felicidad, con una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello con *pretensión de rectitud* también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo con *pretensión de verdad práctica* y, además, con *pretensión de universalidad*³⁴⁰.

[111] Este principio material de la ética incluye el punto de partida y contiene la «materia» (*Inhalt*) de todos los momentos posteriores (formal-procedimental, de factibilidad, crítico o de liberación). Este ámbito constituye el contenido ético de toda praxis y de todo proyecto de desarrollo futuro: no puede negarse, superarse o dejarse de lado en ningún caso. Se trata del ámbito desde donde se implanta la facticidad del mundo cotidiano ético como tal. No es un mero horizonte particular o «patológico» que pueda abandonarse para poder elevarse a un horizonte *a priori* de principios trascendentales —como en el caso de

Kant o Apel—. Tampoco consiste exclusivamente en el horizonte histórico-cultural —como para los comunitarianistas—, o inconmensurable —como para los postmodernos—. Pero, además, aunque es el punto de partida *necesario* que se presupone ya siempre en toda ética o moral, no debe olvidarse que no es un horizonte *suficiente*, ya que para la validez, factibilidad o crítica ética, se deberá echar mano *de otros principios* de co-determinación.

Además habría que agregar que, siempre, todo lo que hemos expuesto está situado en un horizonte concreto histórico y cultural. Ello nos mueve, sin embargo, a no aceptar que la cuestión de fondo sea: ¿cuál es el contenido concreto de una «vida buena»? Es decir, ¿cuál es la manera de interpretar el contenido de la felicidad, la evaluación total de la estructura de los valores, o, en último término, la «comprensión del ser» en concreto e históricamente? La cuestión ineludible y éticamente relevante es, en cambio, que nadie (ni siquiera un miembro de una sociedad del capitalismo tardío postconvencional) puede obrar sin tener en vista *una manera concreta cultural-lingüística* (es la posición de Taylor contra Habermas) de institucionalizar la obligación ética de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en general. Esta pretensión o exigencia es absolutamente *universal* (y ahora oponemos nuestra posición a las de Taylor y Habermas). Éstos son los supuestos materiales *a priori* de todo acto humano. Pero, gracias al momento trans-cultural del criterio y principio ético de producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano (pre o trans-ontológico) podemos ahora juzgar éticamente la misma cultura (sus fines y valores) *desde «dentro» y según su «propia» lógica e identidad*³⁴¹. Y en este sentido es un principio universal.

[112] Habrá que elaborar más adelante la formulación detallada del *discurso de fundamentación*³⁴² de este principio material de la ética. Habrá necesidad de una fundamentación *positiva* y material como la que sólo hemos indicado. Pero habrá igualmente que elaborar una fundamentación *negativa* o *ad absurdum*, por la imposibilidad de su contrario. En este caso no se argumentará contra el escéptico que pone en cuestión la razón en general; se argumentará contra el cínico que pretende justificar un orden *ético* fundado en la aceptación de la muerte, del asesinato o del suicidio colectivo —como cuando un Friedrich Hayek justifica la eliminación de los que son vencidos por la «competencia» del mercado, único horizonte formal-racional económico posible, principio de muerte que generalizado pone en peligro a la humanidad como tal—. Se deberá demostrar la *imposibilidad* de argumentar éticamente sin contradicción performativa en favor de un orden en donde la norma, la acción, la microestructura, la institución o el sistema ético se propongan el desarrollo de un orden ético sobre la muerte, el asesinato o el suicidio colectivo (¿el «ser-para-la-muerte» de Heidegger o el «principio de muerte» de Freud?). Toda acción del sujeto humano, inevitablemente y sin excepción, es una manera concreta de cumplir con la exigencia de la producción, reproducción o desarrollo

de la vida humana, desde cuyo fundamento pueden desarrollarse órdenes éticos, que se abren como alternativas concretas de desarrollo de la vida (proyectos concretos de «buena vida» mejores y posibles)³⁴³. La estrategia argumentativa de fundamentación debe seguir la dirección mostrada por Wittgenstein:

Si el suicidio fuera [éticamente] permitido, todo está entonces permitido. Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido. Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética. Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental. Y cuando se investiga sobre él, es como cuando se investiga el vapor de mercurio para captar la esencia de los vapores. ¡Aunque acaso el suicidio tampoco sea, por sí mismo, ni bueno ni malo!³⁴⁴.

La pretensión de este tipo de fundamentación sería la de mostrar que ninguna norma ética, acto humano, microestructura, institución justa o sistema de eticidad puede contradecir el principio enunciado. Es un principio universal, mejorable en su formulación, pero *no falsable* —aun contando con la incertidumbre propia de la razón finita, porque de ser falsable se perdería el fundamento ético de la falsación, de la razón misma; se caería en una originaria y abismal contradicción performativa—. Desde él se pueden falsar las fundamentaciones de otros principios subalternos y de las normas de acciones concretas. Es el principio de la «verdad práctica» por excelencia.

Desde un principio material de la ética, tal como lo hemos inicialmente definido en un *plano abstracto*, las éticas materiales estudiadas en este capítulo (el utilitarismo, el comunitarianismo, las éticas de los valores, de la felicidad, etc.) se comportan como ámbitos de menor universalidad, como *aspectos materiales* particulares y pertinentes, necesarios (aunque analizados de otra manera) pero no suficientes, que deberían siempre ser fundados en el principio material enunciado.

c) La «aplicación» del principio material

[113] Se trata ahora de la cuestión de la «aplicación» del principio material a una norma, acción, microestructura, institución, sistema de eticidad, etc. En toda la tradición (explícitamente desde Aristóteles) esta cuestión se trataba en el tema de la «prudencia (*frónesis*)», virtud de la razón práctica.

En efecto, la categorización y valoración meramente «estimúlca» del animal «gatilla» o lanza la respuesta de manera necesaria, instintiva, específica, inmediatamente —con algunas excepciones entre las especies superiores—. Hay entonces una respuesta o «aplicación» sin mediación: el instinto de reproducción de la vida animal «aplica» de manera necesaria (desde la dimensión inmediata perceptivo-evaluativa propia de la especie) al estímulo el criterio neuro-cerebral de la vida. No hay ninguna distancia entre la categorización estimúlca y la respuesta —al menos hasta las especies superiores, como hemos dicho—.

Existe entonces una *inmediata* o instintiva aplicación *material* del principio biológico.

En el ser humano, como hemos repetido frecuentemente, se abre un *espacio* entre: a) la categorización conceptual, la valorización consciente, el proceso lingüístico autoconciente y responsable, y b) la respuesta posible. Es el «espacio» de la autoconciencia, libertad, responsabilidad y la autonomía, que «da tiempo» al proceso de la aplicación del principio material universal de la ética para la fundamentación racional electiva de la norma a ser ejecutada en la acción. Se trata, exactamente, de la *necesidad* de otro principio que co-determina el principio material, y que denominaremos el *principio formal moral* o de racionalidad discursiva práctico-intersubjetiva del acuerdo que alcanza, desde la *verdad del principio material*, la *validez* por medio de la argumentación, fundamentación racional de los fines, valores y medios a operarse. La *frónesis* privada y monológica veritativa (no necesariamente aquí ya solipsista) es articulada (no negada sino subsumida y transformada) en la intersubjetividad discursiva de la validez de la moral formal. Habermas indica correctamente, enfrentando la posición de Henrich³⁴⁵, y del mismo Blumenberg³⁴⁶, que:

Si partimos de la reproducción de la vida social (*die Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens*)³⁴⁷ que no solamente está ligada a las condiciones del enfrentamiento cognitivo-instrumental [...] con la naturaleza externa [...], sino de que la socialización depende igualmente de las condiciones de la intersubjetividad del acuerdo (*Verständigung*) entre los participantes en la interacción, entonces tenemos que reformular también el concepto naturalista de autoconservación (*Selbsterhaltung*)³⁴⁸.

Por supuesto, la concepción que hemos propuesto en todo este *capítulo* no es naturalista, sino que presupone el integrar la intersubjetividad consensual, la racionalidad discursiva —pero igualmente el orden pulsional, afectivo, del deseo— en el proceso de la producción, reproducción y desarrollo de la vida concreta, porque es vida comunitaria de un sujeto ético, *humano*. Pero esto significa que transitamos ya hacia el *capítulo 2*.

NOTAS

1. «Fundamento» no en sentido ontológico, sino más radical aun, como lo «anterior» a lo «ontológico»; pero también anterior al momento metafísico o ético de Lévinas (véase § 4.4), ya que en su inicio (la vida humana) es lo pre-ético: el aspecto material de lo ético. Es el «modo de realidad» de la vida humana, que Lévinas supone en su análisis fenomenológico.

2. Véanse en el *Apéndice I* las *Tesis 3, 10 y 11*.

3. Desde el comienzo deseamos hacer una advertencia. Las corrientes filosóficas «vitalistas», en especial las alemanas, pueden prestarse a malas interpretaciones. Queremos dejar bien clara nuestra distancia de los «vitalismos» a la Ludwig Klages, Oswald Spengler, del nazismo alemán o del fascismo italiano, y sus efectos en América Latina u otros horizontes; aún nos diferenciaremos del vitalismo de Nietzsche (véase § 4.3). Deseamos que se nos sitúe en una corriente «latinoamericana» de los movimientos indios, afroamericanos y caribeños, de los grupos populares, de los movi-

mientos feministas, etc.) que lucha por la vida del sujeto ético, humano-corporal, corriente que concuerda filosóficamente con una tradición que comenzando con Karl Marx, y pasando por Freud, puede culminar con Franz Hinkelammert. Nada que ver con los grupos reaccionarios *pro vida*. Véase nuevamente la Tesis 11, en el Apéndice I.

4. Recuérdese nuevamente la Tesis 10 en el Apéndice I.
5. Aquí usa Kant *Materie*, en el sentido de «contenido» empírico.
6. *Kritik der praktischen Vernunft*, A 38 (Kant, 1968, VI, 127).
7. Por nuestra parte definiremos el principio de la ética material como la exigencia (u obligación) de producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano. Kant, pareciera, se refiere sólo y reductivamente a algo así como la «vida vegetativa y animal».
8. Esta angustia hoy es mucho más espantosa que en el tiempo de Kant, ya que la mayoría de la humanidad se ve lanzada por el proceso de globalización a una exclusión empobrecedora nunca observada antes.

9. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, I, BA 10 (Kant, 1968, VI, 23).

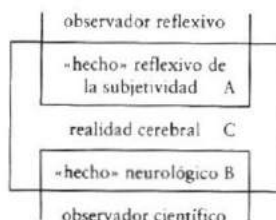
10. Como veremos de inmediato, la estructura afectiva participa en el proceso neuro-cerebral de la categorización perceptiva, en la conceptual y aun en el momento de la autoconciencia o la capacidad reflexiva de la razón, en la constitución de los «objetos» del conocimiento de lo que aún podría llamarse una «razón teórica», y, por ello, tanto lo empírico como lo conceptual universal presuponen ya siempre un momento «apetitivo-evaluativo». El momento «afectivo» o «pulsional» hacia el satisfactor alcanza «placer» en su cumplimiento: la satisfacción. El momento «evaluativo» (véase al final la Tesis 12, el § 1.5.c y posteriormente el § 4.3) es nada menos que el juicio de compatibilidad entre el fin, objeto o enunciado práctico (máxima) con el principio material de la ética que enunciaremos: si permite o no la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana. «Evaluar» tendrá a veces en esta Ética un sentido fuerte (juicio desde el criterio material universal de sobrevivencia humana) o débil (comparación con los valores culturales relativos a un mundo de vida histórico concreto particular).

11. El criterio material o de verdad práctica, la vida concreta del sujeto humano es el ámbito de realidad (un *modo de realidad*) de donde surgen todas las «inclinaciones», y constituye a las mismas en cuanto a su «contenido». Pero, y desde ya, lo «bueno» no es lo «material» o la «verdad práctica» (véase la Tesis 13 en el Apéndice I ya nombrado).

12. Véase, por ejemplo, Rabossi, 1995; Rorty, 1979, 17 ss.; Searle, 1984, 13 ss.: «The Mind-Body problem»; o en Putnam, 1988; Bunge, 1988; etc.

13. Deseamos aclararlo desde el inicio. Usaremos a manera de ejemplo, sin mayores pretensiones, algunos descubrimientos recientes de la neurobiología. Tomamos en cuenta el ataque de Apel contra aquellos que usan «filosóficamente» la neurobiología sin advertir las diferencias de niveles (Apel, 1991, en diferentes lugares). El *hecho* de la subjetividad por introspección refleja, aun filosóficamente, nunca será el *hecho* neurológico por observación objetiva; pero ambos «hechos» tienen un «soporte» materialmente idéntico. La «subjetividad» humana tiene inevitablemente implantación «cerebral», como veremos. No se nos acuse por ello de materialistas *standard* o naturalistas. Desde Darwin (con su «adaptacionismo» de los «códigos éticos» y el «instinto de simpatía», todo lo cual estaría garantizado por la herencia de los caracteres adquiridos) pasando por la sociobiología, llegamos a la neurobiología, después de un largo camino. Es preciso no pretender demostrar lo «altruista» que es la vida humana en su exclusivo nivel genético. Nuestro cuestionar es distinto. Véanse en una dirección darwinista obras como las de Wilson, 1975 y 1978; Dawkins, 1976; Bertram, 1988. Para un tratamiento general del tema, con bibliografía, véase Paris, 1994, y Jonas, 1982b.

14. Considérese esta diferencia en el siguiente esquema:



El «hecho» A se constituye desde el análisis psicológico, psicoanalítico o la experiencia cotidiana de reflexión. Cuando digo: «Yo estoy cansado». El «hecho» B se constituye desde la observación de las ciencias neuro-biológicas. Asintóticamente nunca el hecho A será el B. De producirse esta identidad, por ejemplo, debería «sentirse» subjetivamente la descarga eléctrica como eléctrica que se produce al «comunicarse» la sinapsis de una neurona o célula nerviosa con otra: es empíricamente imposible. Sin embargo, ambos «hechos» (A y B) son aspectos de una y la misma «realidad» C. De esta manera no se cae en un naturalismo neurológico cuando se dice que la vida real (C), neurológicamente observable (B), es criterio de verdad (en A). El hecho material B es el «portador» del hecho psicológico o reflexivo A. Esta vida real, en su producción, reproducción y desarrollo, exige siempre, por otra parte, para su realización concreta del principio moral formal. La «verdad» deviene «válida» sólo por el recurso a la intersubjetividad formal. El momento de la moral formal no interviene por un defecto ético, sino por una necesidad de aplicación válida del principio material, sin la cual no habría bien ético, como veremos.

15. Maturana, 1985. Niklas Luhmann debe a Maturana el concepto fundamental de *autopoiesis* en su teoría de los sistemas sociales (Luhmann, 1988, 60 ss., 167 ss., 228 ss., etc.).

16. Para Zubiri, y con razón, todo el universo físico es una sola sustantividad (Zubiri, 1963; Dussel, 1977, 4.1.3-4.1.5).

17. «Lo vivo» en nuestra corporalidad «no ha muerto» desde hace 4.000 millones de años. Cada ser vivo tiene una sustantividad propia, independiente (desde la unicelular ameba).

18. Maturana, 1985, 28. Llama la atención la semejanza de observaciones de Maturana con Xavier Zubiri, que también habla de «clausura» y de «autosuficiencia» de la «sustantividad» de las cosas, pero propiamente viva, y sólo en la sustantividad humana se da la «clausura autosuficiente», máxima (Zubiri, 1963, 220-248). Véase Dussel, 1977, números 4.1.4-4.1.5; Dussel, 1984, 12 ss. Véase mas adelante cuando tratemos nuevamente la cuestión en relación con Putnam (§ 3.2).

19. Maturana, 1985, 63 ss. Xavier Zubiri define la evolución de la siguiente manera: «La originación de las esencias específicas por meta-especificación es lo que llamamos evolución» (Zubiri, 1963, 256). Esta definición merecería larga explicación, pero supone todo el libro *Sobre la esencia* ya nombrado (Zubiri, 1963).

20. Maturana, 1985, 92.

21. El sistema humano nervioso consta de más de 10 al exponente 11 de neuronas (decenas de miles de millones), «y cada una recibe múltiples contactos de otras neuronas y se conectan a su vez con muchas células» (Maturana, 1985, 105). Poseemos un millón de motoneuronas, y unas decenas de millones de células sensoriales distribuidas en varios sitios del cuerpo. «Sentir» (en una membrana) satisfacción o dolor en la piel (piénsese en los utilitaristas) o hambre en la mucosa interna (pienso aquí en aquel «di pan al hambriento» del *Libro de los muertos* del Egipto) es efecto de este inmenso sistema «sensor» de la corporalidad del sujeto ético.

22. Maturana, 1985, 138. Lo de «lingüístico» debe aquí tomarse metafórica o inicialmente.

23. Véase Edelman, 1989 y 1992.

24. Edelman, 1992, 79.

25. Es decir, no se tiene un código *a priori* ni el conocimiento de reglas previas para saber cómo actuar ante el nuevo virus u objeto, o cómo ir evolucionando. Se trata, en cambio, tal como actúan los linfocitos, de producir anticuerpos indiscriminadamente. Uno de ellos es eficaz ante el ataque del virus invasor—cuestión estudiada por la inmunología—. Éste es el antígeno que se reproduce, sin conocimiento previo alguno de su eficacia. Es un ir actuando *a posteriori*. Edelman llama a esto conocimiento por «selección» (1992, 73-80).

26. En este exacto momento, como es evidente, en el caso del ser humano, existen instituciones tanto de la producción tecnológica de satisfactores, como económicas de intercambio y distribución. De manera que el pasaje del «hambre» al «comer» está mediado por complejissimas instituciones que, si fuéramos completos en la descripción, incluye la historia mundial.

27. Damasio, 1994, 116.

28. Zubiri, 1986, 20 ss. Volveremos sobre esta cuestión posteriormente en este capítulo y en el § 3.1.

29. «Categorización» o generalización por comparación con otras *qualia* o captación de estímulos anteriores (el momento 5 del *esquema* 1.2). Esta «categorización» no necesita orden *a priori* ninguno, y ni siquiera reglas de categorización genéticas o innatas. Cada cerebro irá encontrando plásticamente su camino de comparación o generalización, y localizará en «lugares» aproximadamente semejantes del cerebro (por comportamientos topobiológicos [véase Edelman, 1988]) las «vivencias» o *qualia*—relaciones de grupos de neuronas que pueden ser «recordadas» o «llamadas nue-

vamente (*recall*)), y en lo que consiste la memoria (sistema *c* del *esquema 1.2*). Todo este proceso «orgánico» nunca es exacto, y cada repetición («nueva entrada [*reentry*])» será diferente en algún aspecto (ese proceso de «nuevas entradas» es indicado en el *esquema 1.2* con flechas en ambos sentidos: \leftrightarrow). Nada semejante a una computadora o a una ecuación matemática fixista.

30. El sector del cerebro que forma «mapas» es la región cortical, no así el sistema límbico o la base del cerebro.

31. Edelman, 1992, 89. Tanto la categorización perceptual, como la conceptual, no actúan en base a representaciones o imágenes, ni tampoco debe entenderse la acción conceptualizadora en el sentido objetivista de un Frege, Carnap o el positivismo. Las categorías igualmente ni son genéticas, ni fijas, como propuso Noam Chomsky (véase Chomsky, 1968). Se van generando por práctica cerebral y se «guardan» como procesos memorativos que «nuevos llamados (*recalls*)» (Edelman, 1992, «Postscript», 232 ss.) pueden actualizar. Cuando un Heidegger habla de la «comprensión del ser (*Seinsverständnis*)» o de la «comprensión del mundo (*Weltverständnis*)» está quizá expresando como ningún filósofo anterior a él este fenómeno cerebral del *global mapping*: es decir, un «mapeo» general de la totalidad de la «experiencia» vivida, pasada-proyectiva y presente, como «posibilidades» para la vida (humana, lingüístico-cultural e histórica). Véase Dussel, 1973a, t.1, § 1-6: «La comprensión existencial» en especial. El «mundo» y el «proyecto» ontológico es un *telos* (no un «fin» a la Max Weber), que incluye la razón práctica e interpretativa. La «comprensión del mundo» es la manera como el cerebro abarca la totalidad de la experiencia del sujeto ético (y racional) en sus billones de millones de relaciones de base grupal neuronal, a la velocidad de la electricidad por «entradas» y «salidas» en circuito cerrado. Recuérdese, sin embargo, que la razón no tiene «ningún área cerebral específicamente determinada para la intelección [...] Es una especie de actividad cerebral inespecífica» (Zubiri, 1986, 493).

32. Este «criterio de valor» (en realidad es un «criterio de verdad práctica»; véase Tesis 13, a) es lo que estamos intentando reflexionar, ya que el «criterio» que tiene genéticamente el sistema límbico y de la base del cerebro será subsumido por los valores *propriamente conceptuales, autoconscientes, lingüísticos y de formulación ético-cultural en sistema civilizatorios*, determinados por lo que denominaremos el «criterio de verdad» a partir de la sobrevivencia (véase Tesis 11). En este § 1.1 cuando hablamos de «valor» debe entenderse enunciados normativos con pretensión de verdad práctica (véanse §§ 1.5, 2.5 y 3.5), y no sólo en el sentido weberiano del valor cultural. Son *juicios de hecho* que «juzgan» la compatibilidad del contenido de los conceptos o juicios como conducentes o no a la vida del sujeto ético (véanse *esquemas 1.3 y 2.2*, y el § 3.5.c).

33. Edelman, 1992, 90.

34. Llamamos aquí «objeto» la síntesis que el cerebro construye y que no es ni una representación ni una imagen, como pensaba la tradición. Ningún *homunculus* (hombrecito) podría ver dicha representación (de lo contrario deberíamos ir al infinito). Esto fue bien percibido por Rorty, 1979, pero, por desgracia no llega a describir positivamente cómo el cerebro procede estrictamente en la categorización. El cerebro ve un color, huele un perfume, toca una textura, capta el contenido perceptual, etc. de la cosa real de manera «global». En una segunda experiencia de la misma cosa «actualiza» las conexiones de los grupos de neuronas que recibieron la primera impresión (*qualia* para Edelman, *somatic marker* para Damasio), las «llama de nuevo (*recall*)» por la memoria, reconectándolas, pero en ese proceso de memorización nunca repite las conexiones neuronales de la misma manera, sino que las reorganiza, resintetiza, mejora u olvida algún momento. No es un proceso semejante a la computadora; no es un proceso de identidad matemática, sino que es un «mapeo (*mapping*)» que permite la creación de lo nuevo vital, plásticamente.

35. Si la especie humana, en su política, economía, ciencia, pierde estos criterios de «verdad práctica» puede igualmente desaparecer como especie (véase el § 3.5). La ética se torna cuestión de vida o muerte para la humanidad actual. Los «formalismos» reductivistas (desde el de Frege, Carnap o Ayer, pasando por los de Rawls o Hayek, y terminando en los de la Ética del Discurso, como vertemos) tocan esta cuestión en diversos niveles.

36. A la manera de: «Dar de comer al hambriento permite la reproducción de la vida». Véase más adelante en § 1.5.a.

37. Véase en el *Apéndice I* la Tesis 12 sobre el «valor».

38. En la especie humana el momento formal de la moral desarrollará racional-intersubjetivamente este momento, como «aplicación» al caso concreto del criterio de sobrevivencia (§ 2.5), o sintéticamente en el juicio de la factibilidad ética (§ 1.5.a).

39. Desde ya queremos indicar que el antiguo problema filosófico de los «valores» queda así situado (véase al final la nombrada Tesis 12). La pregunta era: ¿dónde se encuentran los tales «valo-

res», cuyo estatuto ontológico siempre ha sido dudoso: en el sistema límbico y en la base del cerebro (también en el lóbulo frontal; véase Damasio, 1994, el caso de Phineas Gage, 3 ss.) *principalmente* — no en un *cosmos* *neuronal* a la manera de Platón, ni en una mera estructura metafísico-cultural como en Scheler, o de manera indefinida como para el intuicionismo axiológico de Moore—, en los que se encuentra situado aproximada y habitualmente el ejercicio de los juicios de compatibilidad desde el criterio de vida-muerte, o de verdad práctica. Los «valores» (tipos de enjuiciamiento mediaciones a partir de dicho criterio) se encuentran en las relaciones estructurales de grupos neuronales (producto de categorización perceptual, y posteriormente categorización conceptual), que se sitúan en los órganos de la evaluación-afectiva o en ciertos «mapas» del cortex, y que determinan la constitución del «objeto» (o de los «juicios» restantes) en cuanto son «enjuiciados» en referencia a que se opongan o permitan la sobrevivencia humana, y esto en los diversos momentos (perceptual, conceptual, decisorio práctico conciente, autoconciente, lingüístico, ético-cultural e histórico institucional, etc.) del acto humano (desde los momentos vegetativos hasta los políticos, económicos o artísticos, por nombrar algunos, reconociendo las diferencias esenciales entre cada uno de ellos). Como puede ya sospecharse estamos hablando de un «criterio de verdad *universal*» (nada «caprichoso», caótico o sólo movido por el «egoísmo»: sobrevivencia humana y egoísmo se oponen y no tienen nada que ver en cuanto tales el uno para con el otro) inscrito instintiva y cultural o adquiridamente en la misma «afectividad» cerebral (lo que destruiría toda la estrategia argumentativa de Kant en los §§ 1-6 del comienzo del libro I de la *Crítica de la razón práctica*).

40. «La clasificación no es lo mismo que el valor, sino que más bien ocurre con base en el valor [...] Sin un valor previo, los sistemas selectivos somáticos no convergirían en comportamientos últimos» (Edelman, 1992, 94).

41. Edelman, 1992, 163.

42. Esto no supone ni produce ninguna «representación» o «imagen» (Edelman, 1992, 230; crítica certera contra el «objetivismo» del primer Círculo de Viena y contra reduccionismos racionalistas). Véase más adelante el § 3.2.

43. Tendremos que diferenciar entre: a) el «valorar» meramente estímulo (del animal, y que exige una «respuesta» inmediata y necesaria), y b) el «juzgar» o «valorar» humano que se «refiere» a la posibilidad o no de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano (Hinkelammert, 1984, cap. 6; que supone el actualizar a la cosa como real, como de «suyo»; consúltese Zubiri, 1963 y 1981). Este último «valorar» es constituyente del «concepto» (categorizado siempre *jerárquicamente* como conducente o no a la reproducción o desarrollo de dicha vida humana) en el acto cognitivo mismo, anterior a todo juicio de hecho (medio-fin). La «valoración» propiamente «cultural» (desde los valores culturales de la eticidad) es un momento simultáneo pero fundado en el anterior. El criterio ético material de reproducción y desarrollo de la vida humana (pre-ontológico) se ejerce ya en la categorización conceptual misma; cuando capto o expreso: «veneno» (como negativo), «alimento» (como positivo), «hambre» (-), «herida» (-), «salud» (+), etc. (antes de todo juicio de hecho abstracto, y, por supuesto, del «juicio de valor» weberiano, que deberemos redefinir radicalmente), como palabras-conceptos, ya han sido «evaluadas» en «referencia» a la vida humana.

44. Edelman, 1992, 109-110.

45. De mediaciones, objetos o enunciados ya «juzgados» desde el criterio de verdad de sobrevivencia, en un «orden» donde los más compatibles con la sobrevivencia (también cultural o ética en el ser humano) ocupan el primer lugar.

46. Edelman, 1992, 119.

47. Las mediaciones (o enunciados descriptivos o normativos) categorizadas según grados de compatibilidad con el criterio de sobrevivencia.

48. En el África oriental, desde el llamado «Rift Valley», y por movimientos telúricos o simplemente climáticos que determinaron la mayor sequedad de la región (pasándose de selvas tropicales a estepas con sólo arbustos), desde hace unos ocho millones de años (Coppens, 1975 y 1994), unos primates fueron adoptando la forma erecta. Esto permitió, además de liberar por la disminución de la musculatura de la nuca el desarrollo de la cavidad cerebral (especialmente los lóbulos corticales), otros dos fenómenos fundamentales: el desarrollo del sistema supralaríngeo (que permitió la transformación de los órganos fonético-anatómicos aptos para el lenguaje humano; Edelman, 1992, 126 ss.; se trata de la dimensión *lingüístico-pragmática*), y la liberación de los miembros superiores ya no necesarios para movilización cuadrúpeda (es decir, el desarrollo de las manos ante un campo visual doble, lo que permitirá por su parte una acumulación técnico-instrumental prodigiosa del que daremos cuenta más adelante: la dimensión *productivo-económica*).

49. Edelman, 1992, 130; Edelman, 1989, 173 ss.

50. Como hemos visto, no se podría hablar entonces de una «gramática innata» a la manera del primer Noam Chomsky —aunque, de todas maneras, el producto cultural de la lengua no puede tampoco desentenderse, por supuesto, de la manera global de habérselas el cerebro con el mundo entorno.

51. «Las configuraciones conductuales que, adquiridas ontogénicamente en la dinámica comunicativa de un medio social, son estables a través de generaciones, las designaremos como conductas culturales» (Maturana, 1985, 133). En este punto más allá de un «evolucionismo» ingenuo se deja lugar a la clara determinación de un «salto» cualitativo de la vida en vida propiamente humana.

52. Maturana, 1985, 155. Es aquí donde cabría una exposición crítica de las tesis fundamentales que, arrancando con Bertrand Russell (Russell, 1956, 192: «El análisis de cosas aparentemente complejas [...] se puede reducir al análisis de datos que son aparentemente sobre esas cosas», que son expresadas en las «proposiciones atómicas»), desembocan en el Círculo de Viena y en el primer Wittgenstein. Éste escribirá después: «Desde que hace dieciséis años comencé a ocuparme de nuevo de filosofía, heube de reconocer graves errores [*schwere Irrtümer*] en lo que había suscrito en ese primer libro» (el *Tractatus*) (Wittgenstein, 1988, 12-13). En 1929, ciertamente habiendo leído *Sein und Zeit* de Heidegger, Wittgenstein comienza el camino que le llevará a la superación de las falacias reduccionistas de la primera filosofía analítica —y que en Estados Unidos significará un volver a las tesis del pragmatismo, en muchos filósofos (West, 1992, 182 ss.)—. Es decir, la superación del atomismo de palabras u oraciones (*sentences*), la ilusión del poder abandonar el lenguaje ordinario y aún los conceptos universales trascendentales, exigirá, por último, reimplantar el análisis semántico abstracto en la pragmática práctica (Austin, 1962; Searle, 1969; Apel, 1973; y más adelante nuestros §§ 5.1 y 5.2).

53. Véase Derrida, 1967 y 1967b.

54. Mead, 1934, 135 ss.; Habermas, 1981, II, 7-170.

55. Edelman, 1992, 133-135.

56. Para una introducción inicial véanse Bloom, 1988, 210 ss. y Miller, 1983.

57. El «placer» o «dolor» se sienten propiamente en la piel, en la mucosa interna de los órganos, en el tejido que envuelve los músculos y en las membranas externas de los huesos. Es la pervivencia de la membrana originaria del unicelular que «recuerda» el límite entre el «dentro» y «fuera» del viviente, y que reacciona ante «lo extraño»: si «posibilita» la vida del organismo como «placer», si es nocivo como «dolor» —en principio.

58. Todo esto no podía saberlo el utilitarismo benthamiano.

59. Edelman hubiera aquí escrito: «estructura de los grupos neuronales».

60. Damasio, 1994, 131.

61. *Ibid.*, 139.

62. Rorty propone, como ejemplo, una humanidad de los Antípodas sin «mente» (Rorty, 1979, 70 ss.: «Persons without Minds»). En realidad se trata de un equívoco: si «mente» significa alma sustancial, estamos de acuerdo con Rorty. Si «mente» es una función superior del cerebro, entonces no puede haber una persona sin mente. Las «funciones mentales» del cerebro son las presupuestas y necesarias para una ética, y nada más: categorización conceptual, existencia de procesos lingüístico-culturales y autoconciencia (que es la base de la libertad y responsabilidad). La cuestión no es «mente-cuerpo», sino la existencia de una «corporalidad» en cuya organicidad compleja se da el cerebro como momento interno, que tiene «funciones mentales». Con esto hemos evadido una antropología metafísica del alma sustancial, pero retenemos todas las funciones cerebrales necesarias para una ética en sentido estricto.

63. Damasio, 1994, 146-147.

64. Todo esto intentará analizarlo «fenomenológicamente» Lévinas (véase más adelante en § 4.4).

65. Aquí no podemos resistir la tentación de referirnos a Lévinas. Aún Heidegger, cuando analiza el *pathos* ontológico de la «angustia» existencial, lo coloca en el fundamento general de la existencia. Sería como un *background feeling* (que incluiría también el «mundo» lingüístico-cultural e histórico). Es la *Bejindlichkeit* (el «encontrarse») originario. ¡Es paradójico que un filósofo «edificante» —en la denominación de Richard Rorty— haya analizado como pocos la existencia cerebro-corporal del ser humano como totalidad! (Langer, 1988).

66. Damasio, 1994, 150.

67. *Ibid.*, 153.

68. Del griego y significa una falta completa de auto-percepción del propio cuerpo (de alguna parte o de su totalidad; *Ibid.*, 62-69).

69. *Ibid.*, 154.
70. Aquí deben situarse los estudios de Kohlberg, 1981 y 1987. Véase más adelante el § 5.2.a.
71. En el *esquema* 1.2 numerados en 2, 7, 13, el último de los cuales debe indicarse que, además del «sentimiento general», debe agregarse ahora el aspecto propiamente moral, ético (cultural-histórico, como veremos posteriormente).
72. Damasio, 1994, 164. En el capítulo 11 («A passion for reasoning») Damasio describe la articulación co-constitutiva de la afectividad y la razón: sin afectividad no hay razón.
73. *KpV*, A 39-40 (Kant, 1968, VI, 128).
74. Esta hipótesis filosófica, de fundamento mágico (detrás de buena parte de las filosofías de la Ilustración) y mítico, envenena la ética dualista, descorporalizada, puritana, negadora de la sexualidad, el placer, las emociones, los aparatos evaluativos, y dominadora de la mujer. Todo un síndrome patológico que justifica sistemas de dominación erótica, política, económica, cultural, etc., y que una Ética de la Liberación descartará radicalmente. Véanse sobre la corporalidad unitaria, desde un enfoque filosófico, Dussel, 1969, 1973b y 1974.
75. Searle, 1984, 14; 1994, 27 ss.
76. Merleau-Ponty, 1960, 218. Véase ese espléndido capítulo sobre «Las relaciones del alma con el cuerpo» (pp. 200-241).
77. Zubiri, 1992, 334. La profundidad propia del pensamiento de Zubiri nos llevaría muy lejos, en ámbitos que el pensamiento anglosajón o germánico no están habituados a llegar hoy —o al menos no es el estilo filosófico en voga—. Escribe todavía: «Los sentimientos son, ciertamente, actos del sujeto, pero no son ni más ni menos subjetivos que las intelecciones o las voliciones: envuelven formalmente un momento de realidad» (*Ibid.*, 336). Zubiri distingue entre sentimientos (las «pasiones» de los clásicos) y la «voluntad» (pp. 21-82). Volveremos sobre el tema más adelante.
78. Véase el tema en *Ser y tiempo*, § 31 (Heidegger, 1963a, 142 ss.; Schnädelbach, 1983, cap. 4).
79. Y por esto pudo servirnos de punto de partida a ser superado en nuestra *Para una ética de la liberación latinoamericana* de hace casi 25 años (Dussel, 1973a, t. 1, cap. 1). La «comprensión del ser» siendo un momento cognitivo, era sin embargo práctico (un «pro-yecto [Entwurf], un telos, «ser» ante la inteligencia y «poder-ser» para la voluntad o facultad apetitiva). La ciencia del cerebro nos confirma en esta senda unitaria de la corporalidad de la ética.
80. Maturana, 1985, 163. Es necesario observar que Maturana, al articular el comportamiento biológico-neuronal del cerebro con horizonte lingüístico —producto cultural— también permite superar el naturalismo ingenuo, y da fundamento para distinguir entre lo que «es» cerebral pre-lingüístico meramente (manejo *global* perceptual del entorno), y el «deber ser» que surge *explícitamente* desde el ámbito conceptual, lingüístico y autoconciente de lo como «bueno» ético (como, p.e., la «justicia», o la validez universal de un acto humano). Por ello, para Maturana y los neurólogos que hemos nombrado, el «deber ser» es un momento fundado sobre la estructura biológico-neuronal del «ser» humano vivo (el cuarto grado de unidad se basa en el tercero).
81. Véase Moore, 1968, § 29 ss., 45 ss.; ed. cast., 43 ss.
82. *Ibid.*, § 31, 48; ed. cast., 45.
83. Cuando Moore habla de «estimación correcta de los valores» (*Ibid.*, § 116, 192; ed. cast., 181) se ocupa de una axiología que no problematiza suficientemente su sentido ontológico (véase Dussel, 1973b, I, 126 ss.). Es necesario por ello tomarse el trabajo de refundamentarla adecuadamente, y no contradiciendo los resultados científicos que hemos sólo esbozado. La crítica de Moore al utilitarismo es semánticamente dudosa (Rabossi, 1979, 83-127), confundiendo enunciados descriptivos con enunciados normativos (Habermas, 1983, 60 ss.; ed. cast., 68 ss.). Además es pragmáticamente insuficiente (ya que es una filosofía pre-pragmática, y por ello su semántica es reduccionista), ética-mente no relevante (porque no toca ningún problema ético real de importancia, ya que como meta-ética se autodefine imposibilitada para el tratamiento de temas normativos o empíricos, por ejemplo, el del hambre de la mayoría de la humanidad como fruto de sistemas injustos político-económicos). Posteriormente, al emotivismo de Stevenson (1945) o al prescriptivismo de Hare (1952) se les podría hacer críticas semejantes. Véanse en esta Ética los §§ 2.5, 3.1 y 3.2.
84. Véase el *esquema* 3.7, nivel 1 [198].
85. Será objeto de un desarrollo particular en una obra futura dedicada a la fundamentación de los principios de una *Ética de la Liberación*.
86. Alguien podría escribir «necesito» o «tengo» en lugar de «debo», pero, como veremos, no es sólo una necesidad biológica, sino propiamente una exigencia «ética» ante el suicidio (propio o comunitario) o el asesinato (del otro).

87. El mismo Kant, en otro sentido y como ya lo hemos citado, escribe: «Conservar cada cual su vida es un deber» (en GMS, BA 10; Kant, 1968, VI, 23). ¿Qué tipo de exigencia deontológica significó esto para Kant? Volveremos sobre el tema.

88. Nuevamente aquí «valor» no sólo en sentido cultural, sino como la jerarquización por proximidad o lejanía (de lo permitido hasta lo necesario) para la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano. Un «juicio de hecho» está «valorado» — y por lo tanto ordenado y puede «medir» a otros juicios — en cuanto comparado al criterio de sobrevivencia o como de verdad práctica.

89. Un procedimiento para detectar el tipo de enunciados descriptivos que fundan a los normativos sería seguir un camino inverso en la constitución de los enunciados. Se podría determinar así a los enunciados descriptivos (que son sólo y siempre los antropológicos referidos a la vida) que nos permiten fundar enunciados normativos. Si partimos de enunciados normativos («No debes matar») podemos descubrir varios enunciados descriptivos implícitos, entre ellos por ejemplo: «Somos seres vivientes humanos, y por ello mortales». La vida del ser humano se le impone — por una argumentación de razón práctico-material, como fundada (no por deducción analítica formal) en el criterio de verdad o vida — a cada sujeto responsable autoconciente como un «deber-ser»: «Tienes el deber responsable de cuidar la vida humana en ti y en los otros»; que como prohibición de la máxima no generalizable se concreta en: «No debes matar» (Wellmer, 1986). De todo enunciado descriptivo antropológico (cuando son determinaciones fundamentales del «ser» humano en cuanto humano) se puede fundamentar un «deber-ser». La falacia reductivista de la llamada «falacia naturalista» consistiría en no distinguir entre enunciados descriptivos analítico formales (abstractos) de los enunciados materiales y antropológicos (concretos) susceptibles de fundamentar un «deber-ser». «La pared es amarilla» es un enunciado del que no se puede derivar necesariamente un «deber-ser»; en cambio, de: «Yo soy viviente y por ello necesito alimentarme», puede fundamentar: «Yo debo comer a riesgo de suicidarme» (si dejo de comer), conducta que no puedo justificar éticamente sin caer en una contradicción performativa. Volveremos sobre el tema.

90. Téngase en cuenta que en 1789 Francia tiene aproximadamente 29 millones de habitantes, mientras que el Reino Unido sólo 9 millones. Inglaterra entonces tendrá una hegemonía naviera, comercial en el «sistema-mundo», compartida durante mucho tiempo con Francia.

91. La «ciencia económica» moderna se desarrollará propiamente en el mundo anglosajón. No sólo Adam Smith (especialista en ética), sino que también un Bentham (1948), John S. Mill (1981, II-VI) o Henry Sidgwick (1901) escriben sus respectivas «Economías Políticas». El tema lo indica J. S. Mill al comienzo de su *Principles of Political Economy with some of their Applications to Social Philosophy* (Mill, [J. S.], 1965, II): «Los requerimientos para la producción son dos: el trabajo y los objetos naturales apropiados. El trabajo puede serlo corporal o mental [...] muscular o nervioso [...] todo tipo exigido por la demanda humana». Es decir, el problema de la «corporalidad» (en el sujeto ético con preferencias como demanda) está claramente presente en estas éticas con sentido capitalista de lo económico.

92. Nos dice Moore: «Tales verdades universales han siempre ocupado una gran parte en el razonamiento de los metafísicos, desde Platón hasta nuestros días. El que hayan atendido directamente a la diferencia entre estas verdades y lo que he llamado *objetos naturales* constituye su principal contribución al conocimiento, y esto los distingue de otra clase de filósofos — los filósofos *empiristas* — a que la mayoría de los ingleses ha pertenecido» (Moore, 1968, § 66, 111).

93. Bentham, 1948, cap. 17, 4; 412, nota. Para todo este tema véase MacIntyre, 1966, § 12, 155; § 17, 220 ss.; Höffe, 1972 y 1979.

94. Karl Marx, «Reflexiones de un joven al elegir profesión» (Marx, 1956, I, EB, 594/I, 4).

95. *El capital* I, cap. 23, 5; Marx, 1975, en MEGA II, 6, 588; I/3, 805.

96. Sobre el utilitarismo véanse Quinton, 1973; Albee, 1957; Glover, 1990; Höffe, 1972 y 1979. De Bentham considérese: 1948 y 1983; de J. S. Mill: 1948, 1981 y 1987. Dentro de su argumentación trata el tema MacIntyre, 1981, 62 ss.

97. Véase la tesis de Germán Gutiérrez *La ética de Adam Smith y Friedrich Hayek*, UIA (México), 1996, donde describe al «observador ecuánime trascendental» en la ética económica del mercado en A. Smith.

98. Veremos en el § 4.3 el cómo el estoicismo heleno-romano con su concepción del dominio de las pulsiones, expresa al final un sentido reproductor de las instituciones por repetición, aspirando a la seguridad y a la paz, profundamente conservador, aunque pueda oponerse al esclavismo.

99. Es decir, se practica la «disciplina» de la vida cotidiana, que en el continente cumplió el calvinismo o el protestantismo en general. En el Reino Unido, el presbiterianismo escocés (Hume,

Smith y tantos otros eran presbiterianos escoceses), y posteriormente el «metodismo» (como su nombre lo indica: *método* disciplinario), cumplen esa función. Véase Oestreich, 1983. Sería interesante hacer un paralelo entre el estoicismo en el Imperio romano (con la *apatheia* como auto-dominio) y en el Imperio inglés. En ambos casos se trata de la «auto-disciplina» de las élites de un imperio dominador de amplias «periferias», que exige a los «señores» un «auto-control» ejemplar (el *gentleman*), a fin de poder «gestionar» calculadamente a los dominados desde el «centro» del sistema. Sería la pulsión meramente «repetitiva» de una «felicidad» criticada por Nietzsche, distinta de la pulsión del placer de Dionisos o Zarathustra (véase más adelante en § 4.3).

100. Véase Taylor, 1989, 159 ss.

101. Para ellos, en la sociedad esclavista (Aristóteles), en el mercantilismo árabe (Avicena) o en el feudalismo o el inicio de la sociedad urbana europea (Tomás de Aquino), lo «justo» materialmente se refiere a la justicia (*justitia, dikaiosyne*), «justice» (y no «right»), en una tradición helenística, musulmana o cristiana (véase la Tesis 13, d). Ya veremos más adelante la función de la «*frónesis* (*prudentia*)» en la moral formal (momento integrable de lo privado monológico en el momento procedimental para alcanzar la validez intersubjetiva o pública).

102. Véase MacPherson, 1964.

103. Libro I, cap. 28, § 5; en Locke, 1975. En otro texto expresa: «Entonces las cosas son buenas o malas únicamente en relación al placer o al dolor» (*Ibid.*, II, cap. 20, § 2). Se está refiriendo a un criterio de constitución factible de lo «bueno» (*good*).

104. *An Enquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, II, 3 (cit. MacIntyre, 1966, 161).

105. MacIntyre, 1988, 281 ss. Es de interés notar la importancia de la «Ilustración escocesa» (*Scottish Enlightenment*), ya que era fruto de una élite periférica («the culture of the periphery»; *Ibid.*, 260) (desde 1707 Escocia pierde su soberanía) que se situaba entre la cultura inglesa dominante y la cultura tradicional de los campesinos de las montañas que sólo hablaban la antigua lengua escocesa («Gaelic Highlands»). Se inscribían en la tradición calvinista-presbiteriana (de la Iglesia escocesa), de raigambre agustiniana y escolástico-aristotélica (*Ibid.*, 209: «The Augustinian and Aristotelian Background to Scottish Enlightenment»), que desde Edmund Burke, Thomas Halyburton (con su obra *Natural Religion Insufficient and Revealed necessary to Man's Happiness*, Edinburgh, 1714), Robert Bailie o Francis Hutcheson floreció en las ciudades industriales como Glasgow o Edinburgh, y que debían afrontar la ambigüedad de defender la identidad de la cultura propia o incorporarse a la «modernidad» inglesa. La «filosofía moral» escocesa en el siglo XVIII jugó así la función de un bálsamo del nacionalismo escocés anti-ingles. El problema de la predestinación divina (negada por la corriente secularizante) y la defensa de la libertad humana, era un tema central sostenido por la Conferencia de Westminster.

106. «El aceptó de Hutcheson en primer lugar y fundamentalmente la visión de que la razón es inerte en el nivel práctico. Ella no puede, por su propia naturaleza, movernos para actuar (*reason [...] cannot by its very nature move us to action*)» (MacIntyre, 1988, 285; y en especial 300-325).

107. *A Treatise of Human Nature*, III, 1, 2 (Hume, 1958, 470 ss.): «[...] Ya que el vicio y la virtud no pueden ser descubiertos por la razón (*by reason*) o por medio de ideas (*of ideas*), deberán ser descubiertos por medio de algunas pasiones o sentimientos, que tienen la capacidad de indicar la diferencia entre ellos».

108. Véase Broiles, 1969.

109. *A Treatise*, libro III, parte I, sec. 1; Hume, 1958, 469. Véase parte del debate sobre la «falacia naturalista» en MacIntyre, 1959; Hunter, 1962; Atkinson, 1961; Camps, 1976, 156-157; Sádaba, 1989, 212-216; Rabossi, 1979, 83 ss. Dubais, 1967, sirve para situar el contexto de la crítica de Moore. Véase además Apel, 1973, II, 362 ss.; ed. cast., 344 ss.; Habermas, 1983, 60 ss.; ed. cast., 68 ss.; MacIntyre, 1981, 12 ss., quien comienza con la crítica del emotivismo. Considérese más adelante los §§ 2.5 y 3.2. Por nuestra parte, efectuaremos el «pasaje» del ser al deber ser por no en el nivel lógico-formal de una razón analítico-instrumental, sino en el nivel de la razón práctico-material (y como «fundamentación» y no como «deducción»), lo cual exige el desarrollo de nuevos momentos lógicos. No negamos formal y lógicamente la imposibilidad de la «deducción», sino que la declaramos no suficiente para explicar el «pasaje» del «ser» al «deber-ser» en juicios de hecho sobre la vida del ser humano, como ya hemos explicado más arriba.

110. Bentham, 1948, *Fragment*, Preface, 3.

111. *Introducción a los principios de la moral*, cap. I, 1 (Bentham, 1948, 125). Bentham escribe todavía: «Con frecuencia he visto que la necesidad de llevar a cabo una conexión lo suficientemente manifiesta entre la idea de la felicidad y placer, por una parte, y la idea de la utilidad, por la otra,

resulta funcional y un tanto demasiado eficiente, como una resistencia a la aceptación que de otra manera hubieran tenido estos principios» (*Ibid.*, nota 1, 125).

112. *Tratado de Legislación civil y penal*, I, cap. 1 (Bentham, 1981, 27).

113. *Ibid.*, 28. El criterio último no es la «vida de cada sujeto humano en comunidad», sino el placer.

114. *Ibid.* «En la voluntad sólo se puede influir por algún motivo y quien dice motivo dice dolor o placer» (*Ibid.*, cap. 7, 49).

115. *Utilitarismo*, 2 (J. S. Mill, 1957, 10).

116. Pueden haber muchas objeciones. En general se ha insistido en la imposibilidad de «aplicar» el principio. Veremos como ésta es exactamente una ventaja de las morales formales consensuales, pero ellas mismas también son «inaplicables» si antes no han claramente subsumido el aspecto «material» que estamos tratando (será el tema del capítulo 2). La crítica «pulsional» de un Nietzsche o Lévinas concuerdan en que la «felicidad» (como principio puramente reproductivo o repetitivo: la *ratio* socrático o «lo Mismo») no es suficiente: es necesario un principio de «desarrollo», creativo (lo dionisiaco), el «deseo metafísico» (Lévinas; véase el § 4.4) que ponga en cuestión la propia felicidad por la responsabilidad ante la víctima. La «felicidad» utilitarista es esencialmente conservadora, y puede devenir peligrosa cuando un pueblo (como Estados Unidos) defiende su felicidad negando con creciente xenofobia a las víctimas que genera fuera de sus fronteras.

117. Como puede observarse, Mill cae en un «dualismo» antropológico al colocar ahora al «placer» (que dice relación primera y directa a la corporalidad) en un plano principalmente «mental» (como «separado» del cuerpo). El epicureísmo dualista griego-romano vuelve a triunfar.

118. Puede observarse que Mill titubea, ya que hablar de la «mayoría» es algo completamente indefinido. Cae ya en lo ingenuo cuando a continuación añade que son «menos costosos», como si esto pudiera ser causa de mayor valía. Estamos ante una transformación hacia el debilitamiento de los criterios.

119. *Ibid.*, 11-12.

120. Indemostrable no es lo mismo que infundamentable. La fundamentación de un principio, como Aristóteles enseñaba, se efectúa por el absurdo (hoy, pragmáticamente, por la «contradicción performativa» inevitable del oponente). La cuestión la trataremos ampliamente en un trabajo futuro.

121. Véase la aclaración de Rahossi (1959, 112 ss.) a la cuestión contra Moore; también MacIntyre, 1966, § 18, etc.

122. *Utilitarismo*, 4 (Mill [J. S.], 1957, 44). El mismo Mill tiene conciencia de alguna de las dificultades (ya que hay muchas de las que no tiene conciencia), como por ejemplo ésta de la imposibilidad de la demostración del principio: «Es evidente que esto no se puede probar en el sentido ordinario y popular del término. Los problemas de los fines últimos no son sujetos a pruebas directas.» (*Ibid.*, I, 4). Y agrega: «El arte de la música es bueno por la razón, entre otras, de que produce placer» (*Ibid.*). Thomas Reid ya opinaba (siguiendo la doctrina de la *synderesis* en Aristóteles) que los principios son indemostrables (MacIntyre, 1988, 331 ss.; también Dussel, 1973a, I, 81 ss., 171 ss., y en 1973b, 32 ss.: «El ser como eudaimonía»). Habría aún que discernir entre el mero «buscar el placer», que es un enunciado analítico, del «cómo alcanzar el placer» que es en cambio empírico.

123. *Ibid.*, 45, 49, etc.

124. Este punto merecería un análisis específico (véanse las obras de Otfried Höffe ya nombradas). Este autor critica al utilitarismo de haber caído en la «falacia naturalista». Por mi parte efectuaré una crítica al llamar a dicho «pasaje» una «falacia».

125. *Ibid.*, 49.

126. Para nosotros el placer (o dolor) y la felicidad (o infelicidad) —como los dos polos de la repercusión subjetiva de la afectividad: desde la sensación (mínimo) hasta el *background feeling* (máximo: como un «mapeo» general [*global mapping*])— tienen que ver con la corporalidad humana, como criterio *subjetivo* y *pulsional* de la efectiva sobrevivencia del sujeto: la corporalidad «reacciona» hacia adentro positivamente (desde el placer hasta la felicidad) como prueba (o alarma en caso negativo) de un «recto» (adecuado) funcionamiento de todo el organismo (vegetativo, psíquico, cultural, ético). Todo acto «bueno» debe tener una cierta referencia a estos aspectos subjetivos analizados (placer...felicidad). Este criterio es necesario, pero no suficiente. En primer lugar, intentaremos rescatar su intención fundamental, considerando la posibilidad de una subsunción crítica, y es por ello que no podemos dejar de llamar la atención sobre la importancia de intentar descubrir la función del «placer/dolor» o de la «felicidad/infelicidad» como componente subjetivo en la determinación compleja y mediata de la «bondad» del acto humano. El utilitarismo tiene razón en aquello de que lo que pueda ser juzgado como con «bondad (*goodness*)», mediando muchos otros componentes éticos,

es «necesario» que contenga alguna relación (siempre teniendo en cuenta las circunstancias o contexto de factibilidad) con el «placer» o la «felicidad». El «eudemonismo» o el «hedonismo» subjetivos son ambiguos por excelencia, en cuanto a determinar la bondad de un acto posible y esto porque siempre son necesarios otros criterios, principios o momentos que permitan sobredeterminar dicho «placer» o «felicidad» en tanto que «éticos». Es por ello que contra Kant (así titula Otfried Höffe el parágrafo: «¿Utilitarismo en lugar de Kant?»; Höffe, 1993, 213 ss.), el utilitarismo expresa entonces que el «placer/dolor» o la «felicidad/infelicidad» —como sensación o como resonancia subjetiva o pulsional refleja del «sentir» la afectividad global de los complejos componentes de la capacidad de reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto ético— dicen relación constitutiva a la determinación ética de todo acto humano, y, más específicamente, cuando se produce la negación de la corporalidad (como dolor o infelicidad producidos por instituciones injustas) en las víctimas, los oprimidos (como abordaremos en el capítulo 4).

127. En los *Principia Ethica* le dedicará especialmente desde el § 14 (cap. 1) hasta el § 65 (cap. 3), en referencia a Bentham, Mill o Sidgwick (Sádaba, 1989; Rabossi, 1979, 106 ss.).

128. Rawls, 1971, desde el § 5; 22 ss.; tr. cast., 40 ss. Sobre las críticas al utilitarismo de Bentham o Mill puede leerse Quinton, 1973, 82 ss. (con los estudios de John Grote, Henry Sidgwick, F. H. Bradley) y en Glover, 1990, con las críticas de Hare (33 ss. y 230 ss.), Ayer (48 ss.), Nozick (58 ss.), Rawls (91 ss.), etc. Véase nuevamente Höffe, 1979, y las críticas de Araújo de Oliveira, 1995, 35-38.

129. El «valor» del que estamos hablando es tanto el «de cambio» como el «de uso». El «deseo» del comprador no produce ninguno de los dos (aunque puede hacer variar el «precio final de oferta y demanda», que es algo distinto).

130. Preferencia o *deseo* del comprador. En 1871 publicaba W. Jevons su *The Theory of Political Economy* [Jevons, 1957], sólo cuatro años después de la aparición del tomo I de *El capital* de Karl Marx. En dicha obra se produce el comienzo de la «inversión» que está a la base de toda la economía capitalista contemporánea (del «marginalismo»; y de las filosofías que siguen sus pasos). Nos dice nuestro autor: «The science of Political Economy rests upon a few notions of an apparently simple character. Utility, wealth, value, commodity, labour, land, capital are the elements of the subject [...] The value depends entirely upon utility. Prevailing opinions make labour rather than utility the origin of value; and there are even those who distinctly assert that labour is the cause of value [...]» (*Ibid.*, 1). La determinación del valor tiene como fundamento el «placer o pena (*pleasure or pain*)» (*Ibid.*, 28), el «sentir (*feeling*)» (*Ibid.*, 29) del comprador de la mercancía; a más placer o mayor «sentimiento» (o «necesidad», pero en un sentido y ligado al «mercado», la «moda», etc.) la mercancía tiene mayor «utilidad», es decir, «valor» (para mí, para nosotros, ahora y aquí). Si hay variación del «sentimiento (*feeling*)», hay una cierta variación del valor (determinado, por su parte por la «oferta y demanda» y por la «abundancia y escasez» de la mercancía). Por ello, «el placer y el dolor son, indudablemente, el objeto último del cálculo económico» (*Ibid.*, 37), y el «grado de utilidad (*degree of utility*)» determina el del valor (en especial el «grado final o último de utilidad» [«final degree of utility»] es el punto de partida del futuro «marginalismo»). Por todo ello, opina Jevons, se equivoca A. Smith cuando piensa que «el trabajo fue el primer precio, el dinero compradora original para pagar todo» (*Ibid.*, 52).

131. Este es exactamente el punto de partida de Marx (véase más adelante en el § 1.5 y en el capítulo 4). Contra el utilitarismo o el marginalismo económico posterior, Marx mostrará que el «deseo», «preferencia» (como demanda) y la «felicidad» (como efecto del consumo) del comprador desde el mercado (ya momento del capital), supone el trabajo productor del obrero, cuya vida se objetiva en el valor de la mercancía y no retorna al productor: el «plus-valor» se sitúa como «menos-consumo» y por ello como «menos-felicidad» (la «in-felicidad» del obrero). Se trataría entonces de una aplicación del criterio de felicidad no sólo subjetiva y positivamente (desde el comprador-consumidor), sino *objetivamente* y desde la *negatividad* por doble partida, considerando: a) la distribución de los sujetos productores en la producción misma de los bienes, en cuanto a la necesidad de la reproducción de la vida o felicidad del mismo productor; b) la distribución de los sujetos consumidores en la sociedad (ricos y pobres, que Rawls acepta en su segundo principio como hecho «natural», por la distribución de la riqueza en el proceso previo productivo). Volveremos sobre el tema.

132. Véase Dussel, 1994, donde respondo a la objeción de Apel al respecto, pero ahora la amplío al mostrar el sentido del enunciado de la «falacia naturalista» en Hume. Además la «interpelación» del «pobre» (en este caso la experiencia de un sujeto «sufriente» o «infeliz» como efecto de un acto o estructura injusta) está mediada en su interpretación intersubjetiva por las ciencias sociales y la filosofía, que no son neutrales, y deberían en este caso ser críticas.

133. Sobre el «modelo de imposibilidad» véase más adelante en los § 3.5 y capítulos 4 y 5.

134. El modelo utilitarista indica sólo «la mayoría» (visible, posible), y no la «totalidad» de la población.

135. Marx denuncia un «modelo de imposibilidad» más completo que el utilitarista, ya que incluye la objetividad, cuando escribe: «¡A cada cual según sus capacidades (*Fähigkeiten*) [productivas]; a cada cual según sus necesidades (*Bedürfnisse*)» [objeto de la distribución] (Marx, *Kritik des Gothaer Programms*, en Marx, 1956, XIX, 21; 1970, 24). Es decir, «la distribución de los medios de consumo [a los que se abocan los utilitaristas] es, en todo momento, un corolario de la distribución de las propias condiciones de producción [...] El socialismo vulgar ha aprendido de los economistas burgueses a considerar y tratar la distribución como algo independiente del modo de producción» (*Ibid.*, 22; 25). El utilitarismo es una ética subjetivo-material no suficientemente material (piensa la «felicidad» sólo como consumo, desde el mercado), y olvida la lógica de la producción de los «bienes objetivos»; y aún subjetivamente no considera que, en primer lugar, el «infeliz» es el trabajador productor (desde la fábrica misma) que no recupera su vida objetivada en su producto, lo que involucra un problema de la corporalidad ética, como veremos. Para superar esta estructura de injusticia la «felicidad» no es motivo suficiente, será necesario contar con un «instinto» (pulsión) que arriesgue la felicidad por el Otro (véase § 4.4).

136. Bentham escribe en su obra *La psicología del hombre económico*: «Mi noción de hombre es la de un ser que anhela la felicidad, tanto en el éxito como en el fracaso, y en todos sus actos continuará haciéndolo mientras sea hombre» (Bentham, 1978, 3). «Se dice que un hombre, que tiene interés en una materia en la medida que tal materia está considerada como susceptible de ser para él fuente de placer o dolor» (*Ibid.*, 4). Puede observarse como la «materia» del consumo es considerada sólo como «fuente de placer» y no como objetivación de la vida del productor (aspecto «objetivo» que interesará también, y no exclusivamente, a Marx). En su *Manual de Economía Política* escribe todavía: «La riqueza de cualquier comunidad es la suma de las partes de riqueza que pertenecen a los distintos individuos que componen la comunidad» (*Ibid.*, 33). Su finalidad es la «1. subsistencia, 2. placer, 3. seguridad, 4. incremento» (*Ibid.*). Es decir, la felicidad para las mayorías es el disfrute de riqueza económica. Por su parte, J.S. Mill tiene también una visión ético-filosófica de la economía. En su *Principles of Political Economy* escribe: «Por razones prácticas, la Economía Política es inseparable de muchas otras ramas de la filosofía social [...] de la filosofía de la sociedad» (Mill [J. S.], 1981, II, xcii). Mill tiene conciencia de que la «distribución» es una cuestión fundamentalmente relacionada a la «felicidad». Pero tienen una particular ceguera en cuanto a la lógica-ética de la producción de dichos bienes.

137. Bentham vislumbra de manera tangencial que la economía determina que sólo pueden ser «felicés» los dominadores (*the ruling few*), siendo siempre las víctimas, los dominados, o excluidos, los «infelices», los sujetos del «dolor», a los que la «distribución» de la felicidad o placer (como consumo de mercancías que cumplen «necesidades») debería tocarles en una situación de justicia material, referida a la corporalidad. Volveremos sobre el tema cuando tratemos la posición de Rawls, en cuanto a su «segundo principio».

138. Si la ética «material» es material por ser de «contenidos», el momento más material de su materialidad es la objetividad estructural, institucional, de los bienes materiales como «satisfactores», como «re-productores» de la «sobre-vivencia». Todo ésto es parte de una ética «material», que las éticas anglosajonas posteriores al utilitarismo olvidaron (tales como la intuicionista, emotivista, analítica, comunitarista, neocontractualista, etc.): la ética económica.

139. *Op.cit.*, VI, ii, 3, 1 (Smith, A., 1976, 235).

140. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, I, 2 (Smith, 1985, 119; 17).

141. Véase *Ibid.*, 6 (151; 47-48).

142. Bentham, *Tratado de Legislación civil y penal*, cap. 12 (Bentham, 1981, 75).

143. *Ibid.*

144. Caps. 6 ss.

145. Véase más adelante el tema en el § 3.5.

146. Tradicionalmente de una familia «tory», ex alumno de Oxford, Bentham fue tenido como un traidor por sus compromisos demócratas, como «modernizador de Inglaterra». Por supuesto, no dejó de pensar dentro de un horizonte capitalista —lo que le valió violentas críticas por parte de Marx.

147. Parece que ha permanecido todavía inédito un texto de Bentham sobre las colonias latinoamericanas (*Rid yourselves of ultramarina*) (Guisán, 1992, 291).

148. Guisán, 1992, 292.

149. Es interesante leer ciertos textos, en los que reflexionando sobre la diversidad entre las naciones escribe: «Es muy diferente la condición de las clases más pobres en diferentes naciones; y la proporción de magnitud y la opulencia de las clases que están sobre las más pobres» (*Principles of Political Economy*; Mill [J. S.], 1981, II, 19). Y como «las leyes [...] de la distribución son parcialmente instituciones humanas» (*Ibid.*, 21), podría partirse del utilitarismo para estudiar la inequidad del sistema-mundo en la «distribución» de las riquezas del planeta, desde un punto de vista ético-subjetivo económico.
150. Véase Rodríguez Braun, 1989.
151. Hay también un neoaristotelismo en Alemania, pero no nos referiremos a él (véase Schnädelbach, 1986).
152. Cabe destacarse que cada comunitaristas considerará diferentes momentos «materiales». Por ejemplo, MacIntyre, las «virtudes»; Taylor, los «valores» y la «autenticidad» de la propia identidad, pero sin referencia a las instituciones económicas (aspectos que los utilitaristas, aunque unilateralmente, habían considerado).
153. MacIntyre, 1988, 348.
154. Como veremos, por el principio universal material, es posible efectuar una diálogo intercultural a partir de los «propios» momentos de cada cultura, en tanto «modos» de realizar históricamente el principio material universal de la ética.
155. *Ibid.*
156. Es decir, desde el mundo periférico, el tema de la «autenticidad» planteado por Taylor puede ser reinterpretado como afirmación de la alteridad de las culturas ancestrales dominadas durante todo el período colonial moderno.
157. Es toda la cuestión del principio material universal (véanse el § 1.5.b y la Tesis 11 en Apéndice I), que constituye por dentro a cada cultura, y que les permite dialogar porque es estrictamente universal, supracultural, mundial.
158. MacIntyre, 1966.
159. *Ibid.*, § 1; ed. cast., 11. El libro se cierra con esta conclusión: «Una de las virtudes de la historia de la filosofía moral es mostrarnos que [...] los mismos conceptos morales tienen una historia. Comprender esto es liberarse de toda falsa pretensión absolutista» (§ 18, p. 259).
160. En esto estriba el «helenocentrismo» de MacIntyre o Taylor (no de Michael Walzer como veremos), que hemos criticado en el § 0.7, porque descartan todo lo que hemos expuesto en el § 0.1 y buena parte del § 0.4. Inician sus historias con el mundo «pre-filosófico» griego (p.e. MacIntyre, 1966, § 2, 15 ss.), no advirtiendo la falacia histórica de un «helenocentrismo eurocéntrico» (cayendo en lo que nos enseña el dicho popular: «En casa del herrero, cuchillo de palo»). A MacIntyre le falta todavía una sensibilidad histórico-mundial.
161. *Ibid.*, § 12, p. 164. Este argumento se repetirá de diversas maneras para confrontar cada corriente moral formal, analítica, ahistórica: contra Moore, Ayer, etc. «Lo que espero que surja con mayor claridad aún es la función de la historia en relación con el análisis conceptual» (*ibid.*). Esto todavía tiene importancia en Europa y América Latina, donde la filosofía del análisis lingüístico-conceptual es practicado frecuentemente de manera dogmática.
162. *Ibid.*, 259.
163. *Ibid.*
164. MacIntyre, 1981, en especial en pp. 11-35.
165. *Ibid.*, 14 ss.
166. *Ibid.*, 36 ss.
167. *Ibid.*, 39.
168. *Ibid.*, 56.
169. *Ibid.*, 62 ss. No sólo critica a Bentham o J. S. Mill, sino que muestra cómo Sidgwick (1930 y 1901) debe pasar a la «intuición» para recuperar algún tipo de fundamentación —dando lugar a que su alumno Moore continúe «con su particular oscuridad de incorrectos argumentos en *Principia Ethica*» (*Ibid.*, 65).
170. *Ibid.*, 66 ss. (Gewirth, 1978).
171. El tema viene recurrentemente en la pluma de MacIntyre (*op. cit.*, 25-27, 30, 76-77, 88, 114, etc.), del cual Carnap y Ayer serían buenos ejemplos (p. 76).
172. *Ibid.*, 79 ss., en donde aún se enfrenta a Quine (p. 81).
173. *Ibid.*, 88 ss.
174. *Ibid.*, 110-111.
175. *Ibid.*, 117 ss. «[...] El] aristotelismo es filosóficamente el más poderoso tipo de pensamiento moral pre-moderno» (p. 118).

176. La reconstrucción de MacIntyre puede ser útil para la tradición anglosajona. En América Latina hemos partido frecuentemente de la tradición aristotélica (véanse Dussel, 1973, I, 1973b, 1974, 1974b, 1975, etc.), y en mi caso personal, además, he estudiado con aristotélicos en Argentina y con López Aranguren en España (López Aranguren, 1968).

177. *Ibid.*, 233-235.

178. *Ibid.*, 204 ss.

179. *Ibid.*, 246 ss.

180. MacIntyre, 1988. En el inicio mismo de su historia (MacIntyre, 1966, § 1, 11; § 2, 19) ya había sugerido la importancia de la historia del concepto de justicia (desde la *dikaioσύne* griega).

181. Véase § 0.7, más arriba en [46 ss.].

182. MacIntyre, 1988, 10-11 (aquí reconoce que deberían tratarse otras tradiciones tales como la islámica, la india o la china, lo que muestra «the limitations of my enterprise»), o en p. 326.

183. *Ibid.*, 336.

184. *Ibid.*, 338.

185. *Ibid.*, 346.

186. *Ibid.*, 351.

187. *Ibid.* Hay un aspecto positivo que es necesario no olvidar, ya que «ninguna tradición tiene derecho a arrogarse a sí misma un título de exclusividad; ninguna tradición puede negar la legitimidad en sus rivales» (p. 352), al menos antes de haber auténticamente cumplido con las condiciones de la argumentación y haber concluido en algún consenso. ¡Una cierta humildad que Europa le ha faltado en la Modernidad!

188. MacIntyre niega ser relativista (*ibid.*, 370 ss.: «Tradition and Translation»), pero, de todos modos, no intenta problematizar la universalidad material sino por la vía defectiva de una lengua mundial, como el inglés del «sistema-mundo». Su obsesión más bien se sitúa en mostrar las dificultades de la comunicación o de las filosofías ahístoricas. La Ética de la Liberación tratará de mostrar también las dificultades de la comunicación y del ejercicio de la universalidad de la razón (desde el principio material universal y desde la alteridad del Otro: las víctimas), sin negarlas; no cayendo entonces ni en la universalidad formal abstracta ahístorica, ni en la incommensurabilidad post-moderna. Volvemos sobre el tema a lo largo de toda esta Ética.

189. Véase lo ya dicho más arriba (§ 0.2 [46 ss.]).

190. Véase Taylor, 1975, 363 ss.

191. Taylor, 1989, X.

192. Véase nuestra crítica a la axiología en *Para una de-estructuración de la historia de la ética*, IV (Dussel, 1973b, 126 ss.). Pienso que Heidegger, en *Brief über den Humanismus* (Heidegger, 1947), hizo en parte y anticipadamente crítica a ese estilo de ética. Hemos estudiado en Lovaina los archivos Husserl, gracias a van Breda, y leído los manuscritos axiológicos de Husserl (véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I, «Manuscritos éticos de E. Husserl que se encuentran en el Husserl-Archiv de Lovaina»; Dussel, 1973, I, 193 ss.), desde el *F I 20* (1890 ss.) hasta el *B I 16* (de 1931-1934). Kant fue el ético más estudiado por Husserl, en particular la *Crítica de la razón práctica*. La crítica al formalismo desde una «ética material» por parte de Max Scheler (1954) o de Nicolai Hartmann (1962) las hemos estudiado en la obra citada arriba. Por su «estilo», la posición filosófica de Taylor debe mucho a los axiólogos, pero igualmente a filósofos ontólogos como Aristóteles, Sartre o Heidegger, desde una filosofía anglosajona atenta al paradigma del lenguaje. Es algo así como una «axiología-existencial-lingüística».

193. Hubiera tocado a Taylor ocuparse aquí del tema del «respeto a la vida humana» en cuanto tal, como un criterio universal que configura *por dentro* «todas» las culturas (y permite criticarlas cuando «matan» injusta e institucionalmente). El criterio (y su principio correspondiente) es universal y permite el diálogo intercultural desde sus contenidos materiales. La incommensurabilidad hubiera sido superada *desde dentro*.

194. Por lo general se confunde el «contenido» concreto de la «vida buena (good life)» con la necesidad universal de tener que sustentar siempre *a priori* un proyecto de vida buena (la *eudaimonía* de Aristóteles, la *beatitudo* medieval, la «felicidad» de Bentham, la *Seinsverständnis* de Heidegger, los «valores» de Max Scheler, etc.) desde la exigencia universal de deber reproducir y desarrollar la vida de cada sujeto ético en comunidad. El sostener «esta» o «aquella» vida buena es cuestión que puede debatirse; pero lo que no entra en debate es que *cada uno tiene ya siempre a priori alguna vida buena* como horizonte *desde donde* puede comenzar el debate (Kant, Rawls o Habermas no son excepción, y en esto tiene razón MacIntyre). La «vida buena» es *necesaria* en cuanto al contenido concreto del acto, pero no es *suficiente* como principio ético integral. Además, y, con razón, observa MacIntyre que po-

dría caer en un vaciamiento ético: «Es una ilusión suponer que hay un fundamento neutral, algún lugar para la racionalidad en cuanto tal, donde se tendrían suficientes recursos racionales para una investigación independiente de todas las tradiciones» (MacIntyre, 1988, 367). Una Ética de la Liberación acepta (p.e. con Apel) que hay «pretensiones de validez» universales, formalmente, pero no son independientes materialmente de toda tradición: ni por su punto de partida (siempre se parte desde una tradición); ni por su punto de llegada en la aplicación (a una tradición); ni por dejar de referirse siempre al principio universal material. Tiene razón MacIntyre cuando escribe: «Pretender estar fuera de toda tradición es ser un extranjero a toda investigación» (p. 348). «El más absurdo aspecto de este tipo de filosofía es el ser intemporal» (p. 369). Pero no tiene razón cuando concluye: «Un universo social compuesto exclusivamente por tradiciones rivales [...] será aquel en el que existen un cierto número de contendientes incompatibles [...] en sus visiones del universo; cada tradición no será capaz de justificar sus pretensiones sobre las de sus rivales [...]» (p. 348). Le falta entonces aquí articular el horizonte cultural con el criterio y el principio universal material (véase más adelante § 1.5).

195. *Ibid.*, 521.

196. Taylor, 1992, 1 ss.

197. *Ibid.*, 25.

198. *Ibid.*, 29 ss. En una Ética de la Liberación ese «ser verdadero consigo mismo» pasa por el «ser verdadero con las víctimas, con un pueblo oprimido y excluido» (momento comunitario histórico) de la identidad hegemónica.

199. *Ibid.*, 33.

200. Cuestión tratada por George H. Mead (1962, 67 ss.).

201. *Ibid.*, 45.

202. *Ibid.*, 50.

203. *Ibid.*, 66. En la Ética de la Liberación todos estos temas no se afirman desde la «autenticidad» atomística, sino desde el derecho a la dignidad negada de las personas de comunidades mayoritarias de la humanidad, de las clases oprimidas, de la mujer dominada por el machismo, del niño sin derecho ante la cultura adulta, etc. Es algo más profundo, más inmenso en número, más éticamente relevante, sin quitarle importancia a esa «autenticidad» descrita por Taylor en los países del centro y hegemónicos.

204. *Ibid.*, 117.

205. *Ibid.*, 50.

206. Taylor, 1992b.

207. «Es por demás sabido que desde 1492 Europa proyectó una imagen sobre tales pueblos como de alguna manera inferiores, incivilizados y, por la fuerza de la conquista, hasta llegaron a imponer esta imagen a los conquistados mismos» (*ibid.*, 26). Esto es nuevo, pero desde esta hipótesis toda la obra *Sources of the Self* debería ser ampliada.

208. *Ibid.*, 37. Éste es exactamente el tema planteado por la Ética de la Liberación hace más de veinte años: el Otro relevante es el indio (quince millones muertos en el origen de la Modernidad), los africanos esclavos (trece millones esclavizados desde el siglo XVI al XIX), las naciones periféricas explotadas en el colonialismo y el neocolonialismo (más del 80 % de la humanidad actual), las clases trabajadoras dominadas bajo un régimen de salario y producción de plusvalía (aun en los países del capitalismo central), etc. La Filosofía de la Liberación, desde el 1970, explicita, expresamente, plantea el «diálogo» con el Otro significativo (Dussel, 1973, I, cap. 6: «El Método de la ética»: «El rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el tema de la filosofía latinoamericana. Este pensar analéctico [léase: dialógico], porque parte de la revelación del Otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente postmoderna [escribía en 1970, hoy escribiría «transmoderna»] y superadora de la modernidad» (*ibid.*, II, 162).

209. *Ibid.*, 72-73. Es interesante que casi cinco siglos después de Bartolomé de las Casas, un filósofo del mundo anglosajón repita sus mismas palabras, ya que en *De unico modo* escrito en Guatemala en 1536 mostraba que los indios americanos tenían dignidad y merecían ser tratados del único modo humano posible: con argumentos racionales y no con la violencia de la guerra (desde la conquista de México desde 1519 hasta la Guerra del Golfo en 1992, que todavía continúa en los sufrimientos del pueblo iraquí en 1996). Véase Dussel, 1993, Conferencia 5.3.

210. Taylor, 1989, 88. Ésta es la argumentación de fondo de otros dos trabajos (Taylor, 1988 y 1988b).

211. De las cuatro obras que consideraremos (Walzer, 1977, 1979, 1983 y 1994), es *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality* la que tiene un horizonte más amplio. Este libro, por ser posterior a las obras de Nozick (1968) o Rawls (1971), debe considerarse como su reacción crítica.

212. Walzer, 1983, 312-313; trad. cast., 322.

213. Es interesante anotar que, cuando trata la cuestión de la «necesidad (need)» (*ibid.*, 25; trad. cast., 38), interpreta el momento «productor» de una cita de Marx como si fuera «distribucionista». En efecto, «a cada uno según su capacidad (*From each according to his ability*)» —frase ya citada de la *Crítica al programa de Gotha*— Walzer la interpreta de la siguiente manera: «¿Cuáles de entre ellos las necesitan [a las posibilidades de empleo] con mayor urgencia?» (*ibid.*). Para Marx cada productor *debe* trabajar tanto cuando *tiene capacidad*: es una cuestión de producción. La distribución actúa en el momento de «a cada uno según su necesidad». Claro que hay mutua determinación, pero una es material (la determinación de la producción sobre la distribución) y la otra práctico-política (de la distribución sobre la producción). Escribe Marx: «Si se consideran sociedades globales, la distribución parece desde cierto punto de vista preceder y hasta determinar la producción: aparece en cierto modo como un *fact* pre-económico (*anteökonomisch*). Un pueblo conquistador divide el país entre los conquistadores» (Marx, 1857, 16; trad. cast., 17). Ésta es la posición de Walzer. Pero en Marx hay algo más: «La organización de la distribución [de los objetos y funciones] está totalmente determinada por la organización de la producción. La distribución es ella misma un producto de la producción» (*ibid.*, 15; trad. cast., 16). Este supuesto de la organización de la producción capitalista no está tan presente en Walzer. Es entonces necesario también una «justicia productiva» (que para Aristóteles era la «justicia legal», en sentido amplio). Véase Dussel, 1985, 43 ss.

214. Esto se deja ver, p.e., cuando habla del «intercambio libre (*free exchange*)» (*ibid.*, 21; trad., cast., 34). Walzer conoce los límites del neoliberalismo. Lo critica indicando que ellos opinan que «el intercambio libre crea un mercado en que todos los bienes son convertibles en todos los otros bienes a través del medio *neutral* del dinero. No hay bienes dominantes ni monopolios» (*ibid.*). Walzer muestra que «la vida cotidiana en el mercado, la experiencia real del intercambio libre, es muy diferente a lo que la teoría sugiere. El dinero [...] es en la práctica un medio dominante» (21-22 trad. cast., 35). Sin embargo, siempre su crítica se detiene cuando debería ir todavía más lejos. Sabe que el «intercambio libre no es un criterio general», pero admite que «mientras más perfecto sea el mercado, más pequeñas serán las desigualdades del ingreso y menos frecuentes los fracasos. Si imaginamos una igualdad aproximada [...]» (p. 116; trad. cast., 127). Pero todo mercado, por más «perfecto» que sea, supone siempre, y no puede no suponerlo, algún tipo de desigualdad, de bienes dominantes o algún tipo de monopolio, porque la «competencia» supone la desigualdad. Un «mercado perfecto» es imposible lógicamente; es inconsistente (por el argumento de Popper; Hinkelammert, 1984, cap. 6). El concepto de «mercado perfecto» contradice al concepto de «competencia» (el de «competencia perfecta», además, es inconsistente), ya que ésta supone desigualdad, diferencia, lucha, posibilidad de destrucción de los otros capitales (si hubiera perfecta igualdad habría inmovilidad, quietud, equivalencia, no-competencia). Además, desde Locke o Smith sabemos que el «dinero» es un medio de acumulación, por el que unos lo poseen (los «ricos» dice Locke o Smith) y pueden comprar el trabajo de los «pobres» (que no lo poseen). De manera que no sólo no puede ser «neutral», sino que sus poseedores tienen propiedad privada desigual por *mecanismos históricos* y *derechos* que no pueden dejar de estructurar algún grado de injusticia o desigualdad, y que Walzer no analiza, sino que presupone.

215. Walzer, 1983, xiii; tr. cast., 11. Este enunciado es aceptable como «idea regulativa», pero como enunciado empírico es de imposible realización, aunque no es lógicamente contradictorio (es consistente pero no factible), ya que ninguna sociedad *empírica* puede pretender no ejercer institucionalmente algún tipo de dominación (aún desconocida), como veremos en los capítulos 4 a 6. Deberíamos poseer una inteligencia infinita a velocidad infinita (para usar el argumento de Popper, 1973; Hinkelammert, 1984, cap. 5) para falsar el *principium oppressionis* (siempre hay víctimas, dominados!), como lo trataremos más adelante.

216. *ibid.*, xv; trad. cast., 13.

217. Pascal, *Pensée*, § 244 (Pascal, 1954, 1153); Walzer, 1983, 18; trad. cast., 31.

218. Aprovecharemos en un futuro trabajo esta distinción, y hablaremos de «frentes de liberación» (a partir de estas *esferas* y de otras no abordadas por Walzer), y los llamaremos «frentes», porque son «fronteras» de «lucha» por el re-conocimiento.

219. Véase Walzer, 1983, 6 ss.; trad. cast., 19 ss. En cada esfera hay un bien dominante: en una «sociedad capitalista el capital es dominante» (p. 11; trad. cast. 24-25).

220. *ibid.*, 13; tr. cast., 26. Es interesante anotar que para Walzer el modelo de «toda ideología revolucionaria» se expresa de la siguiente manera: «La pretensión de que un nuevo bien, *monopolizado* por algún nuevo grupo, reemplaza al actualmente dominante: ello equivale a afirmar que el esquema existente de dominio y monopolio es injusto» (*ibid.*), comete desde mi posición un error. Debería reemplazarse «monopolizado» por «consensualmente promovido», para quitarle el sentido

éticamente ilegítimo de esa pretensión válida. Walzer concluye: Esta «pretensión no es interesante en términos filosóficos» (*ibid.*). Definida como él lo hace, en efecto, no es interesante; redefinida como lo estoy proponiendo consiste exactamente en la problemática de la Ética de la Liberación, y en este caso no es sólo interesante, sino también pertinente para la mayoría de la humanidad, hoy (véase más adelante el capítulo 5).

221. «Así como es posible describir un sistema de castas que cumpla con los parámetros (internos) de la justicia, es posible describir un sistema capitalista que cumpla con la misma finalidad» (*ibid.*, 315; trad. cast., 324). Estoy de acuerdo que todo progreso debe partir de «los parámetros (internos)», pero hay momentos en los que hay que poner en crisis el fundamento mismo de los parámetros de una esfera o sistema en su totalidad. Esta situación, también (ya que es también una ética de tiempos normales), no puede descartarla una Ética de la Liberación.

222. *Ibid.*, 314; trad. cast., 323-324.

223. *Ibid.*, 321; trad. cast., 330. Para Walzer, entonces, mandar siempre es un cierto monopolio del bien y una cierta dominación. Compárese el texto citado con el siguiente: «Los que en la noche andan [los sabios] hablaron: Y vemos que este camino de gobierno que nombramos [la democracia liberal] no es ya camino para los más, vemos que son los menos los que ahora mandan, y mandan sin obedecer, mandan mandando. Y entre los menos se pasan el poder del mando, sin escuchar a los más, mandan mandando los menos, sin obedecer el mando de los más. Sin razón mandan los menos. La palabra que viene de lejos [de los sabios del pueblo maya] dice que mandan sin democracia, sin mando del pueblo, y vemos que esta sinrazón de los que mandan mandando es lo que conduce el andar de nuestro dolor y lo que alimenta la pena de nuestros muertos. Y vemos que los que mandan mandando deben irse lejos para que haya otra vez razón y verdad en nuestro suelo. Y vemos que hay que cambiar, y que manden los que mandan obedeciendo, y vemos que esa palabra que viene de lejos para nombrar la razón de gobierno, *democracia*, es buena para los más y para los menos» («Comunicado de la Rebelión Maya de Chiapas, Ejército Zapatista de Liberación Nacional: Elecciones democráticas», en *La Jornada* (México), 27 de febrero de 1994, 11, col. 1).

224. No es materialmente suficiente, como veremos, por no haberse analizado el principio material universal que trataremos más adelante en el § 1.5.

225. Aquí sintetizaré algunas posiciones expuestas en Dussel, 1973b.

226. *Ética a Nicómaco* I, 12; en Aristóteles, 1960, 1102 a 1-4. Véase Dussel, 1973b, 33 ss.

227. *Ibid.*, I, 7; 1098 a 16.

228. *Ibid.*, I, 4; 1095 a 19-21.

229. *Ética a Nicómaco* X, 7; 1177 a 12-18.

230. *De perfectione vitae spiritualis* XIII, n. 634 (Dussel, 1973b, 72).

231. *Sth* I II, q. 19, a. 10, cuerpo (Tomás de Aquino, 1950, 104). «Es imposible que alguien realice su bien si ese su proyecto no conviene con el bien común (*bene proportionatus bono communi*)» (*Ibid.*, q. 92, a. 1, ad 3; 419).

232. Véase la exposición de este tema en Dussel, 1974b, 64 ss.

233. En *Frühe Schriften* (Hegel, 1971, I, 326).

234. *Ibid.*

235. La *deutera physis* de Aristóteles, de la virtud como *héxis* (*Ética a Nicómaco* II, 1; 1103 a 18 ss.; en especial II, 6, 1106 b 36 ss.). La *Sittlichkeit* hegeliana es justamente esta «segunda naturaleza (*als eine zweite Natur*)» (*Rechtsphilosophie*, § 151; Hegel, 1971, VII, 301).

236. *Der Geist des Christentums* (ed. cit., 327).

237. Esta fórmula, «*lebendige Gemeinschaft*», es usada por Karl Marx en su examen de religión: «der lebendigsten Gemeinschaft» (en Marx, 1956, I, EB, 600), y se encuentra en el fundamento radical de su paradigma comunitario. Véase mi ponencia presentada en el Seminario sobre Marx en el contexto del debate con Apel, el 12 de diciembre de 1992, en la Goethe-Universität de Frankfurt: «Relektüre Marx aus Lateinamerika», Bremen Universität, Bremen, 1993.

238. *Grundkonzept zum Geist des Christentums* (Hegel, 1971, I, 312).

239. Por mi parte escribía en 1969: «Kant mismo al escribir su *Crítica de la razón práctica* no tenía plena autoconciencia que era, al fin, un pensar el *ethos* burgués de un prusiano del siglo XVIII. ¿Pudo haber escrito, si hubiera tenido tal conciencia crítica, que «ni en el mundo, ni en general tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad (*ein guter Wille*)» (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, I, BA, I)? ¿Manifiesta esta posición la ética trágica de un Prometeo encadenado o de un Edipo enceguecido? ¿Aceptarían estos principios la ética de Itzacélel, el fundador del imperio azteca? ¿No es ese principio comprensible sólo dentro de la tradición cristiana occidental, y en especial del pietismo de Spener?» (Dussel, 1973b, 9).

240. El mismo Kant reconoce que «la cuestión de cómo una ley pueda por sí e inmediatamente ser fundamento de la determinación de la voluntad (lo cual es, sin embargo, lo esencial de toda moralidad) constituye un problema irresoluble (*unauflöslich*) para la razón humana, e idéntica al de saber cómo es posible una voluntad libre» (*Kritik der praktischen Vernunft*, A 128; en Kant, 1968, VI, 192). Para el problema de la «Anwendung», véase en *KpV* A 119 ss.; trad. cast., 186 ss., cuestión que trataremos en el próximo capítulo.

241. Considérese este tema hegeliano, al comentar y criticar a Fichte en *Diferencia del sistema filosófico de Fichte y Schelling* (1801): «Razón y libertad como ser-razonable (*Vernunftwesen*) no es más razón y libertad sino un ser único (*Einzeln*) [...] Si la comunidad de seres-razonables fuera esencialmente limitación de la verdadera libertad, ella sería en ella misma y por ella misma tiranía [...] En la relación viviente, no hay libertad sino en la medida que ella implica la posibilidad de subsumirse y entrar en relación con otros [...]» (*Frühe Schriften*, en Hegel, 1971, II, 82-83). Por el contrario, en «la comunidad bajo la dominación del entendimiento (*unter der Herrschaft des Verstandes*) [...]» (pp. 83-84), el momento «racional» o viviente es la superación de esa determinación limitante como dominación.

242. Taylor, 1975, IV: «History and Politics» (pp. 365 ss.), donde escribe: «El problema con el criterio de racionalidad de Kant es que, por alcanzar una autonomía radical, ha debido pagar el precio de vaciarlo de contenido» (p. 370). Veremos cómo una Ética de la Liberación subsume el «contenido» (universal desde nuestra definición) de las éticas materiales, desde una moral formal, procesual, crítica y por último de liberación de los oprimidos y/o excluidos. La crítica de Hegel es innovadora, pero no suficiente. Un clásico en la cuestión es la exposición de la crítica de Hegel a Kant en Benhabib, 1986; y un desarrollo de la cuestión desde la Ética del Discurso, en Habermas, 1991, 9 ss.; trad. cast., 97 ss.

243. Véase Dussel, 1995b.

244. *Rechtsphilosophie*, § 347 (Hegel, 1971, VII, 505-506).

245. Véase Schnädelbach, 1983, cap. 6.

246. Véase Brentano, 1969.

247. Como hemos ya indicado más arriba, nos tocó en suerte haber investigado en los Archivos Husserl de Lovaina, y pudimos consultar sus lecciones de ética desde los años 1890 a 1934 (Manuscritos A II 1, F I 11, 14, 16, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 28), tanto en la Universidad de Halle (1887-1901), Gotinga (1901-1916) y Friburgo (1916-1938). Una descripción de los mismos, en mi obra Dussel, 1973, I, 193-197.

248. Véanse sus trabajos más importantes, *Die Idee der sittlichen Handlung und Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis* (Hildebrand, 1969).

249. Véase Scheler, 1954.

250. Véase Hartmann, 1951.

251. Véanse Romero, 1952, y Hartman, 1959 y 1965.

252. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 65; Kant, 1968, VI, 60. Con Marx, por nuestra parte, no podremos nunca predicar el valor de la persona: la persona tiene dignidad, no valor.

253. Heidegger, 1961, I, 488. Volveremos sobre el tema en el § 4.3.6, a propósito de Nietzsche.

254. «Wert ist [...] Ermöglichung, *possibilitas*» (Heidegger, 1961, I, 639).

255. Es interesante aquí recordar lo que hemos indicado en el § 1.1, por cuanto el sistema límico y la base del cerebro, en el que residen los centros *evaluativos* neuro-biológicos y culturales, son (tal como lo indica Heidegger, siguiendo en esto a Nietzsche) «condiciones del dominio que la vida tiene sobre el *devenir*» del propio sujeto como participante de la comunidad, que denominaremos principio ético material universal.

256. Veremos en el capítulo 4 la posición de Nietzsche sobre los valores.

257. Para un tratamiento más extenso véase mi obra Dussel, 1973b, 126 ss.

258. Scheler, 1954, 68.

259. Aquí se advierte la ingenuidad metafísica de las axiologías. Los valores son categorizaciones jerarquizantes conceptualizadas según pautas culturales de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana. Ésta es universal, no aquellas.

260. Scheler, 1954, 68-69.

261. *Ibid.*, 74.

262. Véase Ricoeur, 1963.

263. En mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, 1973, I) intenté, exactamente, mostrar el sentido ético-ontológico de la analítica existencial de Heidegger. Opiné, además, que se trataba en el Heidegger de *Sein und Zeit* nada menos que de una relectura de la Ética

a Nicomaco de Aristóteles. Años después se ha sugerido esta misma interpretación de la obra heideggeriana (Volpi, 1992).

264. Hans Schelkshorn analiza este pasaje de la «comprensión del ser» como «deber-ser» en su interpretación de Heidegger (Schelkshorn, 1994, 388 ss.).

265. Véase en Sartre (1960, I y II) la misma temática reiteradamente. La cuestión la hemos tratado extensamente en Dussel, 1973, cap. 1: «El fundamento ontológico» (I, 33-95).

266. Véanse las obras de Zubiri, de 1963 a 1992.

267. Véase López Aranguren, 1968.

268. Zubiri, 1986, 525. Formalmente (el «hecho mental» y el «hecho neurológico») dichos momentos puede diferenciáselos, pero no materialmente, por su *contenido*: «Organismo y psique humanos son esencialmente distintos: lo psíquico humano es irreducible a lo orgánico [...] De ahí que las notas psíquicas de la estructura humana sean esencialmente irreducibles a las puramente orgánicas» (op. cit., 57-59). Como en el caso de Henry Bergson, lo psíquico es irreducible al cerebro: «En réalité, la conscience ne jaillit pas du cerveau; mais cerveau et conscience se correspondent parce qu'ils mesurent également, l'un par la complexité de sa structure et l'autre par l'intensité de son réveil» (Bergson, 1912, 285).

269. Zubiri, 1986, 54 ss.

270. Zubiri, 1981. Aquí quería usar las precisiones ya avanzadas en el § 1.1, por parte de Edelman, 1989 y 1992. Se trataría del inicio mismo de la «categorización intelectivo-conceptual» pero que, procesualmente, incluiría igualmente la simple conciencia, una cierta memoria, momentos lingüísticos y la propia auto-conciencia. En estas distinciones Zubiri procede un tanto globalmente, dada la época de sus importantes aportes (ya que nos habla de momentos «inespecíficos» o de «formalización», y no de funciones internas del cerebro tales como la categorización).

271. Zubiri, 1986, 23.

272. *Ibid.*, 23.

273. *Ibid.*, 29.

274. Claro que dicha «suspensión» es fruto de complejas conexiones neuronales entre los centros cerebrales que permiten los fenómenos ya indicados de la «conciencia» y «autoconciencia», y de la diferenciación entre el «sí-mismo (self)» y el «no-sí-mismo (non-self)». Exactamente, la «realidad» es la aprehensión radical y primera de la autolegalidad, anterioridad (*prior* a la aprehensión), «de suyo» de ese «no-sí-mismo» de lo aprehendido en el estímulo. Todo está, además, lingüísticamente codeterminado.

275. Zubiri, 1986, 391.

276. *Ibid.*, 384.

277. *Ibid.*, 71.

278. *Ibid.*, 112.

279. *Ibid.*, 406 ss.

280. *Ibid.*, 399.

281. Véanse al final (*Índice de temas* [407]) palabras-conceptos tales como «verdad», «vida», «realidad», «criterio de verdad», y otros relacionados con este tema. Considérense en especial los § 2.5 [148 ss.], sobre la diferencia entre verdad y validez, y los §§ 3.1-3.2 [167-178], en cuanto a la diferencia entre la pretensión de verdad, de validez y de inteligibilidad (o el «tener sentido» de una proposición). Allí se continuará la reflexión que ahora sólo sugerimos.

282. Véase mi trilogía (Dussel, 1985, 1988 y 1990).

283. Marx conoce la diferencia entre *material* (con «a»: *Inhalt*) y *materiell* (con «e») (véase *Tesis 10* en *Apendice I*). Por ejemplo, en el *Manuscrito del 44* escribe: «[...] de su riqueza y su miseria espiritual y *materiell* (*materiell*), todo el *material* (*Material*) para esta formación [...]» (Marx, 1956, t. 1, 542; trad. cast., 150-151). En el primer caso es «materia física»; en el segundo caso, «contenido». Nos interesa preferentemente la «materia» como «contenido» en ética (se trata de una ética de *contenidos*).

284. «Como acto puramente *formal* (*formeller*) porque abstracto, porque el ser humano mismo sólo tiene valor como ser abstracto pensante [...] En su *forma* abstracta, como dialéctica, este movimiento pasa así por la verdadera vida humana, pero como esta verdadera vida humana es [para Hegel] una abstracción, un extrañamiento de la vida humana, esa vida es considerada como proceso divino» (*ibid.*, 584; trad. cast., 202). Marx critica ahora al Hegel que ha hecho de su «eticidad (*Sittlichkeit*)» anti-kantiana un momento subsumido (*aufgehoben*) en el final del proceso formal del Pensar que se piensa a Sí-mismo absoluto: la materialidad (contenido) ha sido aniquilada en la pura formalidad absoluta del Pensar Absoluto.

285. *Ibid.*, 583; trad. cast., 200.

286. *Ibid.*, 584; trad. cast., 202.

287. *Ibid.*, 586; trad. cast., 204. Este «aburrimiento (*Langeweile*)» y nostalgia de contenido (*Sehnsucht nach einem Inhalt*)» podría ser la exacta definición de la Ética del Discurso contemporánea. No así la Ética de la Liberación, que corre el riesgo (especialmente en este § 1.5) de intentar argumentar para contribuir solidariamente para «llenar» las manos del pobre y explotado de algún «contenido» (algún «pan» para el comer de su estómago vacío: pero no el «vacío» del aburrimiento, sino el «vacío» producido por la injusticia del capitalismo tardío y central mundial). El hambriento tiene otra «nostalgia de contenido», es una inclinación, un apetito: quiere comer, y hemos de demostrar (más allá de la falacia naturalista interpretada sólo formalmente) que «tiene el derecho», es decir, en el «estar hambriento» (el ser humano) se funda un «debe comer» (deber-ser), aunque fácticamente por el capitalismo «no pueda» o no se le permite «comer».

288. Refiriéndose a la «naturaleza» de Hegel escribe: «La naturaleza como naturaleza [...] es nada [para Hegel], una nada que se confirma como nada, carece de sentido o tiene sólo el sentido de una exterioridad que ha sido subsumida» (*ibid.*, 587; trad. cast., 206). Hegel ha perdido el sentido de lo «real», y ha confundido la realidad de la naturaleza con la realidad de la autoconciencia del Saber Absoluto (donde todo lo «real» existente alcanza su plena «realidad» como sabida).

289. *Ibid.*, 577-578; trad. cast., 193-195. Véase la coincidencia con Lévinas (más adelante, en § 4.4).

290. Considérese el nivel 1 del esquema 1.3.

291. Para ambos el ser humano era un «Yo»: un *ego cogito* al que le era indiferente tener un cuerpo (Descartes), o un *Ich denke* que para determinar la validez universal y *a priori* del como moral no se necesitaban de las «inclinaciones», ni de exigencias corporales.

292. Es el nivel 1 del esquema 1.3.

293. Este «proceso continuo para no morir (*um nicht zu sterben*)» es fundamental. Como indica J. P. Sartre en la *Critique de la Raison Dialectique*, II (Sartre, 1960), desde la «imposibilidad de elegir morir» éticamente se enmarca el ámbito de las diversas alternativas del «poder vivir». La vida, su reproducción y desarrollo es el criterio fundamental de toda ética material. Marx lo deja ver con claridad en todo este *Manuscrito del 44*. Sería largo citar todos los textos sobre la cuestión.

294. *Ibid.*, 515-516; trad. cast., 110-111.

295. El animal ante un estímulo responde inmediatamente sin posibilidad de distanciar el estímulo de la respuesta.

296. Es el nivel 1 del esquema 1.3.

297. Marx indica perfectamente la diferencia entre el «estímulo animal» y el humano «captar la realidad» inteligentemente de lo que le hace frente.

298. *Ibid.*, 516; trad. cast., 111.

299. «No desarrolla una libre energía física y espiritual (*geistig*)» (*ibid.*, 514; trad. cast., 109). «En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del ser humano» (p. 516; trad. cast., 111).

300. *Ibid.*, 517; trad. cast., 112. ¿Estará pensando en la «belleza (*Schönheit*)» de Schiller? ¡Ciertamente!, pero de manera no sustitutiva (como Charles Taylor: la estética en lugar de la ética), sino subsuntiva (la estética en la ética de contenido). Se trata del nivel 4 del esquema 1.3.

301. El Marx definitivo diferenciará entre lo «social (*gesellschaftlich*)» y lo «comunitario (*gemeinschaftlich*)», pero no aquí todavía (Dussel, 1985, 87 ss.).

302. Nótese que la «vinculación con el Otro» (el «cara-a-cara» de Lévinas) es una necesidad material (de contenido) primera, real, ética, intersubjetiva (o más: es el origen mismo de la intersubjetividad).

303. Aquí «Material» con «a», es decir, como «contenido».

304. Aquí se está refiriendo anticipadamente al nivel de la pragmática, o al nivel de lo lingüístico en general, que también presupone siempre una «comunidad». La ética de contenido presupone una comunidad «de vida»; la pragmática una comunidad «de comunicación» (esta última es una dimensión relevante que se despliega desde su condición absoluta: la vida del sujeto hablante; un sujeto muerto no habla).

305. Aquí Marx, de manera muy precisa, muestra el sentido de la racionalidad teórica en general y cómo debe articularse a la racionalidad práctica. La «teoría» es una «abstracción» (lo que no significa que sea «irreal»; y en ello consiste su precisión y «eficacia» (acto de la razón instrumental); el todo concreto real «desde-donde» se abstrae es la comunidad de vida. Lo mismo acontece con la comunidad de comunicación.

306. *Ibid.*, 537-538; trad. cast., 145-146. La «conciencia» y la «razón» son momentos de la vida humana, y no viceversa.

307. Hess, 1845, 2.
 308. *Ibid.*, 3.
 309. Es toda la cuestión de la contradicción de dos principios éticos.
 310. *Ibid.*, 9. Para Hess, como el cristianismo promete una vida individual resucitada funda el egoísmo: «Lo que es Dios para la vida teórica, lo es el Dinero para la vida práctica del mundo invertido» (p. 10). Puede entenderse que este horizonte teórico es el de Marx: teológico-económico (Dussel, 1993b, 46 ss.).
 311. Redundancia que quiere significar una defensa contra todo naturalismo.
 312. Las acciones y estructuras sociales no-intencionales no niegan este enunciado, en cuanto son autorresponsables mediatemente y ante la conciencia crítica que puede describir la no-intencionalidad desde la culpabilidad de la praxis fetichista.
 313. «Materiales» con «a», entre cuyos niveles se encuentran las necesidades espirituales (estéticas, científicas, creativas...): «sean del estómago o la fantasía (*Phantasia*)» (*El capital*, I, cap. 1, inicio; Marx, 1975, en MEGA II, t. VI, 69A-1, 43).
 314. Hemos visto que para Marx la primera «necesidad material» (de contenido) es la necesidad del otro sujeto: la intersubjetividad o comunidad de vida como condición de las restantes necesidades. Esto será nuevamente expuesto, de manera mucho más radical, en la ética crítica de Lévinas (véase el § 4.4).
 315. Estas cuestiones pensamos desarrollarlas en los §§ 2.5 y 3.1-3.2.
 316. Estamos situados en el orden 1 del *esquema* 1.3. Este tema es determinante: el criterio de reproducción y desarrollo de la vida es «criterio de verdad»; de *verdad práctica* (en cuanto *vida humana*) y teórico (en cuanto nos «abrimos» a la *omnitudo realitatis* «desde-el-horizonte» que la vida circunscribe como sus mediaciones de reproducción-desarrollo; véase más adelante el § 3.2). De otra manera, un «interés» (en el sentido habermasiano: Habermas, 1968) ontológico y antropológico (hasta psicológico y psicoanalítico también) fundamental *desde y por la vida* nos motiva a *enfrentar* las cosas para usarlas (técnicamente), conocerlas (teóricamente, desde la vida cotidiana hasta las ciencias) y valorarlas (culturalmente) como «posibilidades» para la vida. La propia «comprensión del ser» y la *Sorge* (pre-ocupación ontológica) de Heidegger es una «apertura» que se implanta desde ese ámbito previo (Dussel, 1973, I, 42 ss., y nota 54, 162-163, donde mostramos que el horizonte del «ser» heideggeriano debe ser trascendido, y dicho ámbito pre o trans-ontológico es la «realidad»; de la misma manera el «sentido» debe ser trascendido como «verdad»; véase Dussel, 1977, 2.2.3 y 3.4.7; y en el § 3.2 de esta *Ética*). El «círculo» de la realidad que descubrimos en lo real no es «*toda* la realidad», sino «la realidad que nos interesa»; sólo algunos aspectos y en tanto quedan integrados en el fluido total de nuestra vida (como biografía, como historia de una cultura, de la humanidad en nuestra época, etc.).
 317. Se disuelve como «objetividad» u horizonte manejable por el ser humano. El ser humano actualiza la realidad de lo real como un *prius* a su captación; sin ser humano *nadie* captaría lo real como *realidad*, y se volatilizaría lo que Hinkelammert llama la «objetividad» de la realidad.
 318. Hinkelammert, 1995, 32. Es un «producto» en cuanto sólo el ser humano actualiza lo real como *realidad* (este remitir la realidad a lo real sólo se da como «producto» de un acto inteligente del ser humano) (nivel 1 del *esquema* 1.3). Pero es un «presupuesto», porque el ser humano capta lo real como siendo real *antes*, como un *prius* al haber sido captado. No «producimos» lo real (esto nos antecede); no «presuponemos» lo real como *realidad* (esto lo producimos). Hegel confunde la «realidad» del *saber* de lo real, con la «realidad» de lo real mismo. De la realidad-del-saber depende la actualización de lo real como *realidad*. Pero la *realidad* «de lo real» (que es captada como anterior al *saber*) no es la *realidad* «del *saber*» (que es la mediación necesaria para que lo real se actualice, además, como *verdad*).
 319. En nuestra obra (Dussel, 1977), era el ser humano viviente en el orden del «cosmos» como *omnitudo realitatis*.
 320. Que en nuestra obra (Dussel, 1977), denominábamos el orden del «mundo» en cuanto a la «comprensión del ser»: lo ontológico.
 321. Se sitúan en el nivel 3 del *esquema* 1.3.
 322. Weber, 1922, trad. cast. 20.
 323. El cerebro humano tiene particularmente desarrolladas ciertas partes del córtex especializadas exclusivamente en el recuerdo de «rostros» humano. El «rostro» del Otro (como lo expone Lévinas) juega un papel radical en la ética.
 324. Este «reconocimiento» del Otro como igual es un acto de la razón ético-originaria, material y presupuesto de la razón discursiva (ya que la argumentación, como veremos, supone ya siempre al otro argumentante reconocido como igual).
 325. Véase Honneth, 1992, 46.

326. Véanse más adelante los §§ 2.5.b y 3.5.c.

327. Que he denominado «razón práctico-material» (con respecto a la vida del sujeto) o «ético-origenaria» (con respecto a la autonomía del sujeto-Otro como otro igual). Veremos desde el capítulo 4 que la mera «reproducción» de la vida humana no es criterio suficiente para la ética, que exigirá, desde la existencia de la víctima como criterio, el «desarrollar» la vida. La «reproducción» es *conditio sine qua non*, pero no suficiente.

328. Hinkelammert, 1995, 11-12.

329. La racionalidad que hemos denominado práctico-material (nivel 1 del esquema 1.3) con la instrumental (nivel 3), a la que deberemos posteriormente articular la razón discursiva. Véase más adelante en los §§ 2.5.b y 3.5.b.

330. *Ibid.*, 15-16.

331. Véase más arriba [78].

332. Véase, entre otros, Jonas, 1982.

333. Véase más adelante en el § 6.2, donde trataremos la «cuestión del sujeto». No se trata de un sujeto moderno solipsista, conciente, en posición cognitiva, abstracta, etc.

334. Estos «enunciados normativos» (determinados por las obligaciones o exigencias éticas de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana) (nivel 1 del esquema 1.3), no son meros «juicios de valor» (los del formalismo instrumental de Weber o la meta-ética analítica) (nivel 3 del esquema 1.3) ni «enunciados normativos» sólo en cuanto válidos con pretensión de rectitud (como para Habermas, ya que aunque los distingue de los enunciados descriptivos, los articula sólo con el mundo cultural) o sólo captados materialmente desde la cultura establecida (como en el caso de Charles Taylor) (nivel 2). Estos juicios normativos pueden juzgar críticamente desde la vida humana *en general* (material y universalmente) los valores culturales particulares, que se enuncian como «juicios de valor» o «enunciados valorativos», e igualmente pueden juzgar a los fines particulares de cuyos medios se ocupan los «juicios de hechos» formales (p.e. los juicios científicos o de cálculo matemático, etc.). Por todo esto, podríamos denominarlos juicios o enunciados normativos éticos de realidad, porque desde la realidad de la vida del sujeto ético se juzga o se descubre la compatibilidad (o incompatibilidad) de los fines, valores y las «tradiciones» (de un Weber o Popper) con respecto a la vida humana concreta en juego.

335. ¿Qué es el asesinato del Otro sistémico (por la competencia económica, la venta de armas, el ignorar el sida en África o entre los pobres) sino el empleo de una conducta habitual cuya lógica termina por devorar a la humanidad como suicidio colectivo?

336. En latín, *ob*: lo que se tiene delante; *ligare*: unión, colección, religación. Es el modo como el sujeto queda «ligado» a lo que es su deber.

337. Aunque dejándole mucho mayor espacio de maniobra para las decisiones libres, valorativas, culturales, etc., en apariencia institucionalmente autorreguladas, efectivamente no-intencionales.

338. Explicitar lo de «éticamente» es redundancia, ya que si el que actúa es un ser humano como humano es un actuar éticamente. Pero en este caso la redundancia no sobra, ya que refuerza la intención del enunciado.

339. Aun 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) es ya un proyecto de «vida buena» postconvencional, que florece en una cultura histórica, en un momento dado, etc.

340. La pretensión de universalidad de cada cultura (desde la esquimal o bantú hasta la azteca náhuatl o moderna europea) indica la presencia del principio material universal en todas ellas, lo que se opone al etnocentrismo. Etnocentrismo o fundamentalismo cultural es el intento de imponer a otras culturas la universalidad 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 racional 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 producción, reproducción y desarrollo de la vida de todo sujeto cultural, que alienta a cada cultura y a todas, y que permite materialmente descubrir articulaciones reales al comenzar a dialogar sobre el *cómo cada cultura produce, 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. Todo esto lo hizo fracasar el *eurocentrismo de la Modernidad* ante las culturas periféricas desde finales del siglo xv hasta el presente (Dussel, 1993).

341. «El sujeto tiene un horizonte objetivo [el ámbito 1 del *esquema I.3*], que es de vida o muerte. Lo tiene objetivamente como sujeto. Además es sujeto, por tenerlo. Este horizonte permite estar libre de los condicionantes que son la tradición y el mundo de la vida. Sin este espacio de libertad, que trasciende todas las tradiciones y todos los mundos de vida, no habría siquiera tradiciones. Tradiciones hay, porque podemos trascenderlas. Lo que no podemos trascender no constituye tradición. El latido del corazón se repite por todas las generaciones. Al no poder trascenderlo no constituye tradición» (Hinkelammert, 1995, 34).

342. Espero dedicar un trabajo futuro al problema de la *fundamentación de los principios*, donde trataremos esta cuestión de la «fundamentación». Mi posición no es «fundamentalista», sino que intenta más bien argumentar desde una actitud «multifundamental»: «Este tipo de antifundamentalismo tal vez en realidad debería llamarse mejor *multifundamentalismo* pues, más que defender que *no hay fundamentos*, lo que se propone es que hay muchos fundamentos y de varias clases y todo ello como formando parte de una lista abierta» (Pereda, 1994, 306).

343. Dussel, 1996. Cada alternativa tiene «verdad práctica» en la medida en que se «refiere» a la vida tal como la hemos descrito.

344. Texto del 10 de enero de 1917 (cita de Hinkelammert, 1995, 8). Y, en efecto, lo que se discute no es que el suicidio sea malo, sino que sobre él no puede fundamentarse un orden ético. ¿Cómo podría fundarse un orden sobre la muerte? ¿Cómo podrían ser los sujetos de tal orden «muertos»? El suicidio es el límite desde el cual toda ética es imposible; es su radical negación. Por su parte, el principio de la vida humana no es intrínsecamente ético, sino que es el fundamento de toda eticidad posible. *Negar* la vida es lo malo; *afirmar* la vida es lo bueno. Pero la vida como tal no es buena ni mala. La vida está más allá del bien y del mal; lo mismo el suicidio en cuanto tal. Porque el que se suicida no comete un acto malo, comete el acto por el que deja simplemente de existir: ¿cómo podría ser malo para él si simplemente ya no es? El suicidio, sin ser malo, es el fundamento de todo mal: todo mal tiene algún aspecto de suicidio, en cuanto todo acto malo, si se desarrolla plenamente, llevaría por último al suicidio. Lo mismo el «principio de muerte» de Freud (véase más adelante el § 4.3.c [252 ss.]).

345. Véase Henrich, 1976.

346. Véase Blumenberg, 1976.

347. Para nosotros no es sólo la «reproducción de la vida social», sino ella y muchas otras dimensiones de la «vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad...».

348. Habermas, 1981, I, 526; trad. cast., 500.

Capítulo 2

LA MORALIDAD FORMAL. LA VALIDEZ INTERSUBJETIVA

[114] Ésta es una ética de la vida. La vida humana en su dimensión racional sabe que su vida, como comunidad de vivientes, queda asegurada con el concurso de todos. La comunicación lingüística es una dimensión esencial de la vida humana, y la argumentación racional, una nueva «astucia» de la vida. En este sentido la moral moderna ha aportado un nuevo tratado conocido sólo parcialmente con anterioridad: los procedimientos de la moral formal para obtener validez intersubjetiva o las condiciones para tener seriamente una pretensión de validez o de universalidad. Si el aspecto de contenido (o material) de la ética, que queda delimitado por el *criterio de la verdad* práctica (universalidad intensiva), funda el principio material de la ética, el aspecto formal de la moral, en relación al *criterio de validez*, funda el principio procedimental de universalidad (extensivo o intersubjetivo) del consenso moral. Nuestra tesis agrega, además, como se verá en el *capítulo 3*, que la verdad práctica del contenido de la acción debe articularse adecuadamente con la validez intersubjetiva constituyendo, desde la «factibilidad» concreta, una unidad compleja en la que cada aspecto determina al otro de manera diversa y constituye lo que puede denominarse la norma, la acción, la praxis, las estructuras del sujeto éticamente «bueno». El «bien» (*das Gute*) tiene así, al menos, un componente «material» y otro «formal». El aspecto «formal», del que tratamos en este capítulo, consiste en la cuestión clásica de la aplicación, de la mediación o de la «subsunción» del momento «material».

[115] Como hemos dicho, en la filosofía ética pre-moderna hubo siempre una cierta consideración, aunque reducida, del procedimiento formal para obtener validez, pero fue por lo general tratado privada o monológicamente. Aristóteles analizó la cuestión en el libro sobre la *frónesis* de la *Ética a Nicómaco*¹. En primer lugar, para el Estagirita no son idénticas la razón teórica y la práctica:

Sócrates pensaba que los hábitos eran sólo razón (*lógous*), teniéndolos todos como conocimiento científico (*epistémas*), mientras que nosotros pensamos que todos ellos son *según la razón* (*metà lógou*)².

De esta manera Aristóteles critica el caer en el reduccionismo de identificar la racionalidad en general con el tipo de razón científica y propone además un tipo específico de racionalidad práctica. En efecto, la norma concreta que permite efectuar la acción (que Kant llamará «máxima») Aristóteles la denomina: *hypólepsis*³. A esta norma se llega como «conclusión» de un «silogismo práctico»⁴ que parte del principio material. Se trata entonces de «aplicar» dicho principio (la «vida buena» en general para Aristóteles, sea la que fuere por su contenido) al caso concreto empírico:

Mas el mejor bien no se le manifiesta bueno sino al bueno (*agathô*), pues la maldad trastorna el juicio y hace incurrir en error en lo tocante a los principios de la acción. Claro está, por ende, que es cosa imposible ser uno prudente (*frónimon*) sin ser bueno⁵.

Por una parte, es comprensible que, para nuestro filósofo, el acto formal de aplicar el principio, y por el que la decisión de la norma concreta (*hypólepsis* o máxima) cobra «validez» —en tanto conclusión de un argumento racional— sea ejercido de manera monológica (he aquí su limitación), pero en una unidad compleja (he aquí su importancia actual), ya que subsume el aspecto material (el principio de la verdad práctica, las virtudes y las tendencias o emociones) en el proceso formal (el juicio, el silogismo práctico) para obrar el bien. Lo elegido es racionalmente argumentado (*según la razón*) moralmente⁶ y tiene al mismo tiempo un contenido éticamente fundamentado⁷.

La actualidad de Aristóteles consiste exactamente en esa unidad o articulación de lo material y formal aunque tenga, es evidente, limitaciones pre-modernas; pero, por ello mismo, no ha caído todavía en algunas de las limitaciones propias de la modernidad dualista que debemos superar. Es un convencionalista universalista, filosófico ontológico.

En efecto, materialmente Aristóteles integra la afectividad (hoy diríamos los logros del psicoanálisis) con la racionalidad práctica en el acto formal-material de «elección (*proaíresis*)»⁸, que es definido así: «La elección es un acto de la razón apetitiva (*orektikòs noûs*) o del apetito racional (*órexis dianoetiké*)»⁹.

Se trata del orden de la «verdad (*alétheia*) acordada con la recta afectividad (*oréxei tê orthê*)»¹⁰, de la «verdad práctica según la razón (*alethê metà lógou praktikén*)»¹¹, que constituye «la praxis buena como plenamente realizada (*hé eupraxía télos*)»¹². El momento material (de la racionalidad y la verdad prácticas, la afectividad y los contenidos ontológicos éticos) está indisolublemente unido con el momento formal (de la validez moral de la máxima elegida), pero, es evidente, sólo alcanza una validez precrítica y privada (prepragmática, diríamos hoy). Mucho le faltaba a Aristóteles, pero mucho puede enseñarnos hoy dados los diversos reduccionismos materiales o formales que prácticamente invalidan la mayoría de las propuestas filosóficas en ética o moral contemporáneas, europeas o norteamericanas.

[116] De la misma manera Tomás de Aquino se refirió al tema en el tratado sobre la *prudentia*, aportando el concepto de la libertad, desconocida por los griegos. Como para los griegos, «el fin último [ontológico-material] no puede caer bajo ninguna elección»¹³, que fija lo que es imposible y posible, ya que «lo que obramos es sólo lo posible (*possibile*) para nosotros»¹⁴, que se sitúa entre «lo imposible (*impossibile*)» y lo «ilusorio (*velleitas*)»¹⁵ (que es pretender obrar lo imposible¹⁶). Lo posible se elige procedimental o formalmente de manera monológica, pero teniendo en cuenta la condición ontológico-material: «Por la conciencia [ética] se aplica la comprensión de los principios [...] al acto particular que se examina»¹⁷. Es decir, por la «conciencia» (en donde se encontraba en la época toda la cuestión de la moral formal o de la argumentación para alcanzar la validez de una norma, sea individual o política —pero esta última por una «prudencia política» que la ejercía nuevamente de manera solipsista sólo el príncipe—) se subsume dialécticamente la máxima particular en el horizonte de la eticidad con pretensión de universalidad¹⁸. Pero la originalidad de este momento histórico del pensar filosófico consiste, formal o moralmente, en que por la «libertad» el momento de la elección de la máxima cuenta con mayor autonomía, independencia, «separación» o distancia. Si el fin se impone «absolutamente (*absolute*)»¹⁹, las «posibilidades» en cambio deben ser argumentativamente compulsadas racionalmente²⁰. Lo elegido (la máxima) es materialmente (en referencia a la felicidad, afectividad o «buena vida») un «juicio querido (*intellectus appetitivus*)», formalmente (en referencia a una validez prudente solipsista) es un «querer juzgado (*appetitus intellectivus*)»²¹.

Antes de la Modernidad la cuestión de la verdad (*verum*) incluía indistintamente la referencia al contenido (la referencia a la realidad, el contenido o la materialidad de la ética) y la posible aceptabilidad de la comunidad de los argumentantes (la validez, la formalidad de la moral)²². En esta diferencia debemos ahora internarnos.

§ 2.1. LA MORAL TRASCENDENTAL DE IMMANUEL KANT

[117] Entramos aquí en el camino de la moral moderna propiamente dicha, aquella que efectuará por diversas tradiciones el proceso de simplificación en el *management* del sistema-mundo del que ya hemos hablado en el § 0.6. Descartes escribió poco de moral²³, que no supera una «moral provisoria». Malebranche en su *Traité de Morale* nos recuerda la tradición estoico-agustiniana, donde el amor es todavía la virtud vertebral²⁴. De la misma manera en la ética de Spinoza «el amor intelectual del alma a Dios (que es la perfección humana) es el mismo amor de Dios, con el que Dios se ama a sí mismo»²⁵ que coincide con el *conatus esse conservandi*. Wolff sostiene, entrando ya ambiguamente en toda la cuestión de la validez, que «la perfección de la vida moral consiste en el consenso de las acciones libres de todos entre sí y con las

cosas naturales»²⁶. Por su parte Leibniz, dentro de su racionalismo metafísico, no abandonó todavía la felicidad como referencia ética²⁷, pero, sobre todo, propuso una sociedad de los espíritus con Dios²⁸, que tendrá larga herencia (en Kant, Hegel, Marx o Apel).

Koenigsberg era una ciudad de la Hansa, mercantil e integrada en el sistema báltico y del Mar del Norte desde la Edad Media. Además el pietismo se había hecho presente fuertemente y, aunque exigía la realización terrestre por la praxis del Reino de Dios, estaba marcado por un cierto ascetismo calvinista. La moral kantiana será la que mejor se articula a esa doble experiencia: ¿Qué mejor que una moral que negando las inclinaciones se apoya en la virtud y el cumplimiento del puro deber, y que deja para Dios, después de la muerte, el pago en felicidad de lo merecido —pero no gozado— por la virtud ejercida en esta vida? No es una simple ironía; es una convicción después de una atenta lectura de Kant²⁹.

El joven Kant racionalista (1746-1759) wolffiano y leibniziano³⁰ no indica originalidad relevante (si no en vista del Kant posterior). Cuando en 1759 nombra en carta a Hamann a Hume (a quien quizá leyó desde 1756) comienza la etapa, no propiamente empirista, sino la del intento de integrar la ética empirista a su propio discurso filosófico, intento que terminará por negar el nivel material o del «sentimiento moral» en favor de los «primeros principios del juicio» que son conocidos sólo por «el entendimiento puro (*intellectum purum, reinen Verstand*)»³¹. La etapa transitoria se sitúa entonces hasta 1770, cuando de manera definitiva propone las hipótesis de una moral formal moderna, escindiéndola de la ética material del «bien». Esta ética material, por su parte, con el Adam Smith que visitaba Francia en esos años (en 1764 exactamente), dará origen a lo más material del horizonte práctico: la filosofía de la economía y la ciencia económico-política. A doscientos veintisiete años de aquella escisión intentaremos reflexionar sobre la necesidad de restablecer la unidad o la articulación de ambos niveles: la ética y la economía. Las dos son *necesarias* (pero no *suficientes*) para una Ética de la Liberación.

[118] En efecto, los empiristas y Rousseau permitieron a Kant despertarse del vacío sueño racionalista. Pero nunca pudo integrar el aspecto material emotivo de la ética, porque los mismos empiristas habían definido reductivamente a los «sentimientos morales» —como hemos visto en el § 1.2—. Kant nunca tuvo a mano una noción que articulara el momento racional con los sentimientos humanos³², con el nivel ontológico e histórico-cultural, y con la *vida de cada sujeto humano* en general. Presupone una concepción dualista, de negación del cuerpo, de la irracionalidad (y por ello exclusivamente como egoísmo) de los sentimientos, que no pudo integrarlos en el horizonte racionalista de la «vida perfecta»³³. Por ello abrirá como única salida posible el ámbito trascendental moral formal que tendrá dificultad para reintegrar todo el momento material en la determinación *a priori* de la moralidad del acto humano. En 1762 todavía nos recuerda la tradición racionalista

cuando, como en el medioevo, afirma lo perfecto como el *bonum*, aunque abstracta o formalmente, no por su «contenido (*Inhalt*) material (*material*)»:

La regla: *Obra lo más perfectamente (Vollkommenste)*³⁴ que puedas, es el fundamento formal (*formale Grund*) primario de toda obligación de actuar³⁵.

Lo «formal» en moral es la obligación³⁶ de realizar un acto perfecto, sea cual fuere su contenido. Kant modifica el sentido de la «obligación (*Verbindlichkeit*)» wolffiano y con ello comienza a bosquejar la diferencia entre lo hipotético y lo categórico³⁷. Pero, de inmediato, nos manifiesta que está problematizando el cómo integrar lo «material» a la vacía formulación racionalista:

Así como nada se deriva de los *principios formales (formalen)* primarios de nuestros juicios de verdad a menos que se den los *fundamentos materiales (materiale)* primarios, así también ninguna obligación específica [concreta] se deriva [...] a menos que se les integren *principios materiales (materiale)* no demostrables del conocimiento práctico³⁸.

Kant sitúa aquí exactamente la posible unidad entre lo formal y material, y por ello comienza a plantearse así la cuestión de la aplicación en lo material concreto del principio «formal» abstracto. Aquí «formal» tiene todavía un sentido racionalista de coordinación, de vacío, de lo abstracto, de lo universal. Sigue mostrando su preocupación de cómo integrar lo «material» empirista cuando escribe:

Sólo en nuestros días empezamos a darnos cuenta de que la capacidad de aprehender *lo verdadero es conocimiento*, mientras que la de percibir *lo bueno (Gute) es sentimiento (Gefühl)*³⁹.

Esta opinión será corroborada en 1765:

La distinción entre el bien y el mal (*des Guten und Bösen*) en las acciones y el juicio sobre la rectitud moral pueden ser fácil y correctamente reconocidos por el corazón humano, a través del llamado *sentimiento (Sentiment)* [...] Los ensayos de Shaftesbury, Hutcheson y Hume, aunque incompletos y deficientes, han sido los que más lejos han llegado en la búsqueda de los primeros principios [materiales] de toda ética⁴⁰.

[119] Lo que nos importa ahora en esta relectura de Kant es que tuvo explícita conciencia de la necesidad de la articulación formal-material, pero dicha sospecha será descartada, y esto porque ya en esta época lo «material» ha quedado definido de manera ambigua, en referencia casi exclusiva a los sentimientos como inclinaciones irracionales. Es justamente aquí donde la Ética de la Liberación se separa de Kant y reconstruye universal y racionalmente el nivel material. De allí

se seguirá para Kant posteriormente que el nivel empírico práctico material sólo tratará de lo caprichoso, de lo corporal irrelevante para la moral, de lo particular nunca universal, que no puede ser criterio para determinar *a priori* lo bueno o lo malo. En 1770 ya se bosqueja el nivel «trascendental», como una manera de superar el dilema errado entre racionalismo y empirismo:

La filosofía moral, en tanto que trata los primeros principios del juicio, es sólo pensada por el entendimiento puro y forma parte de la filosofía pura. Epicuro, que redujo los criterios al sentimiento del placer (*Gefühl der Lust*) y del dolor, así como los modernos que lo han seguido, como por ejemplo Shaftesbury y sus partidarios, son *justamente* criticados⁴¹.

Kant define claramente que la «materia [*materia, Stoff*] [(en sentido trascendental)], es decir, las partes, es lo que aquí hemos considerado como substancia»⁴². Mientras que «la forma consiste en la coordinación de las substancias»⁴³.

Lo empírico, lo corporal, los sentimientos morales son lo material. Lo puro, lo metódico, el procedimiento creador es lo formal *a priori*⁴⁴. Así, poco a poco, llegamos a la *Fundamentación* de 1785:

Todo conocimiento racional (*Vernunftkenntnis*) o es material (*material*)⁴⁵ y considera algún objeto, o es formal (*formal*) y se ocupa tan sólo de la forma del entendimiento y de la razón misma⁴⁶.

Por último, leemos en la *Crítica de la razón práctica* de 1788 que, de manera definitiva, Kant descarta todo posible principio material de validez moral:

Todas las inclinaciones (*Neigungen*) conjuntamente (que sin duda pueden reunirse también en un sistema aceptable y cuya satisfacción se denomina entonces la felicidad propia) constituyen el *egoísmo* (*Solipsismus*)⁴⁷.

[120] La cuestión entonces se encuentra en cómo desarrollar, y Kant lo hará de una manera nueva —y de donde la Ética de la Liberación tiene mucho que aprender—, todo el campo de la validez universal formal. Kant pretende efectuar ese desarrollo a partir exclusivamente de un *solo y único* principio⁴⁸. Además, que toda la moral se inicia por una fundamentación de este principio. Esta opción (necesaria después de negar el sentido moral a lo material, *material* con «a», como «contenido») exige comenzar el discurso a partir del principio práctico imponiendo así al formalismo posterior, hasta nuestros días, su arquitectónica invertida⁴⁹:

Por el contrario, como la razón práctica no tiene que ver con objetos para conocerlos sino con la posibilidad de hacerlos reales⁵⁰ [... por ello] *debe comenzar* con la posibilidad de principios prácticos *a priori*. Sólo desde ellos podría avanzar a conceptos de los objetos de una razón práctica [...] y sólo

entonces cerrarse esa parte con el último capítulo: el de las relaciones de la razón práctica pura con la sensibilidad [...], el del sentimiento moral⁵¹.

En efecto, todo parte entonces del principio práctico formal donde se va delineando la procedimentalidad universal de la validez moral del acto a realizar:

Todas las máximas tienen efectivamente [...] una *forma*, que consiste en la universalidad (*Allgemeinheit*) y en este sentido se expresa la fórmula del imperativo moral diciendo que las máximas tienen que ser elegidas *de tal manera como si (als ob)* debieran valer (*gelten*) de leyes universales naturales⁵².

Kant precisa entonces su campo de reflexión moral. Se trata del concepto de «validez (*Gültigkeit*)» y no el de «bien (*das Gute*)» (aunque también se ocupa de él, en sentido derivado y débil), para designar lo que la moral se propone. El «como si (*als ob*)» indica «de tal manera», «de tal modo», es decir, el *procedimiento* que necesariamente debe cumplirse para que la máxima llegue a «valer (*gelten*)». Y así llegamos al imperativo categórico:

[a] Obra [b] [tú] [c] de tal manera que [d] la máxima de tu voluntad [e] pueda valer siempre y al mismo tiempo [f] como principio de una legislación universal⁵³.

[121] A los fines de nuestra relectura deseamos resaltar algunos aspectos. En cuanto se «impone como un juicio sintético *a priori*»⁵⁴, debemos considerar: *a)* El *objeto* (*Gegenstand*); lo que se sintetiza o la acción a realizarse en el futuro. *b)* El *sujeto*; el que sintetiza (el «yo enlazo [*verknüpfte*]⁵⁵) y refiere lo sintetizado a la apercepción trascendental solipsista (conciencia potencialmente autoconciente). *c)* El *procedimiento* (de tal manera [*so*]) en el que consiste por último el mandato —y que será ciertamente desarrollado por la Ética del Discurso—; el *cómo* debe presuponerse que ha de obrarse. *d)* La *materia* o contenido empírico del acto, que debe «conocerse» en cuanto ética (dentro de una eticidad concreta)⁵⁶. *e)* La *syn-thesis*. Es la actividad subsuntiva propiamente racional: la validez («que pueda valer [*gelten*] siempre»); es decir, el momento en que habiendo *probado* procedimentalmente que la máxima es generalizable, y por ello es «válida» en todos los casos y sin contradicción en su horizonte propio (problemas de evaluación *material*), alcanza la aceptabilidad potencial de toda la humanidad (en último término): universalidad (pero captando al mismo tiempo *todos* lo que es materialmente «bueno» para cada uno de ellos). Es la puesta de la máxima como parte (materia como substancia) coordinada en la totalidad universal (dentro del orden). *f)* La *forma* del acto. Sólo en este caso la máxima es ley universal (ha sido subsumida en la universalidad formal, no importando ya su contenido, porque sólo interesa ahora en cuanto a su validez como tal). Lo válido

es aceptable en cuanto universal, en referencia a la intersubjetividad, y no importa ya como contenido⁵⁷. El momento esencial es el indicado con *c*) y *e*), es decir, el aspecto «procedimental» de la «aplicación» (*applicatio* de los clásicos, la *Anwendung*), para lo cual Kant formula un nuevo imperativo procedimental siempre solipsista⁵⁸.

De hecho tiene que presuponer la ética material como un *escenario hipotético*⁵⁹ (si [*ob*]..., en el caso de que [*wenn*]...), de lo contrario le es imposible la «aplicación» del principio:

Cada cual juzga por esta regla las acciones si son éticamente buenas o males (*sittlich gut oder böse*)⁶⁰ [...] Si la máxima de la acción no es tal que resista la prueba (*die Probe*) de la forma de una ley natural, es moralmente imposible⁶¹.

Lo que ha acontecido, en realidad, es que el «hipotético escenario» es de hecho la reconstrucción en detalle del ámbito material o de contenido de la ética, sin la cual no es posible la moral formal. La tal «prueba» no es formal, es absolutamente *material*⁶².

§ 2.2. EL FORMALISMO NEOCONTRACTUALISTA DE JOHN RAWLS

[122] En los años cincuenta la filosofía norteamericana había llegado a una posición parecida a la de Kant en 1770. Así como a Kant se le planteó el dilema entre el pensamiento formal racionalista y el empirismo, en estos años se planteaba la oposición entre el intuicionismo (sostenido también por algunos representantes de la filosofía analítica) y el utilitarismo. Ante este doble frente, John Rawls opta no por una filosofía trascendental como lo hará Apel, sino por una filosofía moral política *formal* procedimental que parte de un modelo hipotético, que supone prácticamente la experiencia histórica de la tradición liberal progresista norteamericana.

En efecto, desde la primera etapa de sus más antiguos artículos programáticos⁶³, Rawls muestra su estrategia argumentativa, que será en sustancia la misma hasta el presente. Como tiene cortado el camino hacia lo material (por el utilitarismo) y hacia la afirmación *a priori* de principios (por el intuicionismo), descubre en la «teoría de los juegos» (el «juego de regateo») un modelo hipotético semejante al kantiano: los participantes del juego, en un renovado modelo contractualista como el de Locke o Rousseau, podrían en una situación ideal (de juego) tomar decisiones sin determinación *material* alguna que pudiera desviar sus juicios, constituyendo así un teorema formal de la teoría de la elección racional. Lo que nos importa en nuestra lectura es considerar atentamente que el haber negado el aspecto material de la ética como punto de partida (el problema inevitable de los formalismos) le exige construir escenas hipotéticas irresolubles, que deberán corregirse siempre para intentar recuperar paso a paso, pero nunca adecua-

mente, la materialidad negada en el origen. En principio todos los participantes del juego son racionalmente egoístas (tienen necesidades aproximadamente iguales, igual capacidad para garantizar no ser dominados por los otros, y no son envidiosos⁶⁴) y se comprometen a hacer propuestas hasta llegar a un acuerdo unánime acerca de los principios fundamentales sustantivos (o materiales)⁶⁵ de una sociedad idealmente justa. La «justicia como imparcialidad (*justice as fairness*)» es la actitud fundamental subjetiva por la que los participantes se obligan de antemano sería y honestamente (se comprometen a «jugar limpio»: *fair*), habiendo aceptado los beneficios, a cumplir los deberes que se asignen en las diversas prácticas. En efecto, es central el concepto de «prácticas (*practices*)» —que después serán las «instituciones»—, que son formas de actividad estructuradas por normas que definen oficios, funciones, movimientos, etc. La «justicia como imparcialidad» se juega en todos los niveles, pero especialmente dentro de las «prácticas» (instituciones).

[123] En 1967, en su segunda etapa, Rawls recurre al artificio de un «velo de la ignorancia», y cambia el principio simple de preferibilidad de Pareto por el «principio de la diferencia», como fundamentales reformas a su primera propuesta⁶⁶. El «velo de la ignorancia» es un recurso analítico, hipotético, de imposible factibilidad. ¿Qué es necesario olvidar?: la «posición de los participantes en la sociedad». ¿Pero también la lengua?, no parece, porque entonces nadie podría hacer propuestas en el «juego de regateo». Si cada uno viene al «juego» con su lengua, el obrero tendrá un lenguaje propio de la clase obrera, de los barrios populares; el aristócrata, una lengua culta. ¿Habrá que olvidar entonces todos los matices diferenciales de los diversos niveles culturales de la lengua? ¿Cuáles y quién ha estipulado las reglas para tal olvido? En fin, el supuesto «juego» es imposible de ser aplicado empíricamente; es una escenificación meramente hipotética, y además tautológica⁶⁷.

[124] En su tercera etapa, Rawls publica *Teoría de la Justicia*⁶⁸, donde organiza toda su argumentación sobre la «posición originaria (*original position*)»⁶⁹:

La intención de la posición original es establecer un *procedimiento* imparcial según el cual cualesquiera que sean los principios convenidos, éstos serán justos. El objetivo es utilizar la noción de la justicia puramente *procedimental* como base de la teoría⁷⁰.

Este propósito es de imposible cumplimiento. Una posición puramente formal no puede nunca decidir principios materiales, por definición, a no ser que dicha materialidad entrara en el proceso subrepticamente, sin ser notada. Y esto es lo que acontece. En efecto, los dos principios que se deciden, o al menos el segundo, tienen determinaciones *materiales* claras, materialidad que, como dice la canción popular: «¡Me olvidé de olvidarte!». Lo que se «olvidaron de olvidar» era que los participantes son liberales norteamericanos que parten de los su-

puestos del sistema capitalista⁷¹. La arrogancia universalista de Rawls es impactante: cree universal (válido para la humanidad, para una comunidad bantú africana, una tribu en la India o un país periférico latinoamericano o asiático) lo válido en Estados Unidos, al menos en su versión de 1971. Como extranjero a esa comunidad filosófica no puede de uno menos que asombrarse de tamaña simplificación.

Rawls analiza tres niveles:

Podemos distinguir entre una regla única (o grupo de reglas), una institución (o una parte de ella), y la estructura básica del sistema social como un todo⁷².

El «principio de imparcialidad»⁷³, que es el que le interesa por último a Rawls, se sitúa en tres niveles, pero preferencialmente en el segundo, que consiste en la «justicia formal» o «de imparcialidad (*fairness*)», que no es sino la «adhesión a principios» (primer nivel), y honesta fidelidad u «obediencia al sistema» (tercer nivel) en las instituciones⁷⁴. Por lo tanto, los principios o reglas son las originantes, tanto de la «estructura básica» de la sociedad como de las instituciones, con las que tiene que ver también la «justicia como imparcialidad». En primer lugar, veamos cómo se formulan los dos principios:

La primera enunciación de los dos principios es la siguiente:

Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser transformadas de modo tal que a la vez que: *a*) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, *b*) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos⁷⁵.

[125] El tema ha sido muy estudiado⁷⁶. A los fines de la lectura que estamos efectuando en esta *Ética de la Liberación* deseamos proponer una reflexión distinta. En efecto, el primer principio podría resumir la posición «liberal» de Rawls; se trata de los derechos a las libertades; es entonces formal, o condición de posibilidad de todos los demás; tiene absoluta prioridad sobre el segundo principio⁷⁷; es el horizonte de la «igualdad democrática (*Democratic equality*)»⁷⁸. El que nos interesa para nuestra lectura principalmente es el segundo principio. Dicho principio es propiamente material, del nivel «social y económico». Aquí debemos proponer una primera consideración. Si en el primer principio se habla de «igualdad», en el segundo se admiten *a priori* (ya que sería fruto de la «posición originaria») «desigualdades (*inequalities*)». El lector desprevenido se pregunta: ¿Por qué se admiten «igualdades» políticas o formales y se proponen al mismo tiempo «desigualdades» sociales y económicas (*economic*)? ¿No habría que formular,

al menos en principio, una igualdad social y económica como punto de partida? Nunca se dan razones para indicar el por qué de esta *contradicción fundamental* en todo el argumento de Rawls —en general, los críticos de Rawls no tocan tampoco esta cuestión (lo que indica que admiten dichas desigualdades *a priori*)—. Pero es más grave la cuestión ya que se dan argumentos para probar que dichas desigualdades son «naturales». Véase por ejemplo este texto: «La distribución del ingreso y de las riquezas *no necesita ser igual*, tiene no obstante que ser ventajosa para todos»⁷⁹. ¿Por qué «no necesita ser igual»? Nunca responde la pregunta frontalmente, aunque sí lo hace oblicuamente⁸⁰. De hecho, indica su posición indirectamente, por ejemplo cuando explica:

Los menos favorecidos [...] son] las personas cuyo *origen familiar y de clase* es más desventajoso que el de otros, a quienes sus dotes naturales les permiten vivir menos bien, y aquellos a quienes en el curso de su vida *la suerte y la fortuna* les resultaron adversas [...] Parece *imposible* evitar una cierta arbitrariedad al identificar efectivamente al grupo menos favorecido [...]»⁸¹.

Rawls tiene una ceguera especial en comprender que *a)* un aspecto es la «suerte» de nacer en una familia más o menos afortunada (esto es pura casualidad), pero *b)* otro, que haya *estructuras históricas* (no naturales) y sociales en las que nos toca nacer, perfectamente analizables, determinables por las ciencias sociales *críticas*⁸²:

El principio de diferencia afirma que las desigualdades inmerecidas requieren compensación; y dado que las desigualdades de nacimiento y de dotes naturales son inmerecidas, habrán de ser compensadas de algún modo⁸³.

[126] Como puede observarse, se reconoce que dichas desigualdades son inmerecidas. ¿Por qué no llega a explicitar Rawls que son *injustas*? Porque este juicio echaría por tierra algo que «no olvidó el velo de la ignorancia»: que los participantes más afortunados eran materialmente ricos liberales norteamericanos, mientras que los más pobres no debían tener ninguna «envidia» contra los liberales. Opino, por mi parte, que si son desigualdades inmerecidas (tener una desventaja inmerecida es ser *víctima*), y por ello para Rawls exigen compensación, son injustas aun para él mismo (o no juzgaría que necesitan compensación alguna). Sin dar más razones escribe:

Nadie merece una mayor capacidad natural⁸⁴ ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad⁸⁵. Sin embargo, de esto no se sigue⁸⁶ que haya que eliminar esta distinción [...] *La distribución natural no es ni justa ni injusta*, como tampoco es injusto que las personas nazcan en una determinada posición social. Éstos son *hechos meramente naturales*⁸⁷.

Esta falacia pareciera asemejarse a la pretensión de Aristóteles de demostrar que los esclavos «son esclavos por naturaleza (*physéi doulos*)»⁸⁸, contra la explícita opinión de los sofistas. Si Aristóteles era por

«contenido» (eticidad o materialmente) un esclavista (sin conciencia crítica), lo mismo puede decirse de Rawls con respecto a su liberalismo capitalista norteamericano, lo que un latinoamericano, desde el capitalismo dependiente, periférico y dominado, no puede dejar de descubrir como la «falacia del formalismo»: carecer de criterios y principios críticos con respecto a un nivel de contenido (material) que se presupone, y al que *se recurre de hecho*, pero sin conciencia. Su pureza formal es radicalmente deformada por numerosos *a priori* materiales no pensados. El «talón de Aquiles» del formalismo de Kant consistía en una reductiva comprensión de las inclinaciones o la afectividad, de la corporalidad en general; el de algunos formalismos del siglo XX constituirá una ciega articulación con un capitalismo del centro (liberal, social-demócrata, etc.) del que parten y justifican como naturaleza o como el «mejor de los mundos» efectivamente posibles, y cuya unilateralidad invalida posteriormente toda la argumentación —aunque será el primero en subsumir los aportes formales positivos que deban ser tenidos en cuenta⁸⁹.

[127] Si estos principios, en especial el segundo, constituyen la estructura básica de la sociedad, la «desigualdad» presupuesta ya siempre *a priori*, como un desigualdad ontológica, trascendental o de naturaleza, determinará y justificará todas las «desigualdades» de contenido (materiales y específicamente económicas). Como las «instituciones» se articulan sobre dicha «estructura básica», reproducirá cada una dicha «desigualdad». Y como la «justicia como imparcialidad» no es sino la obediencia a las reglas constitutivas de la estructura básica y las instituciones (que llevan en su seno dicha «desigualdad»), puede ahora entenderse (fuera de las razones que se aducen a partir de Pareto) que todo puede funcionar perfectamente si los «peor colocados» (eufemismo con el que se denomina a las víctimas, a los dominados o excluidos) no son «envidiosos»:

Yo supongo que la principal raíz psicológica de envidiar es una falta de autoconfianza en nuestro propio valor, combinada con un sentimiento de impotencia⁹⁰.

Cuando los obreros asesinados en Chicago el 1 de mayo de 1886, cuando los movimientos indígenas hoy en América Latina, cuando los oprimidos y excluidos poseen el temple de la valentía para luchar por el reconocimiento de la propia dignidad y por la justa reivindicación, intentando cambiar las estructuras desiguales *dentro de las que nacemos*, se usará ahora la autoridad de Nietzsche para hablar de resentimiento. Si se hace la aclaración de que se está hablando sólo para Estados Unidos podrían sonar estas palabras menos violentamente en los oídos de las mayorías empobrecidas «estructuralmente» del Sur del planeta bajo el dominio militar del país de Rawls (Estados Unidos). Pero aun en ese país desearía escuchar la reflexión de los *black americans*, de los *hispanics*, de los *homeless* y de tantas minorías que tienen

conciencia de que el estar «peor colocados» no es natural sino *histórico*. El formalismo se torna filosofía ideológica del sistema vigente, reflexión filosófica que parte de la «eticidad» (etnicidad) dominante, hegemónica, pero que oculta, como Kant, sus supuestos de «contenido» (materiales).

[128] Ante las críticas, Rawls modificará muchas posiciones, intentando abrir su pensamiento más allá de las fronteras norteamericanas, hacia una «bien ordenada sociedad (*well-ordered society*)» que supere la fundamentación del orden político en una comprensión moral común básica. En su última obra, *Liberalismo político*⁹¹, intentará, con poco éxito, ir más allá del horizonte del ideario político del liberalismo de su propia patria. Por ello intenta, superando la «justicia como imparcialidad» (como actitud subjetiva que posibilita el sistema democrático liberal), expresar otro principio intersubjetivo que daría *unidad al sistema* bien ordenado de derecho sin la indicada unidad ética básica: el *overlapping consensus*⁹². Se trata de un consenso político de todos los participantes en base a la adhesión a principios, que supera la mera solidaridad de la comunidad étnica (unidad de eticidad), el vacío cumplimiento de un contrato impuesto externamente (contractualismo formal puro) o la fría tolerancia de posiciones dogmáticas enfrentadas (de las religiones universales). Este consenso social acepta en una «bien ordenada sociedad» el razonable pluralismo (*reasonable pluralism*) de diversas posiciones públicas, como un sistema de cooperación honesto (donde se «juega limpio»: *fair*), que da seguridad y estabilidad a través de las generaciones (creando una tradición o educación en el respeto del otro), en base al reconocimiento de las personas como libres e iguales, desde una visión compartida de una doctrina mínima comprensiva de una sociedad y una cultura democráticas, que tiene una estructura básica construida desde fundamentos morales, desde la justicia como imparcialidad. Todo esto lo retomaremos cuando debamos construir una «política» —como «frente» de liberación específico—, ya que significa un gran aporte para la organización de un Estado de derecho.

Otras críticas pueden hacerse. Su solipsismo (desde las posiciones diversas que muestran la comunidad de comunicación); su concepción reductiva de la razón como meramente instrumental y no comunicativa (ni ético-crítica, como mostraremos en el capítulo 4); su «conciencialismo» prelingüístico; su desconocimiento del orden ontológico (por ejemplo en el caso de Aristóteles, que lo reduce a una psicología medios-fines); su capitalismo liberal de mercado⁹³ como presupuesto continuamente inconfesado, pero expresado como si fuera la «naturalidad de las cosas»; etc.

Para concluir, podemos decir que se trata de un estudio sobre la justicia formal, ya que «nuestro tema es el de la teoría de la justicia, no el de la economía»⁹⁴ («[...] our topic is the theory of justice and not economics»). Por nuestra parte opinamos que la ética, en su sentido integral exige un concepto fuerte de justicia —no meramente formal— y, por ende, incluye igualmente una filosofía de la economía, en su senti-

do fundamental (como filosofía práctico-tecnológica, como veremos en otros desarrollos futuros de esta *Ética de la Liberación*). No se trata de exponer algunos «problemas económicos», sino de la fundamentación ético-práctica y crítica de la economía en cuanto tal —que tiene un aspecto material, e incluye igualmente su aspecto formal⁹⁵—. El formalismo no puede entonces exponer (desde sus criterios y principios), y menos criticar o poner en cuestión materialmente, el sistema económico-capitalista que siempre presupone ya *a priori* (como una condición de posibilidad desconocida), por lo que inadvertidamente le sirve de justificación en el nivel moral-formal.

§ 2.3. LA «ÉTICA DEL DISCURSO» DE KARL-OTTO APEL

[129] El año 1968, tiempo de la primera crisis económica de postguerra en Europa (y especialmente en Alemania), fue en el nivel filosófico, y por los movimientos estudiantiles, un año de rupturas. La «primera» Escuela de Frankfurt⁹⁶ —crítica, desde un horizonte heideggeriano, weberiano, marxista y freudiano, como expondremos en el capítulo 4— dejará lugar poco después a la «segunda» Escuela de Frankfurt —pragmática, pero no ya crítica—. Se trata de una filosofía finisecular, socialdemócrata, de una Europa del capitalismo tardío, que construye un puente con el pensamiento anglosajón (con el pragmatismo norteamericano y el *linguistic turn*). La Ética de la Liberación tiene mucho que aprender de la Ética del Discurso, aunque debe marcar ahora claramente sus diferencias.

Sin lugar a dudas Karl-Otto Apel es un pensador original, que capta los diversos niveles de una profunda transformación de la filosofía contemporánea. Su traumática experiencia —voluntario de 18 años en 1940 en el ejército nazi (cuando E. Lévinas estaba en el campo de concentración de Stammlager durante los mismos cinco años)— lo tornará un racionalista decidido⁹⁷ y un ético sensible, no rigorista, con alta responsabilidad histórica. De todas maneras quedará determinado por su propia tradición. En efecto, estudiante de historia —en la línea de Ranke o Dilthey—, efectuó una especialización en literatura, pero al fin se dedicó a la filosofía con Erich Rothacker, con quien estudió la filosofía de la existencia, defendiendo su tesis doctoral sobre «El *Dasein* y el conocer: una interpretación teórico-cognitiva de la filosofía de Martin Heidegger»⁹⁸. Ya en la década de los cincuenta comienza sus lecturas de la corriente analítica anglosajona (en primer lugar Charles Morris⁹⁹); era una novedad en Alemania. Inmediatamente lo expresa en su tesis de habilitación en 1963¹⁰⁰. Su tema será la filosofía del lenguaje, desde un horizonte antropológico —todavía no ético—. A partir de una posición hermenéutica heideggeriano-gadameriana, concilia la crítica a la metafísica de Wittgenstein y del mismo Heidegger¹⁰¹. Cuando su amigo y alumno J. Habermas es aceptado como miembro del Instituto de Investigación Social de Frankfurt en 1956, Apel acrecienta si-

multáneamente su conciencia política¹⁰². El descubrimiento de Charles Peirce tendrá importancia decisiva¹⁰³ en su obra; le permitirá la crítica del solipsismo de Kant¹⁰⁴. Desde 1967 a 1972 Apel madura la posición definitiva que queda expresada de manera programática en el último artículo de *Transformación de la Filosofía*, donde reúne trabajos en los que puede observarse su nuevo itinerario: «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética»¹⁰⁵. Es la postulación de la «comunidad de comunicación» como presupuesto trascendental y ético¹⁰⁶ de todo lenguaje, argumentación o discurso posible. Poco a poco, en discusión con la filosofía analítica y la epistemología, abre toda la problemática de los tipos de racionalidad, y define la temática de la posibilidad de una «fundamentación última de la ética»¹⁰⁷ —tema que profundizaremos en un trabajo posterior a esta *Ética de la Liberación*, que se ocupará de los principios—. De la misma manera, a partir del *pragmatic turn*¹⁰⁸ —como «pragmática trascendental»—, Apel plantea todo el tema de una «semántica trascendental» en polémica con el intencionalismo semanticista, es decir, en referencia al *Intentional state* del segundo Searle¹⁰⁹, que en definitiva es la cuestión de la verdad¹¹⁰.

Si en las décadas de los sesenta y setenta sus oponentes se situaban en una epistemología reductivista popperiana o en una filosofía del lenguaje a la manera del primer o último Wittgenstein, que sólo habían llegado al *linguistic turn*, posteriormente polemizará contra los que, habiendo descubierto la pragmática, vuelven después en su criterio a una posición pre-comunicativa; y también, desde mediados de los ochenta, su discurso se encamina más y más en la confrontación con el pensar postmoderno —Derrida, Lyotard y especialmente Rorty—, que se le presentan como opuestos radicales a la racionalidad. Desde 1989 comenzamos un diálogo que está también a la base de la redacción de esta *Ética de la Liberación*.

[130] Deseo indicar *a)* positivamente, los niveles en los que para Apel la filosofía ética debe «transformarse» —y que la *Ética de la Liberación* puede subsumir—, para, *b)* críticamente, indicar el por qué Apel debió «refugiarse» inexpugnablemente en un puro y formal nivel «trascendental», desde donde *c)* le será *imposible* «descender», por haberse decidido a emprender exclusivamente la vía formal¹¹¹, a la historia concreta o material (con «a» en alemán) de los contenidos éticos que angustian hoy a la humanidad (la mayoría de los cuales son los de siempre, aumentados geométricamente por el proceso destructivo tecnológico-económico del capitalismo tardío a fines de la Modernidad, que comenzó hace 500 años).

a) La primera «transformación» que la filosofía ha efectuado en manos de Apel es el pasaje del «solipsismo» *à la* Kant a una «comunidad» ya siempre presupuesta¹¹², que abre toda la problemática de la intersubjetividad —la *Ética de la Liberación* ha radicalizado esta tesis en la «comunidad de vida» (en el § 1.5) y en la «comunidad crítica antihegemónica» (*capítulo 5*)—. La segunda es la subsunción reflexiva del «paradigma de la conciencia» (desde el *ego cogito* cartesiano hasta

la «comprensión del ser» de Heidegger) en un «paradigma lingüístico» (el *linguistic turn*), del que ya hemos hablado. La tercera, el pasaje del nivel del mero análisis lingüístico sintáctico-semántico al «paradigma pragmático» que parte de Austin¹¹³ o Searle¹¹⁴, lo que le permite a Apel efectuar una crítica subsuntiva de las éticas analíticas y sus críticas a la ética. La cuarta, que supone las anteriores, consiste en la transformación del objetivismo positivista en un falibilismo consensual en el que la validez, sin embargo, se identifica (aunque de un modo distinto al del consensualismo habermasiano) simplemente con la dimensión de la verdad¹¹⁵. La quinta sitúa la moral (la Ética del Discurso) como el presupuesto (el «socialismo lógico» de Peirce, transformado en parte) de toda comunidad de comunicación (aun científica), y por ello la moral es la filosofía primera¹¹⁶.

b) ¿Por qué Apel, como Kant a su manera, deberá refugiarse en el nivel «trascendental»? Opino que se debe al hecho de no haberse percatado nunca de la importancia del suelo nutriente de una ética de contenido, material, con la que estuvo en algún contacto en los tiempos de sus estudios con Rothacker (por medio de Heidegger). Pero Apel pasó de la ontología heideggeriana a la filosofía del *linguistic turn*, y su descubrimiento posterior de la ética lo efectúa desde el horizonte formal y en debate exclusivo con la filosofía epistemológica o lingüística y en referencia a la institución de la argumentación. Apel nunca entró en serio debate con una ética de contenido, material (tangencialmente, y sólo en un nivel culturalista con los comunitaristas). Tiene de la ética de contenido una noción reductiva:

La ética discursiva es poskantiana y deontológica en la medida en que plantea la pregunta por lo obligatoriamente debido para todos (*deón*) *previamente* a la pregunta platónica-aristotélica —y nuevamente utilitarista— por el *télos de la vida buena*, por ejemplo, por la felicidad del individuo o de una comunidad. La ética discursiva actúa de este modo, no porque menosprecie el problema de la *vida buena* o perfecta o el del bienestar de una comunidad [...], sino en cuanto ética *crítico-universalista*, ni puede ni quiere prejuzgar dogmáticamente el *télos-felicidad* de los individuos o comunidades, sino dejarlo a su discreción¹¹⁷.

Apel interpreta reductivamente el ámbito material (de contenido) de la ética exclusivamente como siendo sólo un horizonte cultural, particular o meramente ontológico —como condición de posibilidad—. No vislumbra que todas las culturas, igualmente la moderna postconvencional, son *modos concretos* de organizar históricamente (pero nunca agotar) la «reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad» —como hemos visto en el capítulo anterior—. Tanto los valores de un Scheler o Rothacker, como la «comprensión del ser» del mismo Heidegger, siempre son ya momentos de una cultura dada. Pero el principio material o de contenido universal de la ética, tal como lo he definido, constituye a todas las culturas por dentro des-

de su universalidad, como modo de realidad el sujeto humano que desarrolla culturas como ámbitos dentro de los cuales es «posible la vida humana». Lo ontológico es igualmente el horizonte que despliega la vida humana al enfrentar la realidad y constituir la como la «totalidad» (el «mundo») de las mediaciones para la vida. En fin, el tema ya lo hemos tratado. Ante una interpretación reductiva del principio material, no queda otra posibilidad a la universalidad práctica que su dimensión deóntica, formal y vacía —si se pretende partir de un «único» principio. Dicho principio no sería vacío si su función fuera el aplicar consensualmente la norma o argumentar dentro del ámbito delimitado por el principio material. Para una Ética de la Liberación las reglas formales intersubjetivas de la argumentación práctica tienen sentido como procedimiento para aplicar las normas, mediaciones, fines y valores de culturas, generadas desde el ámbito del «principio universal material», que es pre-ontológico y propiamente ético.

[131] Una vez que se ha descartado la posibilidad de la existencia, y por ello de la fundamentación de un principio material, la moral debe enfrentarse a aquellos que formalmente niegan su posibilidad. La primera pregunta no pudo ser otra que la siguiente: ¿Cómo es posible una ética «en la época de la ciencia»?¹¹⁸. Desde el horizonte formal positivista o analítico-epistemológico, Apel propone en primer lugar, pragmáticamente, una estrategia argumentativa que intenta salvar a la filosofía como tal:

Me parece que aquí, *via negationis et eminentia*, se ha mostrado que la *autorreflexión* realizada de una manera lingüísticamente responsable —es decir, en enunciados performativos y proposiciones implícitamente autorreferenciales— del pensamiento y de su pretensión de verdad, presenta el *paradigma* genuino de la *racionalidad filosófica*¹¹⁹.

Desde ella puede ahora intentar fundamentar una ética. Descartado el ámbito material de la vida real, a Apel sólo le queda un camino para fundamentar su ética (desde la «norma básica» «hacia adentro»): la «autorreflexión» ante el escéptico¹²⁰. Desde este nivel podrá «deducir» (fundamentar o decidir) *todas las normas* restantes de la ética y de la «vida práctica» —sean normas fundamentales o fundamentadas, de la «parte A» o de la «parte B»—. Se contará así exclusivamente con sólo «un» principio formal universal y *a priori*. Una de las primeras y más completas formulaciones o descripciones de los diversos momentos de esta norma básica es la siguiente:

El argumentante ya ha testimoniado *in actu*, y con ello reconocido, que la razón es práctica, o sea, es responsable del actuar humano, al igual que su *pretensión ética* de la razón, al igual que su *pretensión de verdad*, pueden y deben ser satisfechas a través de *argumentos*; o sea, que las reglas ideales de la argumentación en una, en principio ilimitada, comunidad de comunicación, de *personas que se reconocen recíprocamente como iguales*, representan condiciones normativas de la posibilidad de la decisión sobre pretensio-

nes de validez ética a través de la formación del consenso y que por ello, con respecto a *todas las cuestiones éticamente relevantes de la vida práctica*, es posible [...] llegar, en principio, a un consenso y que en la praxis habría que aspirar a este consenso¹²¹.

Apel además aclara cuál es la función de esta norma:

La esencia de la *norma ética básica* reside en el hecho de que por ser, en cierto sentido, fuente inagotable (!) de la generación de normas éticas, tiene el carácter de un *principio metódico*, un principio que sólo bajo las condiciones-marco de posibles cuestiones referidas a situaciones concretas [...] puede ser llevado a la realización de su potencia normativa¹²².

Como puede observarse, es «una» *sola norma* de validez universal la que permite deducir, por su parte, la validez ética de *todas las restantes*. En esta deducción o «aplicación» de la norma básica, entonces, se cifrará todo el desarrollo de la ética (una vez que se ha fundamentado la norma básica).

[132] c) Desde el comienzo del descubrimiento de la ética como presupuesto trascendental Apel vio la necesidad de una mediación entre la norma básica de la *Ética del discurso* (la «parte A») y el «mundo de la vida (*Lebenswelt*)» (la «parte B»). Es todo el «problema de la aplicación (*Anwendungsproblem*)» en «el tiempo, intermedio (*Zwischenzeit*) en el que las condiciones de la aplicación todavía no se han realizado»¹²³, para lo que echará mano de una *Ética de la responsabilidad*¹²⁴, a fin de poder ser responsables *a posteriori* de las consecuencias en los «afectos» de los «acuerdos» a los que discursivamente se llega¹²⁵.

La cuestión de la «aplicación», o el descenso desde la fundamentación de la norma básica por autorreflexión, como la fuente *inagotable* de toda normatividad posible, es entonces absolutamente central. Pero es aquí donde, desde el inicio, al haberse cortado el acceso originario a lo material (o al contenido de la ética) es imposible dar algún paso significativo (es decir, pensar desde la normatividad ética problemas *concretos*). Apel tiene muy clara, como hemos dicho, la necesidad de una «mediación entre [a] el principio formal de universalización y la fundamentación de [b] normas *materiales situacionales*»¹²⁶. Para ello irá descubriendo una cadena de normas necesarias para fundamentar normas concretas, materiales. En ese proceso reflexivo ha comenzado a encontrar dificultades insuperables. Apel 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*¹²⁷.

Veamos el desarrollo de la cuestión. Podríamos resumir el asunto indicando que Apel da un «salto» de lo concreto a lo trascendental para obtener así la norma básica fundamental. De allí debe ahora «descender». El criterio de aplicación de la norma básica Apel lo toma

de Habermas; se trata del principio universal formal. El problema se enuncia así: la distinción fundamental para Habermas entre «moral» (universal) y «ética» (concreta), aunque parte de Kant, es utilizado para optimizar las condiciones reales o procedimentales de la aplicación (*Anwendung*) del principio de universalidad, gracias a la comunidad consensual real, cuyo principio se propone ahora de la siguiente manera:

Todos los seres racionales deben poder querer lo que se ha justificado moralmente [...] El principio *D* expresa: Solamente pueden ser válidas aquellas normas aceptadas por *todos los afectados* como *participantes* virtuales de un discurso práctico¹²⁸.

Este enunciado es mediado por el procedimiento «U», que adopta en los discursos prácticos el papel de una regla de argumentación:

Los resultados y consecuencias previsibles del seguimiento general de normas válidas para el cumplimiento de los intereses de cada uno deben poder ser aceptados libremente por todos¹²⁹.

Para Apel el principio «U» de Habermas es un criterio necesario pero no suficiente para llegar a la aplicación en el nivel histórico concreto, material, como principio de fundamentación de normas reales, ya que considera, con razón, que no se dan siempre en las situaciones histórico-concretas las condiciones necesarias de simetría entre argumentantes (aun en un Estado de derecho, por ejemplo, o por la desigualdad entre los miembros de diferentes clases, sexos, razas, etc.¹³⁰). Sin embargo, es posible deducir una obligación universal de transformar la realidad asimétrica para poder argumentar en el futuro (cuando se den las condiciones simétricas):

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 momento¹³¹.

[133] Para ello Apel propone el principio de complementación o de extensionalidad (*Ergänzungsprinzip*: «E») o principio de acción («que funcione como idea regulativa para la realización aproximativa de las condiciones de aplicación de U»¹³²), que se enuncia aproximativamente así:

El que argumenta ya ha aceptado también necesariamente *la obligación* de ayudar a superar la diferencia —a largo plazo, aproximativamente— mediante la transformación de las relaciones reales¹³³.

El enunciado se sitúa en el nivel de lo que llamaremos «principio-liberación» (que expondremos en el § 6.5), pero fundamentado en nuestro caso no sólo formalmente, sino igualmente desde las exigencias de una ética material y de factibilidad, como se verá. Apel intenta ahora «superar la separación existente entre la racionalidad ético-discursiva [formal] y la racionalidad estratégica [de factibilidad], y también la separación entre ética deontológica y teleológica»¹³⁴; es decir, ve la necesidad de reintegrar todo el ámbito de la ética material. Pero ahora es demasiado tarde. Y, además, sólo logra una yuxtaposición, porque ya nunca podrá deducir formal y coherentemente una Ética de la Responsabilidad (que debería tener principios y motivaciones materiales para efectuar la simetría deseada) a partir de una Ética del Discurso.

Para Apel, entonces, «la norma básica de la responsabilidad histórica» —que es la obligación de cambiar las condiciones reales de asimetría— no puede usar la «norma básica de fundamentación» porque, como hemos dicho, existen condiciones asimétricas. Es decir, «las condiciones de aplicabilidad de una ética de la comunidad de comunicación ideal [...] aún no están, en absoluto dadas»¹³⁵. Y, como no se dan las condiciones situacionales y contingentes¹³⁶ (la simetría y la participación real de todos los posibles afectados en sus intereses¹³⁷), es necesario echar mano, como hemos ya repetido antes, de una «Ética de la Responsabilidad» —de tipo weberiano—, para crear dichas condiciones¹³⁸ de igualdad, de simetría. Dicha Ética de la Responsabilidad no cuenta con normas que puedan deducirse o fundarse en la Ética del Discurso, sino sólo con normas estratégicas o instrumentales. Se cae así en una contradicción, ya que la Ética del Discurso deberá confiar y esperar, por no contar con recursos propios para efectuar concretamente la simetría entre los argumentantes reales, en una ética puramente estratégica e instrumental y frecuentemente cínica¹³⁹. Y no cuenta ya con esos recursos porque ha situado desde su origen incorrectamente el problema de la ética material (que le hubiera dado el acceso adecuado: *ante festum* a la fundamentación material de la norma básica de contenido, y, *post festum*, a la manera apropiada de su aplicación —cuestión que trataremos al final de este capítulo 2 y en el capítulo 5—). En efecto, para Apel es toda la cuestión de la relación entre la razón discursiva formal y la razón estratégica¹⁴⁰:

Esto se infiere del hecho mismo de que la racionalidad estratégica (medios-fines) jamás puede mostrar como normativamente válido el *fin último* de la acción¹⁴¹.

[134] Para Apel, entonces, como la ética material es sólo lo afectivo egoísta, los valores culturales o el nivel estratégico, queda completamente descartado el nivel material en cuanto a poder fundamentar una ética universal. Tiene conciencia, sin embargo, que no puede rigoristamente, por ejemplo, negarse la posibilidad de mentir —no decir la verdad— para proteger a un amigo del que quiere asesinarlo, modificando la solución del caso propuesto por Kant¹⁴². Sin embargo, Apel no pue-

de desde la Ética del Discurso deducir o fundar dicha decisión, sino, como hemos ya dicho, desde el nivel estratégico de factibilidad de una Ética de la Responsabilidad. Este principio de complementación es un «principio emancipatorio y, por decirlo así, utópico-formal»¹⁴³, ya que crea la exigencia o responsabilidad de la transformación histórica de las instituciones en vista de alcanzar la simetría futura de sus participantes. Apel indica, por último, que todo este procedimiento está restringido por un «principio de conservación»¹⁴⁴:

La *sobrevivencia* de la comunidad real de comunicación —por ejemplo, la de la humanidad ante la crisis ecológica— y la preservación de la *realidad racional* de nuestra tradición cultural constituyen la *condición necesaria*¹⁴⁵ de la realización propuesta de la comunidad ideal de comunicación [...] Este fin último confiere su sentido al principio de conservación¹⁴⁶.

Es decir, aquí la sobrevivencia (biológica y cultural) se deduce del principio y es condición de posibilidad de la argumentación, siendo la argumentación la referencia irrefragable, y no viceversa. Es decir, lo que para nosotros es un principio ético material universal, fundamental (la reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad), para Apel es sólo una «condición deducida». ¿No es en cambio la vida de cada sujeto humano no sólo la condición absoluta real del argumentante, sino principalmente el *contenido* de verdad del acto mismo de la argumentación? ¿No es la argumentación una mediación (y no el fundamento) de la sobrevivencia del sujeto? ¿Argumentamos para reproducir y desarrollar la vida del sujeto humano, o vivimos simplemente como condición para poder argumentar como fin último irrefragable? ¿O es que cumplimos ambos jerarquizables, como dimensiones simultáneas y mutuamente determinantes¹⁴⁷?

La intersubjetividad alcanza «validez», pero sin «contenido de verdad» no podría producir el consenso; la vida (sobrevivencia), en la referencia de «verdad», es el «contenido» (es vivir, como diría E. Bloch; con felicidad, goce; realización de los momentos de dicho vivir cultural, histórico, ético), pero sin consenso intersubjetivo no tendría validez moral y sería frágil, y en la larga duración del tiempo insostenible.

Por último, Apel nos propone el «principio de autoenlace»¹⁴⁸, que nos recuerda que el que interpreta la historia ocupa ya siempre un lugar en ella y debe saberse autocriticar para no caer en una contradicción performativa. Debe reconstruir *primeramente* normativo-racionalmente la historia (como desarrollo que tiende a eliminar las asimetrías para que la norma básica argumentativa pueda aplicarse), antes de toda reconstrucción¹⁴⁹. La ética material, en cambio, propone que hay que saber reconstruir simultánea y sistémicamente la positividad de las instituciones y eticidades que fueron desarrollando la vida del sujeto humano (especialmente en un nivel económico y cultural) y la crítica a las estructuras que imposibilitan la reproducción o dicho desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad.

§ 2.4. LA MORAL FORMAL DE JÜRGEN HABERMAS

[135] En el pensamiento del último pensador de la Escuela de Frankfurt hay una continuidad en torno a un tema de profunda sensibilidad política: la «esfera de lo público (*Oeffentlichkeit*)» o la validez intersubjetiva de la argumentación «libre de dominación» como institución democrática de legitimación. Esta cuestión unifica toda la obra de Habermas y se organiza en torno al núcleo duro de restituir el sentido ético al mero nivel «externo» político o del derecho, como cuando Kant escribe:

Así como el derecho en general sólo tiene por objeto lo que es *exterior* (*äußerlich*) en las acciones, el derecho estricto, es decir, aquel que no está mezclado con nada ético, es el que no exige sino fundamentos *externos* de determinación del arbitrio¹⁵⁰.

Habermas intenta reconciliar el nivel público (externo) o político con el ético. De todas maneras, podemos encontrar dos épocas en el desarrollo de la filosofía de Habermas netamente definidas en torno a una crisis política (el izquierdismo estudiantil del 68) y una crisis teórica (la subsunción sistemática¹⁵¹ de la filosofía del *linguistic turn*).

a) La primera época (última de la «primera» Escuela de Frankfurt) comienza con su incorporación como asistente en el Instituto en 1956 y sus primeros trabajos sobre la política estudiantil frankfurtiana, y podría culminar con la aparición de *Hacia la reconstrucción del materialismo histórico*¹⁵² (cuando nuestro filósofo ya se encuentra de lleno en su segunda época)¹⁵³. La problemática de este momento, simplificando su gran riqueza, se encuentra enmarcada, en un primer frente, por el debate metodológico ya comenzado por Adorno contra el positivismo popperiano en particular¹⁵⁴. Desde una posición dialéctica u ontológica se critica a la razón instrumental. La obra central de este período es *Conocimiento e interés* en 1968. La Filosofía de la Liberación aprendió mucho de este primer Habermas. En un segundo frente, se trata del diálogo con el marxismo, en ese entonces con fuerte tradición en Alemania (y en el mundo). La obra filosófica central en esta temática es *Teoría y praxis*, de 1963¹⁵⁵. Deseamos centrarnos en un punto, para mostrar una temprana reducción en el pensamiento de Habermas: una cierta dificultad en descubrir el sentido y la universalidad de lo que hemos llamado el aspecto material (de contenido) de la ética. En efecto, sus interpretaciones, desde las primeras, indican una reducción de la intuición fundamental de Marx, y esto, desde el origen, por no haber nunca «practicado» la economía política¹⁵⁶:

En los países capitalistas avanzados, el nivel de vida —también en las amplias capas de la población— ha subido con todo tan lejos, que el interés por la emancipación de la sociedad ya no puede expresarse inmediatamente en términos económicos. La *alienación* ha perdido su forma económicamente evidente¹⁵⁷.

Como el lector puede imaginarse, ante la miseria en América Latina, África y Asia (el 85% de la humanidad actual), dichas consideraciones no tienen sentido. En un texto de la segunda época muestra nuevamente su visión de la economía política:

En el siglo XVIII [la economía política] se centraba en la competencia con la ley natural racional y produjo la independencia de un sistema de acción que se mantenía unido a través de funciones y no principalmente a través de normas; [...] la economía como ciencia especializada ha roto [hoy] aquella relación. Ahora también se dedica a lo económico como subsistema de la sociedad y no se ocupa sobre cuestiones de legitimidad¹⁵⁸.

[136] Habermas siempre se refiere a la sociología (ciencia social que desde Weber se sitúa en un nivel formal), pero deja sistemáticamente la economía política de lado, que le hubiera exigido reflexionar sobre el aspecto material de la ética. Veamos la cuestión a partir de un caso clave: ¿Cómo trata Habermas a Marx? Frecuentemente de manera indirecta, pocas veces de manera textual; cuando lo hace comete hasta errores interpretativos. Tomemos dos ejemplos. El primero, de *Teoría y praxis*¹⁵⁹, se refiere a un texto de Marx en los *Grundrisse*, donde éste escribe:

En la medida en que se desarrolla la gran industria, la creación de *riqueza real* se hace menos dependiente del tiempo de trabajo y del *quantum* de trabajo empleado [...] el mismo movimiento no está a su vez en relación con el tiempo de trabajo *inmediato* que cuesta su producción, sino que depende más bien del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología¹⁶⁰.

Habermas pretende mostrar que hay una contradicción en Marx en su teoría valor-trabajo. No hay que olvidar que el texto de Marx se refiere al «capital fijo»¹⁶¹. No se trata de ningún texto «revisionista», sino del uso de una categoría que en 1858 Marx no había terminado de construir¹⁶². Contra lo que piensa Habermas, Marx muestra que se cumple la ley del valor, ya que la máquina (o la ciencia o la tecnología) consume en su uso (valor circulante del capital fijo) menos valor-tiempo que el que hubiera consumido la «capacidad de trabajo»¹⁶³, en la producción del mismo valor de uso¹⁶⁴. La máquina, la ciencia o la tecnología no crean valor de cambio; sólo transfieren o ahorran valor de cambio: permiten producir más valor de uso en el mismo tiempo de trabajo (o igual valor de uso con menor valor de cambio). De ninguna manera, como opina Habermas¹⁶⁵, son «fuente de valor» *de cambio* —que es aquí lo que le interesa a Marx—. Es decir, la «creación de la riqueza real [valor de uso] se hace menos dependiente del tiempo de trabajo», y no se ve dónde pueda haber contradicción. Considérese este otro ejemplo. Habermas quiere demostrar que:

Marx se refiere siempre a algo así como una naturaleza *en sí misma*, que tiene prioridad respecto del mundo de los hombres [...] La *naturaleza en sí* es

una abstracción [...] La *cosa-en-sí* de Kant reaparece bajo la forma y título de una naturaleza anterior a la historia humana¹⁶⁶.

El texto al que hace referencia Habermas es de *La ideología alemana*:

Es cierto que queda en pie la prioridad (*Priorität*) de la naturaleza exterior y que todo esto no es aplicable al hombre originario [...] pero esta diferencia sólo tiene sentido siempre y cuando se considere al hombre como algo distinto de la naturaleza. Por lo demás, esta naturaleza anterior (*vorgehende*) a la historia humana no es la naturaleza en que vive Feuerbach, sino una naturaleza que, fuera tal vez de unas cuantas islas coralíferas australianas de reciente formación, no existe ya hoy en parte alguna, ni existe tampoco, por lo tanto, para Feuerbach¹⁶⁷.

[137] Esta cuestión, que pareciera secundaria y pura cuestión de términos, nos dirige directamente a la cuestión «material» de la ética a la que deseamos referirnos. En efecto, Marx indica explícitamente lo contrario que Habermas le hace decir. Marx critica que en Hegel la «naturaleza» es sólo un momento negativo que vale sólo como en el proceso de subsunción (*Aufhebung*) de la autoconciencia, del pensar que regresa hacia sí mismo hasta el Saber Absoluto. La «naturaleza» en cuanto tal no cuenta para Hegel. Marx necesita mostrar que la naturaleza existe «de suyo» (desde sí), para refutar el idealismo absoluto hegeliano, pero exactamente lo que le interesa a Marx (contra los materialistas ingenuos o cosmológico-metafísicos y los positivistas marxistas *standard* posteriores) es la naturaleza como «materia (*material*, con «a»: contenido)¹⁶⁸ de trabajo (como cultura, como economía), porque la mera «naturaleza anterior a la historia humana» —y aquí Marx ironiza, y pareciera que Habermas no entiende la ironía— no le interesa ni a Feuerbach ni a Marx, ni a la Ética de la Liberación. Marx indica algunos momentos de una ética material:

Los objetos de sus impulsos existen *fuera* (*ausser*) de él [...] El hambre (*Hunger*) es una *necesidad* (*Bedürfnis*) natural; necesita, pues, una naturaleza¹⁶⁹ *fuera* de sí, un objeto *fuera* de sí, para satisfacerse, para calmarse [...] El sol es el objeto de la planta, un objeto indispensable para ella, un dador de vida¹⁷⁰.

Es aquí donde podemos considerar que para Habermas el aspecto material (*material*, con «a», o de «contenido [*Inhalt*])» (de la ética) en Marx sólo consiste en el trabajo, en sobrevivencia físico-animal (*materialiell*, con «e»), y no tiene en vista el principio ético universal de reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano, que Marx tiene siempre como horizonte de su economía política (pre-ontológica¹⁷¹ y ética). Habermas cita a Marx cuando escribe este último:

Como formador de valores de uso, como trabajo útil, pues, el trabajo es *condición independiente* de todas las formaciones sociales de la existencia

humana (unabhängige Existenzbedingung des Menschen), necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la *vida humana (menschliche Leben)*¹⁷².

Pienso que Habermas no sospecha la importancia del texto que él mismo cita, y que en esta *Ética de la Liberación* se transforma en una tesis fundamental. En efecto, Marx está refiriéndose, nada menos, al criterio (y principio) material *universal a priori* ya siempre presupuesto, por excelencia, desde donde se «ponen» y «critican» los fines, valores, culturas, sistemas económicos, horizontes ontológicos¹⁷³, y como momento *interior* a todos estos niveles. En primer lugar, se habla siempre de «*vida humana*» —y no de vida física o animal, meramente—. Es decir, de las funciones superiores de la mente (para Marx conciencia, autoconciencia y libertad), y de la cultura y sistemas económicos. La «*vida humana*» se reproduce y se desarrolla en la relación dialéctica del ser humano con la naturaleza (el viviente y su «medio», no mera naturaleza física). La relación de la vida del sujeto humano real con ese «medio» no puede ser meramente contemplativo, lingüístico expresivo o pasivo: debe ser activo, debe ser una relación *real*. En este sentido fundamental y siempre necesario el trabajo es, por su parte, la *actualización* de la condición¹⁷⁴ de la existencia humana independiente de toda formación social, en la que consiste el «metabolismo». Es la vida como la condición absoluta pre-ontológica (si lo ontológico es un sistema histórico) de la existencia o realidad humana en general, universal, «contenido» del acto ético desde de la «razón práctico-material» o «ética originaria», y desde donde esta razón radical puede enunciar «juicios éticos de realidad» sobre los mismos fines (y sus juicios de hecho) y los valores de las culturas (y sus juicios de valor). Este nivel no es meramente el de las «condiciones trascendentales de la objetividad posible de los objetos de la experiencia»¹⁷⁵, sino el contenido de la realidad misma, como vitalidad (*Lebendigkeit*), como el modo de realidad desde el cual se mueve el sujeto humano como «posible». Es vida humana y no mera naturaleza:

El hombre no sólo es un ser natural, sino un *ser natural humano (menschliches Naturwesen)*; puesto que existe para sí mismo [...] tiene que confirmarse por su propia acción tanto en su ser como en su saber¹⁷⁶. Ni los objetos *humanos* son los objetos naturales como se presentan inmediatamente, ni los sentidos humanos son en su realidad directa, objetiva, sensibilidad *humana*, objetividad humana. La naturaleza no se halla directamente adecuada al *ser humano* ni objetiva ni subjetivamente¹⁷⁷.

[138] Por otra parte, Habermas critica una y otra vez, en sus diversas obras, que el acto de trabajo en Marx no da cuenta suficientemente de la «interacción», y por ello cae en el «productivismo». No advierte que Marx se está situando en un nivel mucho más fundamental: la referencia a un *criterio universal material de vida del sujeto humano*, más

allá de toda cultura o sistema económico (y con respecto al cual las culturas, sistemas económicos, valores y fines *à la* Weber son «modos» de llevar a cabo la «reproducción y desarrollo de la vida humana»), es lo que interesa a Marx. El trabajo, las relaciones de producción, el capital como sistema («totalidad») y la propia economía (como actividad y como «ciencia») son momentos de un proceso de «reproducción y desarrollo de la vida humana» («sobrevivencia» del sujeto humano) que implanta materialmente, por su «contenido», toda la vida ética humana.

Habermas entonces critica en esta época a Marx desde una visión dialéctica de la interacción, situándolo como reducido al horizonte de una razón instrumental (aquí productivista)¹⁷⁸. Pienso por mi parte que Habermas —en esta época desde la dialéctica ontológica, y posteriormente desde la pragmática— no ha atendido a la intuición fundamental de Marx en la línea del aspecto material (de *contenido* último) de una ética *universal*, que propone el criterio de la reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad como el contenido y la condición presupuestos siempre de la posibilidad de la realidad humana en cuanto tal. Desde este ámbito de realidad, en el que opera una razón práctico-material o ético-originaria, que descubre las exigencias primeras o deberes fundamentales, pueden «ponerse» y «juzgarse» desde *dentro* las mismas culturas (proyectos de «vida buena»), los fines y los valores, y se alcanza la felicidad o las virtudes, y restantes momentos materiales de la ética. Opino que Charles Taylor no llega tampoco a este nivel de profundidad.

[139] *b*) En la segunda época, que ya en su trabajo de 1976 sobre «¿Qué es la pragmática universal?»¹⁷⁹ muestra su perspectiva definitiva, Habermas asume las tesis del Apel de la década del 70, lo que se expresa en sus obras recientes desde *Teoría de la acción comunicativa*¹⁸⁰, y muy especialmente sobre la Ética del Discurso¹⁸¹. En esta época cambian los interlocutores. Por una parte, en el frente filosófico, son los analíticos del *linguistic turn* ante los que muestra la transformación necesaria de un paradigma solipsista y abstracto en el de la pragmática; y también el pensamiento metafísico de un Dieter Heinrich¹⁸² y el irracionalismo postmoderno¹⁸³. En el frente político, es toda la fundamentación de la social-democracia, del Estado de derecho¹⁸⁴ desde una racionalidad formal, de Europa y de Alemania en especial. En tercer lugar, en el frente de la problemática propiamente ética de raigambre apeliana, se trata de la confrontación con las éticas materiales (como la de Taylor), aunque aun en mayor detalle con las formales (como las analíticas o la de Rawls¹⁸⁵), donde podremos ver que no le es posible integrar nunca el momento material (y menos aún el ámbito económico de Marx o el psicoanalítico de Freud), y por ello perderá definitivamente la ya menguada criticidad de la última etapa de la primera Escuela de Frankfurt. Centrémonos sólo en este tercer momento, el de la Ética del Discurso habermasiana.

[140] En *Conciencia moral y acción comunicativa* encontramos uno de los textos más amplios sobre el tema moral propiamente di-

cho¹⁸⁶, que es escrito bajo la presión de la crítica de MacIntyre¹⁸⁷, y donde se propone abordar el tema de una fundamentación de la moral —a la que desiste como fundamentación «última» al final del ensayo, contra Apel¹⁸⁸—. En primer lugar, Strawson le permite arrancar desde una descripción fenomenológica (no meramente formal) de un fenómeno que le interesa sumamente a la Ética de la Liberación: «La indignación con que reaccionamos frente a los agravios [...] en el caso de actos que lesionan la integridad de otro»¹⁸⁹; donde se demuestra, en una descripción que debe ser participativa, que actitudes y sentimientos éticos performativos (como la culpabilidad o la conciencia del deber), que el escéptico empirista no puede negar, son algo distinto que meros «enjuiciamientos afectivamente neutros de las relaciones entre medios y fines»¹⁹⁰. A partir de Toulmin¹⁹¹, comienza una demolición en regla de muchos estudios de la moral analítica. En primer lugar, Habermas muestra acertadamente que es necesario «explicar el significado de la *verdad moral*»¹⁹², distinguiendo las pretensiones de validez de los *enunciados descriptivos* (constatativos o aseverativos, que serían algo así como los «juicios de hecho» de Weber) y de los *enunciados normativos* (prescriptivos, prácticos, que deberían ser distinguidos de los «juicios de valor» de Weber¹⁹³). Los primeros tienen pretensiones de verdad, los segundos, pretensiones de rectitud¹⁹⁴ (o «verdad moral»). Por ello George Moore se equivoca cuando pretende equiparar «bueno» a «amarillo». En efecto, el formalista analítico de aquel inicial 1903 critica la ética material de los utilitaristas en ese preciso tema: «Nuestra primera pregunta es, pues, ¿qué es bueno (*good*) y qué malo (*bad*)? Y al examen de esta pregunta (o preguntas) le doy el nombre de *ética*»¹⁹⁵.

Moore tomó la falsa pista, como hemos visto, de identificar los predicados descriptivos (amarillo) con los normativos (bueno)¹⁹⁶. Ante los repetidos fracasos se intentaron soluciones subjetivistas, pero «Con igual claridad ha visto Toulmin que la respuesta subjetivista al fracaso del objetivismo ético de Moore y otros es únicamente el reverso de la misma moneda. Ambos lados parten de la premisa falsa de la validez de verdad (*Wahrheitsgeltung*) de los enunciados descriptivos [...] debido a que los enunciados normativos [...] no pueden comprobarse por las mismas reglas que los enunciados descriptivos»¹⁹⁷.

[141] Habermas juzga que ambos enunciados hay que distinguirlos por su parte de los enunciados emocionales o subjetivos (que expresan preferencias, convicciones, requerimientos, deseos o inclinaciones)¹⁹⁸. Ayer¹⁹⁹ los identificó confusamente. De la misma manera Hare²⁰⁰, con actitud prescriptivista, opina que «los enunciados vivenciales, los imperativos y los enunciados intencionales serían las formas lingüísticas más adecuadas»²⁰¹ a ser estudiadas por la meta-ética, con lo que se quiere probar que es imposible argumentar o tener pretensión alguna de validez acerca de enunciados morales. Para Habermas la meta-ética analítica es escéptica, no cognitivista. El mundo cotidiano moral queda completamente desvalorizado desde un punto de vista cientificista u

objetivista²⁰². Habermas intentará mostrar que es tarea racional el probar la pretensión de validez de los enunciados normativos o las decisiones morales encaminadas a realizar acuerdos —en lo que consiste toda la cuestión de la «fundamentación» en el contexto de actos comunicativos—. Se debe entonces diferenciar el enunciado descriptivo:

1. El hierro es magnético.
Es cierto que el hierro es magnético.

Del enunciado normativo:

2. No se debe matar a nadie.
Está mandado no matar a nadie.

Su objetividad es distinta, ya que en «las pretensiones de validez normativas [2] median evidentemente una dependencia recíproca entre el habla y el mundo social que no existe, en cambio, en la relación [1] entre habla y mundo objetivo»²⁰³. Y tratando de mostrar esta diferencia nuestro filósofo frankfurtiano intenta desarrollar un principio de fundamentación de todo discurso práctico (o de enunciados normativos): el principio de universalidad pragmático comunicativo. Integrando la posición de K. Baier²⁰⁴ y B. Gert²⁰⁵, los enunciados normativos deben ser argumentables universal²⁰⁶ y públicamente para alcanzar una «formación válida racionalmente del juicio moral», llegando así al «Principio de la Ética del Discurso (D)»:

Una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todos los afectados (*Betroffenen*) consiguen ponerse de acuerdo (*Einverständnis*) en cuanto participantes de un discurso práctico (o pueden ponerse de acuerdo) en que dicha norma es válida (*gilt*)²⁰⁷.

Este principio «D» necesita, para poder aplicarse²⁰⁸, de un «principio puente (*Brückeprinzip*)», que no sea monológico²⁰⁹ y tampoco ficticio como en el caso de la «posición originaria» de Rawls. El principio «U» trata acerca de una argumentación *real* de los afectados en sus necesidades, de las cuales se debe efectuar una comprobación discursiva:

Cada norma válida habrá de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se siguen de su acatamiento *general* para la satisfacción de los *intereses* de cada persona (presumiblemente) puedan resultar aceptados por *todos* los afectados (así como preferidos a los efectos de las posibilidades sustitutivas de regulación)²¹⁰.

Aquí es donde lo formal toca lo material:

Las necesidades (*Bedürfnisse*) se interpretan a la luz de los valores culturales (*kulturelle Werte*)²¹¹; y como quiera que éstos son siempre parte componente de una tradición intersubjetivamente compartida, la revisión de valores

que interpretan las *necesidades* no es algo de lo que puedan disponer monológicamente los individuos aislados²¹².

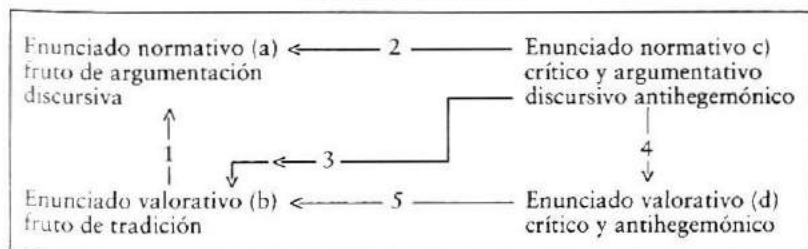
¿Cómo se sabe que X necesidad determina la exigencia ética de convocar al afectado para la discusión? ¿Están los afectados convocados en situación de simetría? ¿Quién o con qué criterio ético descubre dichas necesidades y con cuál principio se «produce» el proceso que culmina en la simetría? Estos y muchos otros problemas materiales no resuelve Habermas.

[142] Por último: ¿Qué es lo material o la ética de contenido para Habermas? En primer lugar, es en este nivel donde se encuentran los enunciados valorativos. Consideremos el siguiente texto:

Cuando definimos las cuestiones prácticas como cuestiones de vida buena (*guten Lebens*), que se refieren en cada caso a la totalidad de una forma de vida individual (*das Ganze einer individuellen Lebensform*), o a la totalidad de una biografía particular, el formalismo ético es, en efecto, decisivo: el postulado de universalidad funciona como un cuchillo que hace un corte en lo bueno (*das Gute*) y lo justo (*Gerechte*)²¹³, entre los enunciados evaluativos (*evaluative Aussagen*) y los normativos estrictos²¹⁴. Los valores culturales llevan consigo, desde luego, una pretensión de validez intersubjetiva²¹⁵, pero están tan implicados en la totalidad de una forma de vida particular que no pueden aspirar, sin más ni más, a la validez normativa en sentido estricto^{216, 217}.

Habermas sólo puede considerar una relación (entre la moral y la ética), mientras que la Ética de la Liberación considera cinco relaciones. Veamos la cuestión con mayor detalle.

Esquema 2.1: RELACIONES ENTRE EL NIVEL FORMAL-MORAL Y EL ÉTICO-MATERIAL



Aclaraciones al esquema: Relación 1: la única indicada por Habermas. Relaciones 2 a 5: las sugeridas por una Ética de la Liberación.

Para Habermas el enunciado valorativo es inamovible, pareciera que no puede ser criticado. La única relación (la 1) que Habermas puede analizar es la que indica el pasaje de nivel dogmático del enunciado

valorativo (*b*) al enunciado normativo (*a*) con validez intersubjetiva, racional, argumentado. No puede ser sino una moral conservadora, aunque ilustrada. La Ética de la Liberación puede, además (relación 2), desde los enunciados normativos críticos (*c*)²¹⁸ poner en cuestión acuerdos discursivos morales válidos (*a*)²¹⁹. Pero, y es aun más importante, las víctimas, los oprimidos (*d*) podrán poner en cuestión discursivamente (relación 5) los enunciados valorativos vigentes (*b*), ahora juzgados por ello como opresores, dominadores²²⁰. Podrá la ética crítica argumentar también con pretensión de validez científica o ilustrada (*c*) (relación 4) con enunciados críticos y desarrollando proyectos realistas y posibles; desde donde, materialmente o por sus contenidos, poner en cuestión los enunciados valorativos vigentes (*b*) (relación 3). Se trata de una «inversión de los valores (*Umwertung*)» de la que Nietzsche no pudo explicar convenientemente ni el sentido ético ni la racionalidad práctica en ejercicio²²¹. Es todo un «continente» ético que la Ética del Discurso debería descubrir (pero dejaría de ser kantiana, y por ello creo que dicho descubrimiento le es ya imposible). No se trata de moralidad o eticidad exclusivamente, sino de moralidad, eticidad y *criticidad* procesual o diacrónicamente articuladas sin exclusiones. Es un nuevo proyecto ético y una nueva arquitectónica, como se irá viendo.

[142] Habermas no puede analizar adecuadamente lo que son los enunciados evaluativos, ni su tipo de racionalidad, y aun racionalidad argumentativa o discursiva crítica material, por su contenido, en vista de las exigencias de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano. Y esto porque hay una absoluta abstracción, como una exclusión en la moral de todo contenido: «No tiene nada que ver con preferencias axiológicas, sino con la validez del deber ser de las normas de acción»²²².

Para la Ética de la Liberación los enunciados normativos pueden ser evaluativos (con pretensión de rectitud por su contenido material de valor), éticos en sentido fuerte (con pretensión de verdad práctica)²²³, o meramente morales (con pretensión de validez formal). No así para Habermas:

A este respecto cabe calificarse con razón la ética discursiva de *formal*. Ésta no ofrece orientaciones²²⁴ de *contenido* alguno, sino un procedimiento (*Verfahren*): el del discurso práctico²²⁵.

En segundo lugar, como para Apel, lo material es sólo lo cultural («totalidad de una forma de vida particular»), lo ontológico hermenéutico, y no se logra trascender este nivel. Hay textos que parecieran sugerirlo:

Los valores culturales trascienden los procesos fácticos de acción [...] las orientaciones axiológicas, a cuya luz pueden distinguir los sujetos la *vida buena* de la reproducción de la vida a secas (*nackten Lebens*)²²⁶.

por desgracia, esta «vida» en cuanto tal es *sólo* la vida biológica, vegetativo-animal. No se trata de la «vida humana» como condición absoluta de posibilidad y contenido, criterio universal con respecto al cual cada cultura es un modo de su reproducción, y, por ello, no puede descubrirse las exigencias ético-materiales, el «deber-ser» que la «vida-humana» involucra en su propio contenido²²⁷ (que no se encuentra en el ámbito formal-lógico de la llamada falacia naturalista).

Habermas, en un largo texto polémico contra D. Henrich²²⁸, toca prácticamente la cuestión de la reproducción de la vida del sujeto humano, de manera muy semejante a como yo la he defendido en el capítulo anterior. Pero Habermas no advierte que se trata de toda la problemática de la ética de contenido:

El proceso de autoconservación [de la vida humana], al tener ahora que satisfacer las condiciones de racionalidad de la acción comunicativa, pasa a depender de las operaciones interpretativas de los sujetos que coordinan su acción a través de pretensiones de validez susceptibles de crítica [teórica ...] A diferencia de la razón instrumental, la razón comunicativa *no puede* [!] subsumirse *sin resistencias* bajo una autoconservación [de la vida humana] ennegrecida²²⁹.

Aquí Habermas no sabe articular el principio moral-formal intersubjetivo de la Ética del Discurso con un principio ético-material de una Ética crítica: los opone, niega el segundo, no puede pensar su articulación.

[144] En tercer lugar, Habermas se ocupa largamente de la fundamentación del «único»²³⁰ principio formal de la Ética del Discurso. Por nuestra parte hemos mostrado el camino para una fundamentación también del principio material de toda ética posible. Su visión reduccionista del nivel material le obliga al final a aceptar con Apel que «las éticas de tipo kantiano se especializan en cuestiones de *justificación*, [pero] dejan sin responder las cuestiones relativas a la *aplicación* (*Anwendung*)»²³¹:

Toda ética deontológica, y a la vez cognitivista, formalista y universalista, debe su concepto relativamente riguroso de moral a *enérgicas abstracciones*. Por tanto se plantea inmediatamente el problema de si las cuestiones de justicia [léase *validez*] pueden aislarse de los contextos particulares en que en cada caso viene definida la idea de vida buena²³².

Esta «abstracción enérgica», realizada por la Ética del Discurso, no fue sólo «enérgica» sino reduccionista del nivel de los contenidos, y por ello el segundo momento es impracticable:

Surge inmediatamente [...] la cuestión de si las ideas dimanantes de una moral universalista tienen posibilidad de quedar traducidas a la práctica [...] ¿Qué pasa con la justificación moral de una acción política que se pone por meta la creación de condiciones sociales en que sea posible²³³ desarrollar discursos prácticos?²³⁴.

Como la Ética del Discurso no puede recurrir a una «teleología objetiva» (otra reducción del nivel ético-material que de todas maneras habría que saber definir no de manera teleologista), ni tampoco:

[... se] encuentra en sus manos reparar la injusticia y el dolor sufridos por generaciones pasadas, sobre el que se asienta nuestra situación actual [...] ¿No resulta obscuro que nosotros, los nacidos después, que somos beneficiarios de sus normas [...], nos atrevamos a suponer, por lo menos contra-fácticamente, el asentimiento de los humillados y ofendidos del pasado?²³⁵

Para Habermas la ética debe «renunciar a hacer por su propia cuenta aportaciones sustanciales»²³⁶, por cuanto:

El filósofo moral no dispone de ningún acceso privilegiado²³⁷ a las *verdades morales* (*moralischen Wahrheiten*). En vista de las cuatro grandes vergüenzas político-morales que afectan a nuestra existencia: en vista del hambre y miseria en el Tercer Mundo; en vista de la tortura y la continua violación de la dignidad humana en los Estados de no-derecho; en vista del creciente desempleo y las disparidades en la distribución de la riqueza social en las naciones industrializadas de Occidente; en vista, finalmente, del riesgo de autodestrucción que el armamento atómico representa²³⁸.

Habermas ha planteado algunos de los temas que ocupan a la Ética de la Liberación. La única diferencia es que siendo la Ética del Discurso meramente formal no puede entrar en un debate racional-filosófico del contenido; no así la Ética de la Liberación, como veremos. Hay entonces en Habermas conciencia de los problemas y de la imposibilidad de tratarlos, porque la función moral procedimental articulada a una ética material es la de aplicar los contenidos, y si se los ha eliminado previamente, como en el caso de la Ética del Discurso, queda como una lógica vacía.

[145] En cuarto lugar, al fundamentar discursivamente una norma falta un «anclaje motivacional de las ideas morales»:

El entretrejimiento (*Entflechtung*) posconvencional de moral y eticidad significa una pérdida o merma del respaldo suministrado por las evidencias culturales, y en general por las certezas constitutivas del mundo de la vida²³⁹.

Esto se compensa parcialmente por la formación de una voluntad en el Estado de derecho. La Ética de la Liberación, en cambio, al no perder el contacto con el nivel del contenido, pero agregando además a la intersubjetividad crítica antihegemónica (a estudiarse en el capítulo 5) una solidaridad profunda por la vida, no pierde nunca el «respaldo de las evidencias culturales» —aunque guarde frecuentemente una actitud crítica cuando esas «evidencias» son alienantes, crítica alentada por proyectos de liberación siempre materiales.

En quinto lugar, y ante la imposibilidad de formular conceptos tales como «justicia universal, rectitud normativa, punto de vista moral

con independencia de la visión de una *vida buena* (*eines guten Lebens*)» la Ética del Discurso enfrenta una dificultad mayor:

Es posible que hasta el momento no se haya logrado de forma satisfactoria la formulación de un principio moral con independencia del contexto; pero perspectivas de éxito [...] se abren] en términos de negación a la vida vulnerada y quebrantada, en lugar de referirse en términos afirmativos a la buena²⁴⁰.

Esta sospecha habermasiana podremos analizarla en detalle cuando exponamos en el *capítulo 4* el origen material de la crítica desde la negación de la «vida buena» propuesta y la vida en general de cada sujeto humano. Habermas plantea aproximativamente el problema, pero tiene una arquitectónica demasiado reducida para analizar ampliamente su intuición. En efecto, será por negación del principio positivo de la ética material (en Marx, Freud, Lévinas, etc.) que la crítica es posible, pero para ello hay que afirmar antes la *universalidad* del principio material (lo que es imposible para Habermas)²⁴¹. Nuevamente, la ignorancia del principio material de la ética imposibilita el descubrir éticamente la imposibilidad de la reproducción y el desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad en este o aquel sistema ético concreto, con contenidos.

En sexto lugar, y dando razón a Hegel contra Kant, la Ética del Discurso:

Arranca las acciones y normas problemáticas de los contextos de eticidad sustancial que representa el mundo de la vida, para, en una actitud hipotética, someterlas a examen sin tener en cuenta los motivos operantes y las instituciones vigentes²⁴².

La Ética de la Liberación, partiendo afirmativamente del nivel material (no sólo cultural sino desde el ámbito universal de la reproducción y desarrollo de la vida humana en general), aunque enfrente problemas concretos materiales, crítica o problemáticamente (desde una intersubjetividad antihegemónica, momentos 2 y 3 del *esquema 1.1*) —y por ello ha perdido ya la validez ingenua de la hegemonía, à la Gramsci—, no deja por ello de experimentar «los motivos operantes y las instituciones vigentes» (aunque deba negarlas, superándolas transformativamente).

[146] En séptimo lugar, la Ética de la Liberación no podrá aceptar de Habermas la propuesta de «la primacía de lo que es moralmente obligatorio o recto (*Richtigen*) sobre lo que es éticamente deseable o preferible»²⁴³, aunque tampoco aceptará de Taylor lo contrario²⁴⁴. Es necesario articular ambos aspectos, asumiéndolos positivamente²⁴⁵, como co-determinaciones sin «primacías»: lo deseable materialmente (como mediación para la vida) y lo válido intersubjetivamente deben darse simultáneamente.

Por último, Habermas, situándose en el *estadio 6* de la «conciencia ética» de Kohlberg²⁴⁶, propone con Apel una ética postconvencional. La comunidad intersubjetiva de los que han alcanzado el orden post-

convencional que se rige exclusivamente por «principios éticos universales»²⁴⁷ corre el riesgo de perder, según hemos visto, las motivaciones evaluativo-culturales, y debería sólo recurrir a la formación de una voluntad que puede, por severo aprendizaje, constituir como un «super-ego» cuyo contenido sean estos principios universales formales. La Ética de la Liberación, una vez más, puede no sólo subsumir todos los aspectos positivos de esta intersubjetividad universalista formal, sino además articularla a una conciencia ética (una *Gewissen* y no mera *Moralbewußtsein* cognotivista) que parte de un *ethos* cultural, ante el que se sitúa *críticamente* (por lo que ha perdido su adhesión ingenua); de manera que asumiendo sus aspectos materiales los transforma reconstituyéndolos en momento de un nuevo «desarrollo», desde el principio ético material universal como exigencia de reproducción y *desarrollo* de la «vida del sujeto humano» en general. La eticidad postconvencional *crítica*²⁴⁸ de liberación no deja de tomar en cuenta la cultura concreta de los oprimidos y excluidos —de la que parte materialmente—, pero situándose críticamente aun con respecto a la Ética del Discurso en cuanto no crítica. Por ejemplo, cuando la Ética del Discurso enfrenta al «capitalismo tardío» no sabe criticarlo en cuanto capitalismo. No propone una «eticidad postconvencional crítica», sino una «postconvencionalidad» formal *dentro* de la hegemonía de la eticidad de la cultura y el sistema del Norte de nuestro planeta sin conciencia explícita de su complicidad.

Como conclusión, y contradiciendo en parte todo lo que ha expresado, Habermas termina un trabajo citando a Horkheimer: «Para superar el carácter utópico de la idea kantiana de una Constitución perfecta, es menester una *teoría materialista* de la sociedad»²⁴⁹. Pero una teoría «materialista» (con «a») exige una ética de contenido, que Habermas ha declarado desde el inicio imposible. Y despidiendo a la ética material Habermas dio un adiós definitivo al pensamiento *crítico* de la primera Escuela de Frankfurt.

[147] Debo ahora para terminar ocuparme de Albrecht Wellmer. En su obra *Ética y Diálogo* realiza un sinnúmero de objeciones desde dentro de la Ética del Discurso; consideremos dos importantes —de otras nos ocuparemos en el próximo parágrafo—. Explicando lo inacabable del análisis de todas las posibles consecuencias (del principio «U» de Habermas) de un acto en situación *real*, concluye:

Resulta absurdo suponer que, bajo condiciones no ideales de comprensión mutua, podamos solucionar nuestros actuales problemas morales logrando consensos *reales*. Donde las posibilidades de comprenderse mutuamente se hallan ausentes [que son los puntos de partida de una Ética de la Liberación], sólo nos es dado especular acerca de lo que *dirían* las personales racionales y prudentes [...] Pero si, por otra parte, en cada reflexión moral —que siempre termina por ser monológica— tuviéramos que decidir cuidadosamente la cuestión de si las consecuencias y efectos secundarios [...] pueden ser o no aceptados sin coacción por todos, entonces *nunca* llegaríamos a emitir un *juicio moral fundado*²⁵⁰.

pero la mayor de todas las críticas posibles es la que desarticularía todo el proyecto de Apel y Habermas:

Deseo [...] plantear la pregunta sobre el sentido en que los presupuestos de la argumentación pueden tener [o no] un contenido moral universalmente concebible²⁵¹.

Es decir, «la exigencia de no soslayar ningún argumento» —en el plano de la argumentación en cuanto tal— «no tiene repercusión *directa* sobre la pregunta de *cuándo, cómo y con quién* tengo la obligación de argumentar»²⁵², y esto porque «las exigencias de racionalidad se refieren al reconocimiento de *argumentos*, las morales atañen al reconocimiento de *personas*»²⁵³. Esta problemática nos hace ya pasar el siguiente parágrafo.

§ 2.5. EL CRITERIO DE VALIDEZ Y EL PRINCIPIO MORAL FORMAL UNIVERSAL

[148] Hemos ya indicado que la función ética de la norma básica de la moral formal es la de fundamentar y aplicar en concreto las normas, juicios éticos, decisiones, enunciados normativos o diversos momentos de la ética material²⁵⁴. Sin el cumplimiento de la norma básica de la moral formal las decisiones éticas no adquieren «validez» comunitaria, universal; podrían ser efecto de egoísmo, solipsismo o autoritarismo violento. Como en el capítulo anterior, expondremos primero el «criterio» y posteriormente el «principio» de validez moral, para terminar refiriéndonos a la problemática de la aplicación, por primera vez como «factibilidad» o «realización» de los principios enunciados hasta ahora.

Desde el inicio será necesario distinguir entre el criterio material de la ética (de «verdad práctica»), al que nos hemos referido inicialmente en principio en el § 1.5.a, y el criterio formal de la moral (de «validez moral» intersubjetiva). En efecto, se debe anotar que cuando Habermas se refiere a los enunciados normativos (en su sola dimensión de pretensión de «rectitud normativa») indica que se trata de «una pretensión de validez *análoga a la verdad*»²⁵⁵:

La *verdad* moral (*moralische Wahrheit*)²⁵⁶ de los enunciados de deber no debe asimilarse, como ocurre en el intuicionismo anglosajón o en la ética germana de los valores, a la validez asertórica de las oraciones enunciativas. Kant no confunde la razón *teórica* y la razón *práctica*. Yo entiendo la validez normativa como una pretensión de validez *análoga a la verdad*²⁵⁷.

Opino que aquí tenemos suficientemente planteado el problema que deseamos analizar. Mostraremos, sin embargo, que la cuestión es mucho más compleja que lo que se imagina la Ética del Discurso, ya que no nos situaremos sólo desde el horizonte de una moral formal. En primer lugar, continuando por el camino abierto por Wellmer, diferen-

ciaremos: *a)* las cuestiones referentes a la verdad de las meras pretensiones formales de validez de todos los enunciados o «actos de habla (*speech acts*)» posibles, contra una posición consensualista habermasiana de la verdad; lo que nos permitirá definir estrictamente el *criterio de validez*. En segundo lugar, *b)* no identificando ya verdad y validez dentro de los logros alcanzados hasta ahora, coincidiremos ahora con Habermas en distinguir entre los enunciados descriptivos o asertóricos (de la razón teórica) y los normativos (de la razón práctica). Así podremos diferenciar entre la cuestión de la verdad práctica o ética (de contenido material) —y ahora deberemos separarnos aun de Wellmer, que no puede superar un cierto formalismo— y la pretensión de validez moral (formal), lo que nos permitirá definir el *principio moral formal universal*. Deseamos mostrar, entonces, que una razón práctico-material, con un aspecto que hemos denominado también ético-originaria, no es la misma que la razón práctico-moral formal o discursiva (la que por ser «moral» ya no es tampoco meramente «lógica» o teórica, porque la validez de un enunciado descriptivo no es idéntica a la de uno normativo). La «pretensión de verdad» *ética*, en referencia práctica al contenido, por cumplimiento de las exigencias materiales, no es idéntica a la «pretensión de validez» *moral* formal (por cumplimiento de las reglas del consenso intersubjetivo). La Ética del Discurso, en especial en la posición consensualista de Habermas, confunde lo distinguido en el nivel *a)*. La metaética intuicionista confunde las diferencias del nivel *b)*. Ambos formalismos niegan, por último, la posibilidad de una verdad práctica no meramente consensual.

a) El criterio intersubjetivo de validez

[149] Veamos cómo plantea la cuestión Wellmer:

Podemos hablar de un consenso *racional* en la medida que nuestro consentimiento haya sido alcanzado realmente de manera comunitaria. De ahí que pueda parecer que todo consenso *racional* tiene que ser también *verdadero*. Pero ello se ve así sólo desde la perspectiva interna de los individuos respectivamente involucrados; el que yo tenga razones para dar mi consentimiento quiere decir que hay una pretensión de validez que juzgo como *verdadera*. Sin embargo, la verdad *no se sigue* aquí de la racionalidad del consenso, sino de lo acertado de las razones que yo pueda esgrimir en favor de la pretensión de validez correspondiente, razones de las que yo *debo estar convencido antes (bevor)* de poder hablar de la racionalidad del consenso²⁵⁸.

Esto nos exige, al menos, distinguir la cuestión de la verdad de la problemática de la validez. Y en este sentido agrega:

Racionalidad y verdad consensuales sólo coinciden desde la perspectiva interna de las personas involucradas. Ello no implica, sin embargo, que la racionalidad del *consenso* represente una *razón veritativa* adicional²⁵⁹ [...] El que yo considere fundamentalmente algo como verdadero no puede ser, al

menos *para mí*, una razón adicional de la verdad de lo que está siendo considerado como verdadero [...] Incluso si el *factum* del consenso se produjera bajo condiciones ideales, no conseguiría ser una *razón* de la verdad de lo que está siendo tenido por verdadero²⁶⁰.

Con esto se está frontalmente criticando la posición de la verdad como consensualidad extrema en Habermas²⁶¹. Por lo que escribe con respecto a su maestro de Frankfurt:

Una tesis semejante carecería, sin embargo, de todo contenido sustancial. Pues si la teoría consensual de la verdad ha de poseer algún contenido valioso en cuanto teoría de la verdad, deberá permanecer ligada a una caracterización *formal* de la racionalidad de los consensos, pero es esta condición formal de racionalidad lo que la convierte en falsa. Si, a pesar de todo, se intenta concebir el concepto de racionalidad *de una manera no formal*, como sugieren las consideraciones anteriores [de Wellmer], entonces la teoría del consenso pierde *todo contenido*²⁶².

Esta conclusión es la que deseamos problematizar, porque si se acepta que una teoría puramente consensual de verdad es ambigua, no pienso por ello que «pierde todo su contenido» una teoría de la validez articulada con otra de la verdad «no-formal». En este caso habría que diferenciar una teoría de la verdad (no formal) y una teoría de la validez (formal), debiendo por nuestra parte, de todos modos, mostrar la importancia decisiva de esta última, y la necesidad de su articulación con la primera. Apel pareciera que propone en este sentido, cuando, siguiendo a Husserl, escribe:

Un ejemplo que clarifica lo fundamental de esta posición podría ser el siguiente: primero formulo el juicio: «La pared que hay detrás de mí es roja», después me vuelvo y constato: mi intención judicativa se ha visto cumplida por la *evidencia* que ha dado el *fenómeno*²⁶³.

Pero, en definitiva, Apel niega rotundamente que «el consenso deba depender de la verdad objetiva²⁶⁴ de los juicios» o que «el concepto de verdad no dependa del consenso»²⁶⁵; inclinándose al final, siempre dentro de una concepción formal-consensual, a proponer que «todos los criterios disponibles de la verdad» no son suficientes por separado para fundamentar «la validez intersubjetiva del consenso»²⁶⁶, por lo que hay que saber integrarlos. Es decir, verdad y validez se identifican.

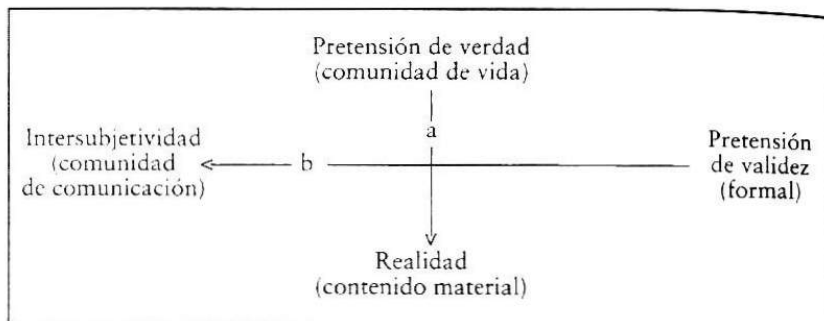
Mientras que con Wellmer podríamos afirmar:

La pretensión de verdad de los enunciados empíricos implica la referencia (*den Bezug*)²⁶⁷ de estos enunciados a una realidad (*sprachunabhängige Realität*) que, hasta cierto punto, es independiente del lenguaje²⁶⁸.

[150] ¿De qué se está hablando cuando expresa que hay una «referencia» a una «realidad independiente del lenguaje»? Si el concepto de

verdad nos remite a la realidad²⁶⁹ (desde una posición subjetiva monológica, siempre constitutivamente comunitaria), el concepto de *validez* nos remite por su parte directamente a la intersubjetividad. Si la *verdad* dice referencia de alguna manera a la realidad (realidad compartida con otros en la comunidad de vida²⁷⁰), la *validez* dice referencia a la aceptabilidad de los otros participantes de la comunidad de lo «tenido-por-verdadero»; dice relación al acuerdo intersubjetivo posible.

Esquema 2.2: DIFERENTES NIVELES DE LA PRETENSIÓN DE VERDAD Y DE VALIDEZ



La Ética del Discurso ha elaborado creativamente los niveles morales de las pretensiones de validez de los enunciados, en lo que podría denominarse un avance en la formulación del principio de universalidad, pero dentro del estrecho horizonte de un concepto meramente formal o consensual (con variantes) de verdad, y esto debido, como ya hemos visto en los §§ 2.2-2.4, a que se tiene una comprensión reductiva del contenido material²⁷¹. Por el contrario, si no se niega el nivel universal material o de contenido, el concepto de validez intersubjetivo gana en precisión y significado. No es simplemente que desde una posición solipsista originaria se llegue a lo «verdadero» para *después* buscar la «consensualidad» por aceptación intersubjetiva; sino que la posición de la subjetividad en la actualización de lo real como verdadero (flecha vertical *a* del *esquema* 2.2) ya ha sido *antes* constituida desde la intersubjetividad (tanto cerebral, lingüística, cultural e históricamente) (flecha horizontal *b*), pero de manera formalmente diferenciada (y no confusa e identificada como en el caso de Habermas). Toda actualización de lo real (verdad) es ya siempre intersubjetiva; y toda intersubjetividad (validez) dice «referencia» a un presupuesto veritativo. Pero son categorialmente diferentes. La verdad es el fruto del proceso monológico (o comunitario²⁷²) de «referirse» a lo real desde la intersubjetividad (el enunciado tiene así pretensión de verdad); la *validez* es el fruto del proceso de intentar llegar a que sea aceptado intersubjetivamente lo tenido monológicamente (o

comunitariamente) por verdadero (el enunciado tiene así pretensión de validez).

[151] En la validez como consensualidad (formalidad del discurso), el argumento es aceptado y produce acuerdos, consenso. Se trata del *criterio de intersubjetividad*. La consensualidad se alcanza desde la verdad del argumento, pero la verdad del argumento es imposible, por su parte, sin la *previa* consensualidad²⁷³; además la verdad, aunque tuviera en algunos casos empíricos un origen monológico²⁷⁴, tiene siempre una pretensión o una búsqueda del consenso para devenir un enunciado probado intersubjetivamente, y convertirse así en tradición histórica (cotidiana o científica). Es decir, intersubjetivamente (formal o procedimentalmente) no hay verdad en sentido pleno: *a) ante festum*, sin previa validez, ya que la existencia en forma de acuerdos intersubjetivos de los asuntos a verificar es condición absoluta de su posibilidad; *b) in festum*, sin la dialogicidad en la producción intrínseca de argumentos nuevos en el acto mismo veritativo (en esto consiste el carácter cercioratorio del consenso), y *c) post festum*, sin la aceptabilidad intersubjetiva que permite nuevos progresos veritativos. Creo que con esto no nos hacemos objeto de la acusación de Wellmer:

Del hecho de que las razones se nos muestren como suficientemente buenas en un consenso racional finito no se sigue necesariamente que a la larga vayamos a seguir mostrándonos así; entonces el pesado lastre de una teoría consensual de la verdad no puede recaer sobre la función cercioratoria de los consensos²⁷⁵.

Tanto la verdad como la validez son finitas, históricas, falibles, falsables o validables en ciertos niveles. Una doctrina no exclusivamente formal consensual de la verdad permite, como veremos, un análisis de mayor complejidad.

[152] Por otra parte, y simultánea y referencialmente (por su materialidad), no hay tampoco validez sin verdad: *a) ante festum*, ya que el *nuevo* contenido verdadero captado, pero todavía no aceptado intersubjetivamente, es lo que mueve a atreverse a intentar la invalidación del antiguo acuerdo válido, en lo que consiste el disenso²⁷⁶, de donde nace la validez vigente; *b) in festum*, porque estar-de-acuerdo sólo acontece acerca de *algo*: lo tenido-por-verdadero, que es lo que otorga fuerza probatoria al argumento para producir la aceptación intersubjetiva; y *c) post festum*, porque desde el *contenido verdadero validado* puede darse históricamente la memoria de una comunidad de comunicación (cotidiana, científica, etc.). No hay validez seria sin pretensión de verdad (por determinación *material* o de contenido, y *como referencia a la realidad*, sea como fuere que se la defina); no hay verdad en sentido pleno sin pretensión de validez (por determinación *formal* o intersubjetiva, y *como referencia a la comunidad*). Verdad y validez son formalmente distintas tanto por su referencia (lo real o la intersubjeti-

vidad) como por el ejercicio de un diverso tipo de racionalidad (uno material y el otro formal discursivo).

El criterio que estamos analizando es, en primera instancia y definido analíticamente, un criterio de validez intersubjetivo. Toda argumentación tiene simultáneamente una doble referencia: por un lado, es un instrumento de verificación (en sentido lato); por otro, de validación. Decía Marx que «uno es el orden de la investigación y otro el de la exposición». El primero se refiere a la verdad (y puede ser monológico o comunitario, y no solipsista); el segundo se refiere a la validez (y trata del procedimiento retórico de la correcta expresión para la comunidad intersubjetiva). El argumento monológicamente (o comunitariamente, si es un grupo de investigadores) permite enunciar descriptiva o asertóricamente un aspecto real de lo real (verificación, en sentido amplio); pero permite igualmente que los otros participantes de la comunidad acepten para sí intersubjetivamente, cada uno o en grupo, el mismo enunciado verdadero (validación en sentido amplio).

Podemos entonces concluir estas cortas reflexiones indicando que el *criterio de validez*, todavía abstractamente, es la pretensión de alcanzar la *intersubjetividad* actual acerca de enunciados veritativos, como acuerdos logrados racionalmente por una comunidad. Es el criterio procedimental o formal por excelencia.

La Ética de la Liberación propone por esto la necesidad de definir un *criterio de validez* moral intersubjetivo (formal consensual) que debe articularse con el *criterio de verdad práctica*²⁷⁷ de reproducir y desarrollar la vida humana (material, de contenido). Por su parte, como veremos, ambos son diversos de un tercero: el *criterio de factibilidad*, subsumido desde los previos principios ético-morales, siendo un nuevo momento en el que se da la unidad de la materialidad de contenido con la consensualidad válida, constituyendo, sólo en ese momento, la eticidad²⁷⁸ propiamente dicha: el «bien».

b) *El principio moral universal de validez*

[153] Ahora deberemos pasar del criterio al principio moral formal. El tema nos depara novedades, ya que aunque estaremos de acuerdo con la Ética del Discurso en la diferencia entre enunciados meramente descriptivos o asertóricos y los normativos, proponemos en éstos una nueva distinción interna entre enunciados normativos materiales (con pretensiones de verdad práctica) y morales formales (con pretensiones de validez moral). Aun Wellmer no podrá aceptar esta clasificación. Lo único que estamos haciendo es aplicar las distinciones ya alcanzadas en los dos últimos capítulos.

Como para imponernos un reto teórico, aunque el ejemplo es premoderno (y por ello sin suficiente desarrollo en el nivel formal o procedimental de validez), consideremos este texto clásico en el que se advierte la complejidad del asunto que deseamos abordar. En efecto, escribió el Estagirita:

Por ello, esta razón (*diánoia*) y verdad (*alétheia*) son prácticas* (*praktiké*), porque así como en la razón teórica (*theoretikês*), que no es práctica o productiva (*praktikês medè poietikês*), su estado bueno o malo son la verdad y la falsedad respectivamente [...], así, por el contrario, el buen estado de la parte que es práctica y racional consistente en la *verdad en homología con la recta tendencia* (*alétheia homológos tê oréxei tê orthê*)²⁷⁹.

Esquema 2.3: TIPOS DE ENUNCIADOS

a) Enunciados descriptivos (razón teórica analítico-formal o considerando sus contenidos materiales).

b.1) Enunciados normativos (razón práctica); b.1.1) ético-materiales (con pretensión de verdad práctica; razón práctico material). b.1.2.) morales-formales (con pretensión de validez intersubjetiva moral; razón discursiva moral-formal.	b.2) de factibilidad ética (se intenta la <i>acción buena</i> , <i>das Gute</i>) o eticidad real; la razón práctico-ética y moral subsumen a la razón estratégica e instrumental.
---	--

Aclaraciones al esquema: Nótese que el nivel formal (b.1.2) (lo denominado por Rawls o Habermas «lo justo») no se encuentra en oposición en el mismo nivel de la eticidad o «el bien» (*das Gute*) (b.2), sino en el de lo material (b.1.1) (lo «verdadero práctico»). La razón ético-originaria, que reconoce al Otro como igual, juega su función en los dos ámbitos de b.1.

[154] En primer lugar, con Habermas —y contra la meta-ética como hemos indicado más arriba— debemos distinguir entre enunciados descriptivos o aseverativos y normativos²⁸⁰. Moore había confundido estos dos tipos de enunciados:

1. Esta mesa es *amarilla*,
con
2. Hacer lo justo es *bueno*.

Porque «aquí la estructura predicativa de [...] *es bueno* cumple una función lógica distinta a la expresión *es amarilla*»²⁸¹. Las diversas variantes de la meta-ética fueron escépticas ante diversos aspectos de los enunciados normativos en cuanto siempre eran medidos, de alguna manera, desde las pautas de los descriptivos o científicos. La argumentación de Habermas para refutar esta identificación ronda siempre el mismo problema: los enunciados aseverativos de tipo 1 tienen pretensión de verdad en referencia a estados de hecho en el mundo objetivo, mientras que los normativos del tipo 2 tienen pretensiones de rectitud con respecto al mundo social, a la eticidad de un contexto concreto o cultural.

Aceptando Habermas una doctrina consensualista de la verdad, puede entenderse que la única diferencia consiste en las diversas pretensiones: de verdad (en cuanto validez), una, y de rectitud, la otra. Por esto escribe:

Si bien los enunciados normativos no son susceptibles de verificación en sentido estricto²⁸², esto es, no son verdaderos o falsos *en el mismo sentido*²⁸³ en que lo son los enunciados descriptivos, tenemos que plantearnos la tarea de explicar el sentido de la *verdad moral*²⁸⁴ o —si esta expresión se entiende en una dirección falsa²⁸⁵— el sentido de la *rectitud normativa* de modo tal que no caigamos en la tentación de asimilar un tipo de enunciado con otro. Tenemos que partir de un presupuesto débil, de una pretensión de validez *análoga a la verdad*²⁸⁶.

Como puede observarse, Habermas duda continuamente entre identificar rectitud con verdad moral (coherente con el consensualismo de validez-verdad teóricas). «Verdad moral» sería lo válido discursivo, que debería también tener «rectitud normativa», que dice referencia a la particularidad de las estructuras normativas de la eticidad concreta de una cultura (aun de la postconvencional), es decir, «conformidad» con los valores culturales. Sería algo así como un racionalismo discursivo conservador.

[155] Por nuestra parte, en cambio, como hemos pretendido defender «contenidos» (no «metafísicos» en sentido precrítico, pero sí reales, falsables, históricos, nunca por una acrítica «concordancia») en el momento material de la ética, desde un «criterio de verdad» (la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano, universalmente, y constituyendo por dentro a todas las culturas), tenemos la posibilidad de hablar de una «verdad *práctica*» en sentido estricto, y no sólo de «rectitud» con respecto a un *ethos* cultural concreto (que ciertamente se da simultáneamente siempre, porque la referencia del principio universal material ético tiene inevitablemente una *implantación* cultural histórica). En este caso los enunciados normativos pueden tener también *pretensión de rectitud* siendo enunciados valorativos (con referencia a las instituciones y a los valores de una cultura), y simultáneamente también poseer, desde dentro de ambos y como principio crítico interno, *pretensión de verdad práctica*²⁸⁷, no sólo con respecto al mundo objetivo físico, meramente natural o viviente (vegetal o animal)²⁸⁸, sino propiamente humano en cuanto humano: en cuanto sujeto humano viviente. La «realidad» a la que hace referencia este tipo de enunciado no es sólo ni primeramente la realidad física, vegetal o animal en cuanto tales, sino la realidad humana exclusiva y propiamente dicha (en cuanto «vida humana» concreta de cada sujeto ético, tal como la hemos descrito en el capítulo 1), de la cual somos reflexivamente autoconcientes y por ello responsables, y que depende de nosotros. De ahí que del enunciado:

3. Los seres humanos somos vivientes

se pueda explicitar, como ejercicio de la razón práctico-material, y no como una deducción lógico-formal analítica:

4. Debemos vivir. No debemos dejarnos morir, ni debemos matar a nadie,

que dice relación de manera directa con el criterio y principio material ético, que tiene pretensión de verdad *práctica*, y que sirve de fundamento de la decisión discursiva o de todo enunciado normativo fundamentado. Y esto porque la vida es la condición absoluta y el contenido constituyente de la realidad humana; y como dicha vida está «bajo nuestra responsabilidad» comunitaria (por la autoconciencia propia del desarrollo humano), se nos impone²⁸⁹ como un imperativo de cuidarla, de conservarla. Así, en el juicio práctico:

5. Esta persona X mató a la persona Z con el acto Y

es un enunciado descriptivo del que puede explicitar o fundamentarse, situándonos en otro nivel que el de la llamada falacia naturalista, sobrepasando entonces el juicio formal-analítico (es decir, accediendo a un ámbito material donde la corresponsabilidad comunitaria es constitutiva de la subjetividad ética), el siguiente enunciado:

6. Siendo que esta persona X es responsable de la persona Z, por ello:

7. Esta persona X *no debió* matar a Z con el acto Y.

O, de otra manera:

8. Esta persona X cometió al matar a Z un acto *malo* Y.

La explicitación o fundamentación es legítima porque la persona X, por la responsabilidad comunitaria y solidaria que tiene sobre la vida de todo otro sujeto humano, por la participación ineludiblemente presupuesta en una comunidad de vida, siempre es responsable de la vida de Z. El deber explicitado en concreto por el argumento indicado tiene pretensión de «verdad práctica» universal, y también de «rectitud» (pero no sólo de rectitud)²⁹⁰. Dicha «verdad práctica» debe diferenciarse de la mera «verdad analítica» de enunciados descriptivos de objetos físicos, naturales (que trata la falacia naturalista en un nivel lógico-formal instrumental), y aun de enunciados observacionales sobre seres humanos en tanto seres naturales, ya que éstos pueden permanecer en un nivel de mera intención descriptiva. Sólo los enunciados antropológicos directamente referidos a determinaciones humanas autorreflexivas y en función de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de cada sujeto en comunidad, son el tipo material y concreto (objeto de la razón práctico-material) sobre los que pueden fundarse las *obligaciones* o *exigencias éticas* libres, autoconscientes, responsables en el reciproco reconocimiento y corresponsabilidad de la vida de todos. Esto exigiría muchas clarificaciones y un desarrollo lógico diferente al su-

puesto en la llamada falacia naturalista, y será objeto de futuras exposiciones donde profundizaremos lo que aquí indicamos.

[156] Demos ahora un paso decisivo. Los enunciados normativos materiales con pretensión de verdad práctica y de rectitud deben ser diferenciados de los enunciados normativos propiamente formales o morales con pretensión de validez en cuanto tal. Así cuando digo:

9. Esta norma N no es válida moralmente, porque aunque soy afectado por ella no pude participar simétricamente en la discusión correspondiente,

no se está indicando ninguna oposición contra el posible «contenido» de la decisión adoptada, sino contra la «forma» de alcanzar el consenso moral, contra su «validez». Fui, por ejemplo, violentamente excluido. Por ello, es decisivo diferenciar el «contenido *veritativo*» de la «forma en que se alcanza la *validez*». Ambas tienen *obligaciones o exigencias prácticas*, unas son *éticas* (materiales), otras, *morales* discursivas (formales). Ambas son *necesarias* para alcanzar un contenido ético pleno de la decisión del juicio práctico-normativo concreto o final que desencadena el proceso propiamente «realizativo» desde la factibilidad ética del acto que puede tener goodness claim, o, llegar a ser «bueno» (que expondremos en el capítulo 3); pero ambos son diferentes y no suficientes separadamente. Para Habermas y las meta-éticas analíticas todo esto se plantea de una manera diferente. Para Habermas, por haber identificado *verdad con validez*, desaparece el «contenido» de la «verdad» práctica; para las meta-éticas intuicionistas, emotivistas, analíticas, por haber pretendido que la única verdad válida es la *verdad formal*, en realidad como *inteligibilidad con sentido*²⁹¹; de donde se dificulta la posible existencia de una verdad práctica, material, real. La dificultad aquí se encuentra en lo «práctico» y «material» de la verdad práctica (lo que la diferencia de la concepción puramente analítica o formalista de la verdad, sólo intralingüística, confundiendo «pretensión de inteligibilidad» con «pretensión de verdad» o «de validez», como lo veremos más adelante²⁹²).

[157] Por su parte, Wellmer ve todavía una distinción sutil que termina por darnos la ocasión de llegar al tema de fondo de este parágrafo. En efecto, y como ya lo sugerimos en el parágrafo anterior, escribe:

Las exigencias de racionalidad (*Rationalitätforderingen*) se refieren a los argumentos sin consideración de las personas, mientras que las obligaciones morales (*moralische Verpflichtungen*) se refieren a las personas sin consideración de sus argumentos²⁹³.

Nuestra posición es la de dar la razón a Wellmer, pero desarrollando el tema con una complejidad que terminará por oponerse a las conclusiones de Wellmer. Por nuestra parte hemos indicado que el reconocimiento del sujeto ético como *igual*²⁹⁴ es un momento del ejercicio de la razón ético-originaria (nivel 3 del *esquema* 2.4), previo al uso de la razón discursiva en cuanto tal (nivel 4). Para argumentar seriamente es

necesario previamente reconocer al Otro como igual. De manera que la razón discursiva presupone un tipo de racionalidad ética más radical, que constituye intrínsecamente a la argumentación como acto comunicativo (no sólo como acto teórico abstracto racional)²⁹⁵. En efecto, si verdad y validez fueran lo mismo (los niveles 1, 2 y 4 del *esquema* 2.4), de las exigencias argumentativas veritativas (de «contenido» diríamos nosotros; nivel 2 identificado con el 4) se podrían fundar *directamente* exigencias de validez *morales* (siempre en referencia a una identidad en la situación ideal de habla o en la comunidad de comunicación ideal *in the long run*). Y esto porque la pretensión de validez contiene —como Habermas lo demuestra en el enunciado del principio «U» (distinto del enunciado de la norma básica ética de Apel) y sus desarrollos posteriores, como el imperativo de Kant (aunque modificado)— exigencias morales universales: «Para que esto valga universalmente, *debes* moralmente proceder de esta manera». La pregunta es: ¿por qué *debes*? Apel respondería: porque es un prerequisite de la «seriedad» en el argumentar. Pero esto ocultaba el momento del ejercicio de la razón ético-originaria (que reconocía al otro argumentante *como igual*; ejercicio que no es argumentativo; es decir, el nivel 3 no es el nivel 2 ni el nivel 4 del *esquema* 2.4).

Esquema 2.4: LUGAR DE LA RAZÓN ÉTICO-ORIGINARIA

Pretensión de verdad práctica desde la comunidad de vida.	1. Razón práctico-material.
Pretensión de verdad teórica desde la comunidad de vida.	2. Razón teórica.
Reconocimiento del Otro como igual.	3. Razón ético-originaria.
Pretensión de validez desde la comunidad de comunicación (que subsume el nivel 2).	4. Razón discursiva.

Al igual que Wellmer, nosotros no aceptamos la doctrina consensual de la verdad, y por ello debemos diferenciar las exigencias materiales (nivel 1) y lógico-argumentativas de la verdad (nivel 2) de las exigencias moral-inter-subjetivas de la validez de los enunciados normativos (nivel 4). Pero, ahora contra Wellmer, distinguiremos el ejercicio de la razón práctica-material²⁹⁶ de la razón puramente teórica²⁹⁷, pero, por otra, introducimos el ejercicio de la razón ética-originaria, que cumple lo que Wellmer llama «las obligaciones morales se refieren a las personas»²⁹⁸. Esto determina: a) La razón teórica, en su aspecto veritativo (nivel 2), debe²⁹⁹ aceptar el mejor argumento y cumplir las exigencias materiales³⁰⁰ y lógicas de la argumentación. b) La razón ético-originaria

(en el sentido que nosotros la hemos definido más arriba) debe³⁰¹ alcanzar el «reconocimiento» del Otro sujeto como sujeto ético igual en la comunidad de vida³⁰², antes que como participante de la comunidad de comunicación, para situarlo después, desde su dignidad de sujetos, como participante de la comunidad intersubjetiva racional, en cuanto origen de posibles argumentos. Y es aquí, a nueva cuenta, c) cuando es necesario situarnos una vez más en otro nivel que el adoptado por la llamada falacia naturalista, pero ahora procedimental o formalmente (aunque en relación al ejercicio material de la razón práctica, y no permaneciendo reductivamente en el mero plano analítico lógico-formal de la razón teórica de la falacia indicada, que se sitúa en el nivel 2 del *esquema 2.4* abstractamente considerado). En efecto, si partimos de un mero enunciado descriptivo tal como:

10. Yo digo que Juan no está ahora argumentando,

no referimos, primeramente, en este acto de habla, al momento proposicional en cuanto es inteligible (nivel 2 de la razón teórica formal), y, acto seguido, al sujeto humano *reconocido* como tal (Juan), con dignidad propia de sujeto ético (descubierto por la razón ético-originaria; nivel 3). El contenido proposicional tiene pretensión de verdad (por su materia, ya que Juan es un viviente humano, objeto de la razón práctico-material, que puede argumentar, y constato que no lo está haciendo; nivel 1). Dicha proposición tiene pretensión de validez (en su referencia intersubjetiva, de razón discursiva), en cuanto presupongo que dicha verdad es aceptable por todos los otros participantes de la comunidad de comunicación (y estoy dispuesto a dar razones ante el que no aceptara la verdad de dicho enunciado). De un mero contenido proposicional de un enunciado descriptivo de «ser» (nivel 2 abstracto) no se podría deducir analíticamente un «deber-ser» deóntico, porque estaríamos situados exclusivamente en el nivel formal-abstracto de la lógica fregeana-russelliana de inteligibilidad-sentido³⁰³. Sin embargo, si pensamos el acto-de-habla en un nivel pragmático, el «argumentar» en cuanto acto humano (el hablar del que se comunica, etc.) es ahora subsumido «pragmáticamente» desde el reconocimiento ético del Otro como igual, en relación comunicativa (nivel 4), y por ello desde una intención explícita por alcanzar el consenso intersubjetivo, considerado formalmente como el ejercicio de un derecho del afectado a explicitar o participar en la discusión. El «es» argumentante podría ahora permitir fundar un «debe-ser» argumentante, como exigencia práctica de la razón discursiva. Así podría darse el ejemplo siguiente:

11. Yo constato que Juan ha sido excluido con violencia de la argumentación, aunque es afectado por las conclusiones de la discusión en relación a algún aspecto necesario para la reproducción de su vida. Ergo...

12. Yo opino que Juan debe participar y argumentar.

Dicho acto es un derecho y una «obligación» moral si Juan es un afectado en alguna de sus necesidades sobre las que se argumenta. No hacerlo sería moralmente reproable (por cobardía, por ejemplo). Esto fundamentaría que para «Juan» es un *deber* el argumentar, eventualmente defender su posición en el tema que se discute. El «deber-argumentar» se funda como *obligación* en referencia al «modo» o procedimiento moral que se ejerció para alcanzar validez (no nos referimos ahora al «contenido» ético de lo que se discute, de lo que se enuncia). La violencia es irracional y anti-moral, porque no respeta la autonomía ni la igualdad del Otro. Es dicho reconocimiento del Otro como igual lo que funda la exigencia moral de «deber» argumentar. Wellmer insiste:

Mientras que las exigencias de racionalidad se refieren al reconocimiento de argumentos³⁰⁴, las exigencias morales atañen al reconocimiento de personas³⁰⁵ [...] Si la voluntad de alcanzar la verdad significa lo mismo que la de alcanzar consensos racionales, entonces es cierto [lo que afirma Kuhlmann o Apel]³⁰⁶.

Sólo presuponiendo una versión fuerte y criterial de la teoría consensual se puede interpretar *inmediatamente* a las exigencias elementales de racionalidad como expresión de la exigencia de procurar alcanzar, una vez que se discuten temas polémicos, un consenso racional³⁰⁷.

Distinguiendo como Wellmer lo hace entre diferentes exigencias argumentativas (de verdad por su contenido, y de validez por su pretensión procedimental de consensualidad), tenemos sin embargo que aceptar que la obligación *moral* de argumentar se funda, como hemos dicho, en el reconocimiento del Otro sujeto argumentante como un sujeto autónomo y de *igual* dignidad. El criterio procedimental de la argumentación se transforma en el principio moral de validez, cuando se reconoce a los otros y a sí mismo como sujetos morales iguales, y se los hace participar en la argumentación co-solidariamente en cuanto afectados éticos en sus necesidades.

En el nivel material hay *conocimiento* (inteligibilidad material o de contenidos de una razón práctico-material y teórica) de la verdad de los argumentos; en el nivel formal de validez moral hay conocimiento de los argumentos desde la obligación moral contraída desde el debido *reconocimiento* de los sujetos éticos situados intersubjetivamente (como momento de la razón discursiva). *Del criterio de intersubjetividad se sigue por fundamentación* (no por mera deducción analítica, sino por ejercicio de la razón práctico-material, continuada por la ético-originaria y articulada a la discursiva pragmática) *el principio de validez moral*, en cuanto acto del sujeto humano en cuanto humano (ahora en cuanto «sujeto moral»). Si argumentamos inteligiblemente, como miembros de una comunidad de comunicación, debemos ser responsables de nuestra argumentación como mediación (de verdad material) para reproducir y

desarrollar nuestras vidas de sujetos humanos respetando a los otros miembros como iguales. Mientras que si somos afectados por lo que se argumenta, para defender nuestra vida y nuestra dignidad, debemos igualmente luchar por alcanzar validez formal (previa lucha por el reconocimiento), siendo así responsables de nuestro argumentar (formalmente), aceptando por la misma razón los argumentos de los otros, porque antes hemos también reconocido a los otros argumentantes como iguales. Ahora el argumentar se transforma en una obligación moral³⁰⁸.

[158] De esta manera los enunciados descriptivos acerca de la vida humana de los sujetos éticos pueden «explicitarse» como enunciados normativos, conteniendo obligaciones morales que para Wellmer no les son constitutivos, pero sí para nosotros, por ser la misma argumentación un acto de otro sujeto humano, y que opera dentro de las exigencias éticas del reconocimiento como búsqueda tolerante de la aceptabilidad del Otro con respecto a la manera como los argumentos son propuestos. La descripción de las condiciones de posibilidad del ejercicio moral de la validez del acto humano argumentante, analizadas como tales exigencias morales, constituye lo que ahora denominaremos el *principio moral de validez universal*, que no es el único principio, ni el primero, ni el último: es decir, es un principio *necesario* pero *no suficiente*, contra la opinión de la Ética del Discurso. Este principio puede ser fundamentado contra escépticos³⁰⁹.

Intentaremos proponer una descripción del principio redefiniendo el enunciado de la norma básica de Apel, quitándole lo de puramente formal, y agregándole, como codeterminación, la referencia a la verdad práctica y al reconocimiento siempre presupuesto. El principio universal formal moral podría enunciarse, sin pretensión de agotar todas sus posibles determinaciones y sólo considerando algunos aspectos, de la siguiente manera: El que argumenta con pretensión de validez práctica, desde el reconocimiento recíproco como iguales de todos los participantes que por ello guardan simetría en la comunidad de comunicación, acepta las exigencias morales procedimentales por las que todos los afectados (afectados en sus necesidades, en sus consecuencias o por las cuestiones éticamente relevantes³¹⁰ que se tratan) deben participar fácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coacción que la del mejor argumento, enmarcando dicho procedimiento y decisiones dentro del horizonte de las orientaciones que emanan del principio ético-material ya definido³¹¹.

[159] Alguien podría objetarnos que, al final, hemos repetido casi idénticamente la descripción del principio de universalidad, la norma básica de Apel o los principios «D» y «U» de Habermas. Sin embargo, las diferencias son abismales. Ahora el principio moral formal universal (porque debe poder aplicarse en todos los casos, siempre, sin excepción, al menos como pretensión) es la *mediación formal o procedimental del principio ético material*. Se trata de una norma universal para «aplicar» el contenido (con verdad práctica o como mediación para la

producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de cada sujeto ético) del enunciado normativo. El mero criterio de validez intersubjetiva formal se ha elevado a ser exigencia o principio moral de «aplicación».

Pero ¿no es imposible su aplicación en concreto, ya que, de hecho, no se dan históricamente nunca las simetrías exigidas, ya reconocidas por Apel o Habermas? Veremos cómo la Ética de la Liberación puede aplicar sus principios construyendo una simetría crítica en medio de situaciones de asimetría hegemónica (cuestión que trataremos en el capítulo 5). Este principio moral de validez, tal como lo hemos redefinido, amplía y profundiza el principio de universalidad kantiano y de la Ética del Discurso, y gana en posibilidad de aplicación, sin perder ninguno de sus aspectos racionales, universales o positivos. La Ética de la Liberación no necesita de una Ética de la Responsabilidad o de un Principio de Complementación (desde la razón instrumental o estratégica, y en último término clínica), sino que puede partir de criterios que serán, como se verá en su momento, el desarrollo de los principios que venimos exponiendo en un grado de complejidad creciente. Serán los mismos dominados o excluidos, las víctimas, asimétricamente situadas en la comunidad hegemónica, los encargados de construir una nueva simetría; será una nueva comunidad de comunicación consensual crítica, histórica, real³¹². Paradójicamente, al menos es nuestra pretensión, la Ética de la Liberación lleva a cabo los presupuestos de la Ética del Discurso sin contradicciones, pero desde una arquitectónica más compleja, porque puede echar mano también de los recursos de una ética de contenido o material que ésta ha abandonado. Gracias al principio ético-material se descubren ahora *contenidos* materiales, no sólo la *forma* del discurso, que pueden dar orientaciones generales éticas (a las que debe renunciar Habermas), con lo que se alcanza validez intersubjetiva concreta, empírica, procedimental, sin caer sin embargo en el puro formalismo o la procedimentalidad vacía.

c) *La aplicación del principio de validez moral*

[160] Aquí habría que dar cuenta de la constitución del «objeto» ético, que Kant denominaría el «objeto de conocimiento práctico [...] que se convierte en real (*wirklich gemacht*)»³¹³. Por nuestra parte, al haber reconstruido todo el nivel material deberemos proceder de manera completamente diferente a la de Kant, como podrá verse en el capítulo siguiente.

En efecto, si la aplicación del principio ético-material se lleva a cabo por medio del principio moral formal de validez, esto significa que se ha producido una «síntesis» entre lo material y lo formal. La «decisión» de la norma última, juicio moral o enunciado normativo concreto, y la «realización» o integración real del juicio elegido en la efectuación del acto o la praxis humana (institución, estructura histórica, valores, etc.) es la unidad de lo material (una mediación con «ver-

dad práctica» desde el principio de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano) y de lo formal (la autónoma participación simétrica, libre y responsable de cada sujeto afectado) que, sólo ahora, constituye desde la factibilidad real lo que podemos denominar lo «bueno», el «bien», la eticidad vigente. Como ya hemos advertido, el momento formal (lo válido, «lo justo» de Rawls, lo consensual o verdadero de Habermas) no se opone en el mismo nivel a la unidad práctica (el bien, lo bueno, la verdad práctica-válida y factible, etc.), sino que se encuentra en otro nivel de complejidad³¹⁴.

El principio moral de validez consiste entonces en exigencias deónticas de un procedimiento de aplicación de los contenidos materiales éticos, que debe distinguirse claramente de la fundamentación teórica³¹⁵. Su aplicación efectiva nos abre el camino hacia el capítulo 3, ya que se trata, exactamente, de sintetizar o unir el contenido ético (con pretensión de verdad práctica) desde su procedimentalidad formal consensual (con pretensión de validez moral) en una norma (o máxima), acto, micro-estructura, institución, sistema de eticidad, que pueda ser juzgado por primera vez bajo el predicado de «bueno/a» («malo/a»), en un sentido ético concreto, real, empírico.

En la tradición, por ejemplo medieval, la *moralitas* del acto consistía en la relación trascendental de dicho acto humano con la norma (*lex*), que constituía al acto humano como «bueno (*bonum*)». Ahora hemos ganado mucho con respecto a esa tradición precrítica (en cuanto al nivel de la validez), gracias a todos los aportes de la Modernidad: la materialidad o contenido dice referencia a la realidad de la vida de cada sujeto humano universalmente (como verdad práctica); la formalidad dice respecto a la intersubjetividad de los acuerdos libres, autónomos y consensuales (con validez universal). Pero falta todavía toda la compleja diacronía del modo concreto a través del cual el acto (normas, estructuras, instituciones, etc.) se llevará efectivamente a cabo, tomando en consideración sus circunstancias, sus consecuencias (a corto y largo plazo); es decir, su «factibilidad». Esto ya sobrepasa el tema de este capítulo sobre la validez *formal* y nos exige seguir el camino hacia un nuevo momento: la *factibilidad ética*.

NOTAS

1. Véase Dussel, 1973b.
2. *Ética a Nicomaco* VI, 13 (Aristóteles, 1960, 1144 b 28-30).
3. «Por esto es que llamamos a la temperancia *sofrosynē*, porque significa salvadora (*sózousan*) de la elección concreta (*frónesin*). Lo que ella protege es la *hypólepsin* [...]» (*ibid.*, VI, 5; 1140 b 11-12).
4. «Los silogismos prácticos (*sylogismoi tôn praktôn*) tienen su principio primero de esta manera: Puesto que tal es el telos y el mejor bien (*tò áriston*), cualquiera que sea» (*ibid.*, V, 12; 1144 a 31-32). Obsérvese «cualquiera que sea»; en esto consiste su posición de condición ontológica universal.
5. *Ibid.*, 1144 a 33-37. De paso aquí Aristóteles recuerda que la validez formal práctica (prudente) debe unirse a la bondad material (bueno). El «malo» no puede argumentar («trastorna el juicio») tampoco «rectamente», y por ello «incurre en error» práctico.

6. La «deliberación (*bouleutikós*)» (*ibid.*, VI, 5; 1140 a 31) es el momento concreto de la razón argumentativa práctica para Aristóteles.
7. Fundamentación ontológica en el caso de Aristóteles.
8. *Ibid.*, VI, 2; 1139 b 5-6.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*, 1139 a 31.
11. *Ibid.*, 1140 b 6-7.
12. *Ibid.*, 1140 b 6. Es interesante anotar que para Aristóteles la «praxis buena», plena, es su propio *télos* —como anticipando la formulación kantiana— en cuanto es la realización plena del propio suero ético en cuanto tal.
13. «Ultimus finis nullo modo sub electione cadit» (ST, I-II, cuestión 13, art. 3, cuerpo; Tomás, 1950, I-II, 68). El texto completo dice: «Lo que es elegido se comporta como conclusión del silogismo de lo operable. El fin de los operantes se comporta como principio y no como conclusión (Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem operabilibus se habet ut principium, et non ut conclusio)» (*ibid.*). El «fin» aquí es el horizonte ontológico, la «vida buena» en su sentido universal (lo siempre ya presupuesto *a priori* con pretensión de verdad y validez universales).
14. *Ibid.*, art. 5, cuerpo, 69.
15. *Ibid.*, ad 1.
16. Lo posible, entre lo imposible e ilusorio, es todo el ámbito de lo factible éticamente (cuestión del próximo capítulo 3).
17. «Per conscientiam applicatur notitia synderesis [...] ad actum particularem examinandum» (*De Veritate*, cuest. 17, art. 2, respuesta; Tomás, 1964, 330). La *synderesis* (del griego en latín) es el hábito de los primeros principios prácticos; la «intención (*intentio*)» (*boulesis* en griego) es la tendencia o inclinación hacia el fundamento ontológico o *télos*. Todo esto puede ser repensado hoy y tiene validez analítica.
18. «Cum autem actus sit particularis, et synderesis iudicium universale existat; non potest applicare iudicium synderesis ad actum, nisi fiat assumptio alicuius particularis [...] Conscientia perficitur quasi quodam syllogismo particulari» (*ibid.*).
19. *Ibid.*, cuest. 24, art. 6, 445.
20. «Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius» (ST, I, cuest. 84, art. 4, respuesta; Tomás, 1950, 406). Explicitando el texto diríamos que el razonar en la elección práctica es un pasar del principio a la aceptación de la conclusión: la máxima concreta.
21. *In X libros Ethicorum*, VI, lec. 2, núm. 1.137 (Tomás, 1949, 311).
22. Debe considerarse que el método expositivo de las *Sumas* o *Disputas* medievales, procedentes del mundo musulmán, con sus cuestiones, artículos, objeciones, tesis y respuestas a las objeciones, todo en un contexto de *debate argumentativo*, creaba en la filosofía medieval un ambiente de búsqueda intrínseca de la validez intersubjetiva en la comunidad de los teóricos.
23. Véase desde Espinas, 1925; Mesnard, 1936; Coubier, 1937, etc. La moral de Descartes puede estudiarse en sus *Discours de la méthode*, III; *Traité des passions* y en muchas cartas, p.e. Descartes, 1935 (*Lettres sur la morale*). De otros racionalistas véase Delbos, 1893; Thamin, 1916; Chevalier, 1933, etc.
24. Malebranche, 1707, 9-19.
25. *Ethica* V, prop. 36; Spinoza, 1958, 266. Expresión claramente racionalista, que asume, ante los ojos de Kant, demasiado fácilmente el contenido ético.
26. *Philosophia practica universalis*, II, § 9.
27. «La voluntad reflexiva de la felicidad es el principio y la ley de la vida moral», nos dice, sintetizando toda la ética leibniziana (Chevalier, 1933, 212).
28. «Todos los espíritus (*esprits*) [...] entran, en virtud de la razón y de las verdades eternas, en una especie de Sociedad con Dios (*Société avec Dieu*), siendo miembros de la Ciudad de Dios» (*Principes de la nature et la grâce*, Haupttext, § 15; véase Dussel, 1973b, pp. 113-114). Kant llegará a escribir: «Leibniz denominaba Reino de la Gracia al mundo si en él se contemplan solamente los entes racionales y su relación según leyes morales bajo el gobierno de un bien supremo» (*Kritik der reinen Vernunft*, B 840, A 812; Kant, 1968, IV, 682).
29. Desde el tiempo de mis estudios en la Universidad Nacional de Mendoza, en 1952, me llamó la atención esta «moral de la resignación», en su peor sentido, que alentaba ilusoriamente a los «no-felices» a no desesperar. Marx mostrará después que el plusvalor (plusvalía objetivada no recuperada por el obrero) es una minus-felicidad (vida objetivada no recuperada, no pagada, robada: «Este

proceso de realización es a la par el proceso de desrealización del trabajo. El trabajo pone objetivamente algo, pero pone esta objetividad como su propio *no ser* (*Nichtsein*) o como el *ser de su no-ser*: el capital»; *Grundrisse*, Marx, 1974, 357-358; I, 414-415). Es la «in-felicidad» que Kant justifica moralmente. Kant no tenía conciencia de todo esto. Pero el «éxito» de su moral no tiene su fundamento sólo en la fuerza de su argumentación meramente académica. «Funcionará» perfectamente en favor del capital en un mundo obrero explotado, y porque explotado no-feliz (hoy es un fenómeno ampliado al sur del planeta). Esta moral exige a los pobres y explotados ser virtuosos (con lo cual ganarán un lugar en el Reino de Dios; léase detalladamente el libro II, capítulos IV y V, de la *Crítica de la razón práctica*) y explica por qué no tiene relevancia moral ser infeliz o feliz. La Ética de la Liberación intenta, por el contrario, mostrar que la *infelicidad del pobre*, del explotado, de la mujer reprimida por el machismo, etc., es efecto (y se debe tener claro el criterio material para juzgarlo así) de un acto injusto, perverso, éticamente «malo». La *negación* de la felicidad en el dominado es criterio ético crítico (véase más adelante en el capítulo 4) y, además, de validez moral, como prohibición de una máxima no generalizable.

30. Véase Schilpp, 1966.

31. *De mundi sensibilibus atque intelligibilis forma et principiis* (*Von der Form der Sinnes- und Verstandeswelt und ihren Gründen*) (1770), § 9, A 11 (Kant, 1968, V, 38-39).

32. En el § 1.1, en especial con la obra de Damasio, 1994, hemos expuesto a manera de ejemplo relevante la cuestión desde el punto de vista neuro-biológico. Para un tratamiento filosófico inicial, véase Dussel, 1973, § 10, I, 81 ss.

33. Los racionalistas, por su parte, habían igualmente perdido la dimensión de la corporalidad. La ética metafísica de la «perfección (*Vollkommenheit*)» racionalista, a la que Kant se remita, estaba ya descorporalizada, abandonando como irracionales los sentimientos «sensibles», «bajos», «animales». El «criterio material» de la vida humana, que puede aunar la «vida buena» (como «perfección» histórica) con las «tendencias» (emociones, afectos, placer, felicidad...) en una comprensión antropológica unitaria universal (como la considera la neuro-biología actual, la propuesta de Marx desde los *Manuscritos del 1844*, la inteligencia-sentiente o los sentidos-inteligentes de Zubiri, la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty y tantos otros ya nombrados) nos permitiría tener otra noción de «perfección» y otra articulación con los «sentimientos» que era imposible para Kant. De este dualismo dependerá el dilema irresoluble entre la moral formal en Kant (y posteriormente, con variantes, en Rawls, Apel, Habermas, etc.) y la ética material.

34. Véase en la *Metaphysica* de Baumgarten la definición de *bona, perfectio, beatitudo, felicitas* (§ 787; Baumgarten, 1963, 322).

35. *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, § 2, A 97 (Kant, 1968, II, 771).

36. Como ejemplo, véase cómo Baumgarten estructura desde el comienzo su *Ethica* desde la obligación: «Ethica [...] est scientia obligationum hominis internarum in statu naturali» (§ 2, A 3; Baumgarten, 1969, 5).

37. Hay dos tipos de obligación: el modo como el medio obliga para alcanzar la felicidad (*Glückseligkeit*), que tiene «necesidad problemática»; o el modo como obliga el fin (*Zweck*), que tiene «necesidad legal o inmediatamente necesaria». Este último tipo de necesidad es de la «inmediata regla suprema (*unmittelbare oberste Regel*)» (Kant, *Untersuchung über die Deutlichkeit...*, A 96 ss.; 770 ss.).

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*, 771-772. «Hutcheson y otros nos propone este sentimiento bajo el nombre de sentimiento moral (*des moralischen Gefühls*)» (*ibid.*, A 98-99; 773). Hablando de la voluntad de Dios explica que es un «principio material (*materialer Grundsatz*) de la moral, aunque se encuentra formalmente (*formaliter*) bajo el mencionado (principio) formal más alto y universal» (*ibid.*, A 98).

40. *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766*, A 12-13; (Kant, 1968, II, 914).

41. *De mundi sensibilibus...*, § 9, A 11 (Kant, 1968, V, 38-39).

42. *Ibid.*, § 2, A 4 (18-19). El «cuerpo» en este sentido es «material» (en alemán con «a»: *con-tiendo* último).

43. *Ibid.*, 20-21. Baumgarten en su *Metaphysica*, § 640, escribe: «ratio [...] est nexum rerum perspicientem» (*op. cit.*, 235).

44. En esta época escribe: «Los principios supremos de los juicios morales son, es verdad, racionales, pero son sólo *principia formalia*. No determinan ningún propósito; por tanto, en concreto *principia materialia* ocurren de acuerdo con esta forma» (*Handschriftlicher Nachlass*, VI; Kant, 1904, XIX, 120).

45. Con «a» en alemán.
46. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, BA III; Kant, 1968, VI, 11.
47. *Kritik der praktischen Vernunft*, A 29; Kant, 1968, VI, 193.
48. Esta pretensión es ilusoria, y en ella siguen cayendo muchas éticas y morales actuales. Por nuestra parte, insistiremos en que no se puede construir una ética con «un solo principio», ya que puede ser necesario pero nunca suficiente. Sólo es suficiente un plexo arquitectónico bien trabajado de principios, cada uno de ellos necesario pero no único, como veremos. Kant por el contrario escribe: «El imperativo categórico es, pues, único» (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, BA 80; Kant, 1968, VI, 69-70).
49. Digo invertida porque, habiendo cortado la rama de todo lo material sobre la que Kant estaba sentado, sin embargo no cae del árbol, porque, como veremos, seguirá sosteniendo el desarrollo formal de su discurso de muchos momentos materiales presupuestos inadvertidamente (p.e. la dignidad de la persona, el Reino de los fines, el «sentido común» que permite juzgar como «bueno» todo acto para el procedimiento de generalización de la máxima, etc.).
50. De no haberse negado todo el ámbito material de la ética, hubiera debido «conocer» en su contenido el mundo condiano o la eticidad (incluyendo el *Seinsverständnis* de un Heidegger), y como su constitutivo esencial, y no sólo condición absoluta de posibilidad, hubiera descubierto el criterio material de la vida humana y podido «conocer» el principio práctico material y sus imperativos, es decir, hubiera propuesto un «conocimiento» o una racionalidad propia del orden material o de contenido como verdad práctica universal anterior (o al menos codeterminante) al principio «formal» de universalidad intersubjetiva.
51. KpV A 161; Kant, 1968, VI, 213. Para un comentario detallado véase mi obra (Dussel, 1973b, 89 ss.).
52. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 80; Kant, 1968, VI, 69-70.
53. KpV, A 54; Kant, 1968, VI, 140. Véase la anterior exposición en la *Grundlegung*, BA 52;
54. KpV, A 56, 142.
55. *Grundlegung*, BA 51, nota 50.
56. Se le podría hacer a Kant la pregunta: ¿Cómo conozco («conocimiento» presupuesto y anterior al principio formal, evidentemente) *materialmente* o por su contenido que esta máxima es buena o no, y si es generalizable o no? Y esto es necesario, ya que no puedo preguntarme por la validez de esta máxima concreta e individual (que incluye una referencia a la intersubjetividad), si no tengo ya siempre *a priori* (histórico-ontológicamente) su contenido ético material. Y esto porque la validez intersubjetiva presupone el conocimiento de la posible bondad o no de la máxima (de la *verdad* práctica), en cada caso, para poder efectuar la comparación con otras situaciones y generalizarla o no, y para poder elevarla a la universalidad de *contenido* sin contradicción.
57. Está claro que lo válido no pudo ser validado sin la aceptación por todos de un *contenido* ético (la *verdad*). Aquí se encuentra la dificultad de la pura moral formal de validez. La referencia material tiene que ver con la «verdad» (referenciabilidad compleja, histórico-ontológica, a la *realidad* de la posibilidad de desarrollar ahora y aquí inmediato o mediatamente la vida concreta de este sujeto humano).
58. KpV, A 122; VI, 188.
59. La «situación original» de John Rawls, como veremos, es otro «escenario hipotético». Es evidente que la necesidad de proponer estos «modelos hipotéticos» indica la imposibilidad de desarrollar la moral formal en el puro nivel formal. Lo material debe al menos hipotéticamente presuponerse para poder avanzar. Es imposible una moral puramente formal.
60. En concreto, el procedimiento consistiría en «ponerse en el lugar de otros sujetos» para comprobar la validez moral de esa máxima o, mejor, la no contradicción con su universalidad posible, como en los ejemplos de la *Grundlegung*, BA 53 ss.; 52. Es interesante que Kant escribe en el primer ejemplo: «Pronto se ve que una naturaleza cuya ley fuese destruir la vida misma (*das Leben selbst zu zerstören*) [por el suicidio, obraría] por la misma razón por cuya determinación debe promover la vida (*zur Beförderung des Lebens*), [y así] sería contradictoria y no podría subsistir como naturaleza» (*ibid.*). ¡Es de importancia analizar que aquí Kant usa el primer principio de la ética material (la «promoción de la vida [*Beförderung des Lebens*]), y además lo *fundamenta* (*sic*) correctamente! Es decir, el que se suicida destruye la vida desde una razón cuya función es promover la vida. Muestra aquí Kant que necesita un principio *material* para poder o no generalizar (universalizar) la máxima. ¿Cómo «conoce» que «destruir la vida» como suicidio es *malo* y «destruir la vida» como heroico acto por la patria es *bueno*? ¿Un pueblo de héroes (como los valientes iberos que lucharon

contra los romanos) «no podría subsistir como naturaleza»? Charles Taylor, con razón en esto, y mucho más Franz Hinkelammert, pueden mostrarle a Kant su contradicción, su camino sin salida.

61. KpV, A 123; 189.

62. Se trata, aproximativamente, de la parte B (*Teil B*) de la ética de Apel, y ya con las mismas dificultades por anticipado. La aplicación sin criterios y principios materiales es imposible (a menos que se usen escenarios hipotéticos, fantásticos, a la Kant o a la Rawls). Entre esos escenarios están también el «Reino de Dios», el «Reino de los fines»..., todos de «fe (*Glaube*) racional» (Dussel, 1973b, 104 ss.). Ya en 1766 Kant había escrito: «Las substancias inmatrimales (las almas) [...] pueden estar inmediatamente unidas entre sí; son capaces de construir un gran todo que puede nombrarse el mundo inmaterial» (*Träume eines Geistersehers*, A 30; Kant, 1968, II, 937). ¿Y los cuerpos? El dualismo como punto de partida, y la negación de la ética material, exige después ¡mucha fantasía! para retornar a lo real, unitario, carnal, lo material como contenido, que se ha abandonado al inicio por haber planteado mal la cuestión material. He escrito en otra parte que un despegue precipitado (de lo material a lo trascendental) determina un aterrizaje desafortunado (en el mundo histórico de las desigualdades, de la corporalidad con necesidades [*Bedürfnisse*], de la dominación económica, erótica, etc., sin posibilidad de conciencia crítica).

63. Véase Rawls, 1951 y 1958; y Wolff, 1977.

64. Esta idea, desde el concepto de optimalidad o preferibilidad de Pareto, indica que cuando algunos logran mayor beneficio, pero esto aumenta el beneficio de todos, los que no aumentan tanto «no deben envidiar» a los que se benefician mucho más, ya que estos permiten a todos tener mayores beneficios que antes. El envidioso en este caso impediría el beneficio de todos.

65. Lo ingenioso de la solución se dirige a poder decidir principios «materiales», habiendo negado el aspecto material de la ética como punto de partida (en manos de los utilitaristas en su visión estrecha y deformada del asunto, como hemos visto). Para Rawls, siempre, serán dos principios. Es interesante no olvidar que indica como un defecto de los utilitaristas el pretender sustentar sólo un principio. Rawls admite más de uno, pero propone una prioridad del primero sobre el segundo. Esta priorización no es dialéctica; para nosotros los diversos principios se codeterminan, y en el caso de haber cierto orden es de subsunción: el principio de liberación (el sexto) subsume y presupone, sin negarlos, a los otros principios (véase § 6.5).

66. Ver Rawls, 1967.

67. Todos los «modelos» modernos, desde Hobbes o Locke, toman el «estado de naturaleza» (o ahora la «situación originaria») en círculo: parten del mercado y la sociedad capitalista, donde el individuo aislado sin comunidad compete (*homo homini lupus*). Elevan a un hipotético «estado de naturaleza» dicha individualidad abstracta en competencia. Le dan las mismas determinaciones abstractas que ya tienen en el mercado y la sociedad que pretenden explicar (o principios que se proponen decidir). Efectúan un contrato abstracto tal como el que supone la sociedad realmente existente. Y, después, con ese «modelo» (mera idealización ascendente de la sociedad existente) retornan descendiendo a la misma sociedad de mercado existente y «comprueban» que la «explican» (dicha sociedad) a partir del modelo. Es una maniobra tautológica. Exactamente igual procede Rawls: da determinaciones de un liberal, individualista y según el mercado capitalista a los abstractamente participantes de un «juego de regateo» (posteriormente será la «situación originaria»), para, con esos participantes, decidir acerca de los principios, y sus prioridades, de una sociedad ideal. Todo el proceso es tautológico, vacío, formalista, inválido, circular (Hinkelammert, 1984).

68. Véase Rawls, 1971.

69. Rawls, 1971, c. III, §§ 20-30/118 ss.; 143 ss.

70. *Ibid.*, 136/163.

71. Marx, como ya hemos visto, había escrito, y lo hemos observado: «No nos coloquemos, como el economista cuando quiere explicar algo, en una imaginaria situación original (*Urzustand*). Tal situación originaria no explica nada» (ya citado en *Manuscritos del 44*, I; Marx, 1956, I, EB, 511/105).

72. *Ibid.*, c. II, § 10/57, 78.

73. «El principio de imparcialidad [...] el principio mantiene que a una persona debe exigírsele que cumpla con su papel, y tal como se definen las reglas de una institución [...] y, segundo, que se acepten voluntariamente los beneficios del acuerdo» (*ibid.*, § 18, 111-112/135).

74. *Ibid.*, 58/80. «Formal justice is adherence to principle [...] obedience to system».

75. *Ibid.*, § 11, 60-61/82.

76. Entre otros véase Dworkin, 1977; Daniels, 1975; Barry, 1974; MacIntyre, 1988; Apel, 1988, 174 ss., 281 ss., 285 ss., 406 ss.; Habermas, 1991, 13 ss., 79 ss., 204 ss.; 1992, 80 ss.; etc.

77. «[...] El valor absoluto de la libertad con respecto a las ventajas sociales y económicas, tal y como lo define el orden lexicográfico de los dos principios» (*ibid.*, § 11/85). Dicho orden, «un principio sobre el otro» (que es una inversión del orden estaliniano de la infraestructura económica y la superestructura política, un economicismo materialista, que de hecho en la Unión Soviética fue sólo un formalismo burocrático que alienaba al trabajador materialmente [con «a» en alemán] de otra manera que el capitalismo) es un politicismo formalista. Repetimos. Para nosotros los principios se co-determinan sin prioridades unilaterales. El utilitarismo proponía un solo principio material subjetivo (la felicidad); Rawls propone la «absoluta» prioridad de un principio formal (la libertad). Ninguna de ambas posiciones podemos aceptarla. Es necesario articular más consistentemente la cuestión de los principios de la ética. Véase, en su desarrollo posterior, Rawls, 1982.

78. Rawls, 1971, § 13, 75/106.

79. *Ibid.*, § 11, 61/83.

80. «¿Qué es entonces lo que puede justificar este tipo de desigualdad inicial en las perspectivas de vida?». Rawls se hace la pregunta, pero no la contesta: «Según el principio de la diferencia sólo es justificable si la diferencia de expectativas opera en beneficio del hombre representativo peor colocado» (§ 13, 78). Obsérvese que no ha respondido el por qué hay desigualdad inicial, sino sólo que ya dada se la debe manejar en favor del «peor colocado». Pero no ha explicado por qué hay un «peor colocado». Esto nos recuerda nuevamente a Adam Smith cuando nos dice que en un texto ya citado «en el estado primitivo y rudo de la sociedad, que precede a la acumulación del capital [...] el producto íntegro del trabajo pertenece al trabajador [...] Mas tan pronto como el capital se acumula en poder de personas determinadas, algunas de ellas [los más favorecidos de Rawls] procuran regularmente emplearlo en dar trabajo a gentes laboriosas» [eufemismo con respecto a los que están «peor colocados»] (Smith, 1985, I, c. 6, 150-151/47). Este estado de «naturaleza segunda» sigue siendo la «naturaleza» para Rawls. Marx indicaba: «Por un lado se olvida [es exactamente lo que no se olvida el «velo de ignorancia»] desde un principio (!) que el supuesto del valor de cambio, en cuanto base objetiva del sistema productivo en su conjunto, incluye ya [históricamente] la coerción [= no libertad] del individuo [...] Se olvida que todo ello presupone además la división del trabajo [...] No se ve que ya en la determinación simple del valor de cambio y del dinero se encuentra latente la contradicción entre el trabajo asalariado y el capital» (Marx, 1974, p. 159, p. 186). Es decir, Rawls toma como naturaleza universal lo que es una relación histórica particular interna a una sociedad capitalista de mercado.

81. *Ibid.*, § 16, 98/119-120. En el inglés han eliminado en la edición de 1977 un párrafo en la p. 98, anterior al texto que cito (ver edición de 1971: «Here it seems impossible to avoid a certain arbitrariness [...]»).

82. Véase la cuestión de las ciencias sociales críticas en el § 5.3, y en especial en el § 5.5.c.1 [332].

83. *Ibid.*, § 17, 100/123.

84. ¿Cómo «merecería» algo el que no ha nacido todavía? Esto es obvio, es decir, redundante.

85. Pero esto es mal intencionado, en cuanto claramente se funda en una ambigüedad, que quita la responsabilidad al dominador o al causante de la injusticia (el liberal, que «mezcla las cartas» antes de tiempo). Aquí hay que distinguir, como ya hemos indicado arriba: a) el nacer individualmente es cuestión de «suerte»; b) la estructura social donde nacemos es cuestión histórica y social. Lo primero a) es casualidad; lo segundo b) es injusticia y merece compensación, pero porque es injusto. «To be born at the North Pole or in Chiapas [as son of an Indian] is not the same thing as to be born in New York City [as son of Rockefeller]», escribí en Dussel, 1977, 1.1.1.2, en el segundo sentido de responsabilidad ético-social.

86. ¿Por qué no se sigue? Nunca explica esto Rawls, lo da a priori por probado. Este afirmar desde la materialidad del mundo de la vida presupuesto (la eticidad liberal) invalida su argumentación y oculta sus fuentes.

87. *Ibid.*, 102/124-125.

88. *Política I*, 12; 1254 a 16.

89. Es decir, moral o formalmente, como veremos, esta corriente aporta precisiones y desarrollos notables pero éticamente (formal y materialmente, en la unidad real compleja) irrelevantes (en cuanto simplemente repiten lo dado o no puede efectivamente aplicarse), cómplices (inadvertidamente muchas veces), o cínicos (cuando invalidan con argumentos escépticos los «argumentos críticos» de los éticos que también integran, dificultosamente por ser mucho más compleja la tarea y no por mera incapacidad o falta de información o estudio, el nivel material).

90. *Ibid.*, III, c. IX, § 81, 535/590-591.

91. Rawls, 1993.
92. En *ibid.*, 15 ss., 39 ss., 144 ss., etc.
93. Mercado al que se le asigna la creación de las condiciones de equilibrio e igualdad, no sabiendo que la lógica del mercado es, exactamente, la tendencia al desequilibrio (véase Hinkelammert, 1984, c. 2, 53 ss., 62 ss.: «El marco categorial del pensamiento neoliberal actual»). Hayek introyecta el modelo de «competencia perfecta con tendencia al equilibrio» (modelo inconsistente [porque si la competencia es perfecta no puede haber competencia ninguna, dado que todos los competidores son iguales] y de imposible aplicación) en el mercado empírico. Ningún estudio científico empírico puede mostrar la «tendencia al equilibrio del mercado», muy por el contrario, el solo mercado produce desequilibrio entre naciones, entre ramas del capital, entre regiones, entre clases sociales, entre individuos, porque la «competencia» destruye al más débil y acumula cada vez en menos manos más capital. Esa es la «tendencia» de los dos últimos siglos.
94. *Ibid.*, II, c. IV, § 42, 265/302.
95. Véase, en su aspecto formal, la obra de Ulrich, 1993.
96. Véase Jay, 1973. Considérese más adelante el § 4.2.
97. Quiero indicar que el racionalismo de Apel no es el de un idealista, sino de un ético responsable de lo que la irracionalidad hitleriana de su patria hizo a Europa y al mundo (Véase «Zurück zur Normalität? [¿Retorno a la normalidad? O de si nosotros hemos podido aprender algo específico después de la catástrofe nacional]», en Apel, 1988, 379 ss.). Sobre Apel véase Corina, 1985; Hösle, 1990; Schelkshorn, 1994.
98. Apel, 1950. Es interesante anotar que se ve ya una doble vía: por una parte, su deseo de clarificar el problema del conocimiento; por otra, desde la *Sorge* (pre-ocupación) heideggeriana se implanta la reflexión como «la constitución del sentido desde el interés del conocimiento (*Erkenntnisinteresse*)», tema que Habermas, 1968, continuará desarrollando después.
99. Véase, del 1959, «Sprache und Wahrheit», en Apel, 1973, I, 138-168; trad. cast., I, 133-160.
100. Véase Apel, 1980. Desde el descubrimiento de la cuestión de la «lengua materna» en Dante, hasta la «institución de las instituciones» (la lengua) de Vico, comienza a tratar el tema de la construcción de lo intersubjetivamente válido desde el lenguaje.
101. Apel, 1973, I, 223 ss.; trad. cast., I, 217 ss.
102. Véase Apel, 1994b.
103. Véase Apel, 1981. Magnífico trabajo histórico-filosófico de reconstrucción.
104. *Ibid.*, II, 157 ss.; trad. cast., II, 149 ss. También en Apel, 1996, 1-67.
105. Apel, 1973, II, 358-435; trad. cast., II, 341-413. Podría decirse que en los últimos 25 años Apel ha desarrollado las «intuiciones» de este artículo, al que puede siempre retornarse con provecho.
106. Inmediatamente Apel descarta el proyecto de una «antropología» y descubre la «ética ya siempre presupuesta» en la misma comunidad de comunicación, aun en la de los científicos, cuestión ya planteada inicialmente en el artículo citado.
107. Esta cuestión absorbe la reflexión apeliana hasta el presente. Por ejemplo, desde Apel, 1976 y 1980b, hasta Apel, 1989, o en 1996, 293-314. La polémica con Albert, 1968, es central. Véanse Hösle, 1990, 123 ss.; Schelkshorn, 1994, 285-380; Rojas, 1995, 39 ss.
108. Pienso que el trabajo de J. Habermas «Was heisst Universalpragmatik?» (1976), en Habermas, 1984, 353-440; trad. cast., 299-368, y posteriormente Habermas, 1981, dieron a Apel mucho material para la reflexión. De todas maneras, las obras de Austin, 1962, y la de Searle, 1969, serán determinantes en la obra de Apel. Véase Apel, 1994.
109. En efecto, en Searle, 1983, vemos una nueva postura del autor, cuando escribe: «Language is derived from Intentionality and not conversely» (p. 5), o: «We define speakers' meaning in terms of forms of Intentionality that are not intrinsically linguistic» (p. 160). Esto mueve a Apel a criticar al Searle I desde el Searle I del *Speech Acts* (Searle, 1969), en su trabajo «Linguistic meaning and intentionality: The compatibility of the linguistic turn and the pragmatic turn of meaning-theory within the framework of a transcendental semiotics» (en el original alemán, Apel, 1990). El trabajo de Habermas «Intentionalistische Semantik» (1975-1976), en Habermas, 1984, 332-351, es una anticipación a la problemática. En «Pragmatic Philosophy of Language» (Apel, 1994, 231-253) vuelve sobre el tema.
110. Véase Apel, 1991 y 1994. Apel promete un libro sobre la cuestión.
111. El «descenso» desde la fundamentación o justificación de la norma básica serán sucesivos pasos por «deducción (*Ableitung*)» siempre y exclusivamente desde el puro acto argumentativo formal, racional. Es un deductivismo formal coherente, pero un reduccionismo extremo (la «falacia del reduccionismo formal»). La liberación de la mujer, por ejemplo, dominada por el machismo, se «deducir-

ria» exclusivamente de la exigencia u obligación moral de efectuar la simetría entre mujer-varón para toda posible discusión (argumentación) en la que sea afectada. ¿Puede el acto de amor al otro (erótico, humano, orgásmico, ético, respetuoso, simétrico) «deducirse» como obligación sólo del poder efectuar concretamente las condiciones de una argumentación posible (o la aplicación de la norma básica formal)? ¿No se trata de un racionalismo extremo, unilateral y hasta superficial?

112. Véase «De Kant a Peirce: la transformación semiótica de la lógica trascendental» (en Apel, 1973, II, 155 ss.; trad. cast., 149 ss.).

113. Véase Austin, 1962.

114. Véase Searle, 1969.

115. Ver las diferencias con la posición de Habermas en Apel, 1989, 1991 y 1994. Véase sobre el tema Wellmer, 1986, 69 ss.; trad. cast., 95 ss.; Hösle, 1990, 192 ss.

116. Todo esto ya se enuncia «intuitiva» o globalmente en el ya citado artículo: «El *a priori* de la comunidad de comunicación...», en Apel, 1973, II, 358 ss.; trad. cast., 341 ss.

117. Apel, 1985, 235-236.

118. Véase Apel, 1980b. Después de haber situado problemas materiales (de contenido) fundamentales, como la cuestión ecológica o la sobrevivencia de la especie humana (sólo a manera de casos límites planetarios), su reflexión se desarrolla sólo en una confrontación formal (de validez) con la moral analítica o el positivismo epistemológico (toda la parte II; trad. cast., 125 ss.): «la racionalidad científica bloquea el desarrollo genuino de la razón ética» (*ibid.*, 123).

119. *Ibid.*, 146-147.

120. Apel cita de Aristóteles *Metaf.* 4, 1006 a 6-18, posición que es transformada pragmática-trascendentalmente; también se refiere a la posición monológica internalizada de Agustín en el *Ensi fallor, sum*, que habría igualmente que transformar en «performativos autorreflexivos contradictorios» como p.e.: «Yo declaro aquí que posiblemente no existo» (*ibid.*, 148).

121. *Ibid.*, 161.

122. *Ibid.*, 161-162.

123. Apel, 1988, 10. En cierta manera, ese *Zwischenzeit* es, por desgracia, toda la historia universal, o, al menos para nosotros, es el tiempo de toda la Ética de la Liberación, que es una ética que piensa filosóficamente desde la «asimetría» como «normalidad».

124. En Apel, 1988, puede observarse en diversos lugares el análisis de esta problemática, a partir de la posición de Max Weber, y en especial de Jonas, 1982. Véase Hösle, 1990, 133 ss.; Schelkshorn, 1994, 29 ss.

125. Esas consecuencias alcanzan el horizonte de la humanidad, como «posibilidad de una macroética de la humanidad» (véase su ponencia en Hawai en julio de 1989 [Apel, 1992], sobre «The Need for the Apparent Difficulty, and the Eventual Possibility of a Planetary Macroethics of [for] Humankind»); trad. cast., *Hacia una macroética de la humanidad*, trad. de Yolanda Angulo, UNAM, México, 1992). Además, una Ética de la Responsabilidad permitiría superar las asimetrías existentes para alcanzar la simetría futura, condición de posibilidad para aplicar la norma básica de la Ética del Discurso.

126. Apel, 1985, 249.

127. Apel, 1990b, 26; trad. cast., 32.

128. «¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la Ética del Discurso», en Habermas, 1991, 12; trad. cast., 101.

129. *Ibid.*; trad. cast. 101-102.

130. Es decir, todos los que llamaremos «frentes» de una posible praxis de liberación. En este punto Apel es un pensador progresista social-demócrata, crítico de los movimientos reaccionarios, fundamentalistas y dogmáticos. Véase la solución a esta cuestión por parte de la Ética de la Liberación en el capítulo 5.

131. Apel, 1990b, 22; trad. cast., 27.

132. Apel, 1985, 260.

133. *Ibid.*, o Apel, 1985, 254.

134. Apel, 1985, 260. Véase sobre el tema de la «aplicación (*Anwendung*)» en Kettner, 1992, 9-27; además, Apel, 1992b.

135. Apel, 1990b, 32 (38-39). «La razón de esto es simplemente que las condiciones de aplicación de la ética del discurso no han sido todavía realizadas» [«weil die Anwendungsbedingungen der Diskursethik geschichtlich noch nicht realisiert sind»] (*ibid.*, 32; trad. cast., 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» [«Die Anwendung des Prinzips der Diskursethik — z.B. die Praktizierung einer diskursiv-konsensualen Konfliktregelung, die von der Anwendung strategischer Verhandlungs-rationalität strikt getrennt wäre — lässt sich nur da —approximativ— verwirklichen, wo die lokalen Verhältnisse der Sittlichkeit und des Rechts dies von sich aus mitermöglichen»] (*ibid.*, 33; trad. cast., 40). La fórmula se repite frecuentemente: la aplicación es imposible si las condiciones no están dadas.

136. Véase Apel, 1985, 261.

137. En el Tercer Mundo frecuentemente no se cumple la condición de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana (por pobreza) de los posibles participantes en la comunidad real de comunicación. No hay siquiera Estado de derecho.

138. Véase esta problemática en mi artículo (Dussel, 1994b, 87-92 [147-152]).

139. Véase Hinkelammert, 1994.

140. Por supuesto, la razón estratégica (nivel 3 del *esquema* 1.3) es una razón de mediación de factibilidad, pero no razón material (como parece sugerirlo Apel). La razón estratégica se ejerce «con arreglo a fines» (y de allí se enuncian los «juicios de hecho»). Pero los fines (y aun los últimos valores culturales) pueden y deben ser «puestos», juzgados y transformados desde la «razón ética material» o «ética originaria» —como la llamamos con Lévinas, pero transformándola radicalmente—. La «razón ética originaria» (véase el nivel 1 de los *esquemas* 1.3 y 3.7), *ante festum*, es la que abre las condiciones reales, de la vida en general y humana en particular, de posibilidad del sujeto ético mismo como el que reproduce y desarrolla la vida humana. El «principio ético material» fundamental (pre-ontológico), por otra parte *post festum*, es *interno* a las culturas, a las que puede juzgar y transformar. Los «hipervalores» de Taylor no son el último fundamento, sino «mediaciones» (como bien lo indicaban Heidegger, Zubiri o Marx, cada uno en distinto sentido) de la reproducción y desarrollo de la vida humana. Siendo las culturas «modos» de la reproducción y desarrollo de la vida humana, cuando se «cierran» y producen víctimas, muerte (véase capítulo 4), el mismo principio que las ha originado se vuelve, desde dentro de las culturas (si tiene recursos internos, como el capítulo 125 del *Libro de las muertas* del Egipto antiguo, por ejemplo), o desde otras culturas (por confrontación), para recordarles su función mediadora y *no última*.

141. Apel, 1985, 261. Además, mostrar la *verdad* normativa del «fin último» de la acción se sitúa alíende toda razón estratégica o instrumental, y aun discursiva, porque es *contenido* de una «razón práctico-material» o «ético-originaria». Esta última se abre a un ámbito no de fines; abre el ámbito de los fines en cuanto «posibles», ya que es no sólo la «condición de posibilidad pre-ontológica» de todo fin, valor, acto, norma, institución, etc., sino la constitución del *contenido* de la acción. Se trata del criterio de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano como tal. No es objeto de ningún posible «juicio de hecho» formal instrumental de factibilidad (porque ni es objeto, ni es medio para un fin, ni es fin de una acción); es un «juicio normativo» o acerca de la vida, «juicio ético de realidad» que puede criticar fines y valores, y sobre el que se funda el «juicio de hecho» formal y el «juicio de valor». Es un juicio que expresa la imposibilidad empírica de su negación; juicio de hecho de un tipo distinto que los juicios de hecho medio-fin o los juicios de valor, y que los hace posibles. La «valoración» que efectúa el sistema límbico cerebral desde el criterio de la vida del sujeto humano mismo en el proceso de categorización perceptual, conceptual y de los mismos valores se debería denominar «valoración ética pre-ontológica» o el saber situar las mediaciones (los mismos fines y valores) para la reproducción y desarrollo de la vida de dicho sujeto humano en cuanto tal (en cuanto vida y en cuanto humana). Decir «Robar es malo» no es sólo situarlo: a) como mediación negativa con respecto a la propiedad privada como fin (y en ese caso hacer explícita la pretensión de validez intersubjetiva), sino, y al mismo tiempo y radicalmente, situarlo: b) como no-mediación (no-verdad práctica) para la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano en general. El primero es un «juicio de valor» con pretensión de rectitud desde la propiedad como un valor; el segundo es implícitamente un «juicio normativo», fundado en un «juicio de hecho», que funda al primero (no con respecto a la institución de la propiedad o a la cultura moderna, sino a la vida del sujeto humano como referencia última absoluta de posibilidad ética de la propiedad como tal): «El robar a otro sujeto ético no le permite a éste la reproducción de su vida», en principio y en algún aspecto concreto.

142. Véase «Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zum Lügen», en Kant, 1968, VII, 633-643.

143. Apel, 1985, 262.

144. Apel, 1985, 262. Véase Apel, 1973, II, 431; trad. cast., 409.

145. No es lo mismo «condición» que «constituyente». El nivel material es el *contenido* constituyente del acto ético, no sólo su condición.

146. Apel, 1985, 262. Apel había ya escrito años antes: «A partir de esta exigencia (implícita), contenida en toda argumentación filosófica, pueden deducirse, a mi juicio, dos principios regulativos fundamentales para la estrategia moral del obrar humano a largo plazo. En primer lugar, con cada acción y omisión debemos tratar de asegurar la *supervivencia* (*Überleben*) [¿por qué?, preguntáramos a Apel] del género humano como comunidad real de comunicación; en segundo lugar, debemos intentar realizar la comunidad ideal de comunicación *en la real*» (Apel, 1973, II, 431; trad. cast., 409). Saber pensar la «sobrevivencia» del sujeto (véase nuestro § 1.5) es toda la cuestión de la fundamentación del principio material de la ética. Apel no desarrolla todo el argumento; si lo desarrollara debería abandonar su formalismo. Esto es, precisamente, el punto central de una ética material con criterio universal. En Apel la «sobrevivencia» es vista como una «condición» o momento «deducido». Para nosotros es un «constitutivo del contenido» de la realidad del acto, en tanto realización de la vida del argumentante, y donde se cifra el criterio.

147. La vida humana (que es más que la mera supervivencia) determina *materialmente* (por su contenido) a la argumentación; y la argumentación determina *formalmente* a la vida humana.

148. Apel, 1990b, 29.

149. Es decir, Apel tiene una visión de la historia universal como un progreso hacia la «Ilustración», o la creación de las condiciones postconvencionales de igualdad o simetría argumentativa ideal en la comunidad de comunicación real del Estado de derecho. Es una visión en la que se presta importancia exclusiva a lo formal, sin interesar los contenidos que el vivir humano ha producido y cumplido (consumido, vivido, gozado) biográfica, cultural, históricamente, y, sobre todo, no tiene criterios materiales para saber la causa de la asimetría, ni para diferenciar las ciencias sociales funciones o críticas, en el momento de tener que recurrir a ellas en las transformaciones necesarias por la lucha de la futura simetría (véase más adelante el § 5.5.c.1).

150. *Metaphysik der Sitten*, AB 36 (Kant, 1968, VI, 339). Este «nivel externo» es «la esfera pública» que Habermas reconstruirá posteriormente como la intersubjetividad de la validez del acuerdo de la comunidad de comunicación.

151. Habermas en cada debate no rechaza a su contrario, sino que lo subsume, se enriquece a través de él.

152. Habermas, 1976. Véase entre sus obras de esta época Habermas, 1962, 1963, 1967, 1968, 1968b y 1973.

153. Véase McCarthy, 1988.

154. Véase Adorno, 1969; Habermas, 1967 (en su edición de 1982, Habermas recorre el camino desde Karl Popper y Hans Albert a Niklas Luhmann).

155. La influencia de Max Weber es determinante, aunque Hegel es usado para indicar una problemática más amplia que la propia de Marx.

156. Como personalmente me lo expresaba en Saint Louis (1996).

157. Habermas, 1963, 228; trad. cast., 216. Sobre un tratamiento extenso de la posición de Habermas sobre Marx véase Dussel, 1990, 319-333, a la que nos referiremos aquí.

158. Habermas, 1981, I, 19; trad. ingl. I, 3-4.

159. Habermas 1963, 256-257; trad. cast., 242-243. Y el texto le interesa a Habermas porque lo repite en Habermas, 1968, 67 ss., trad. cast., 58 ss., aunque aquí con otras consecuencias.

160. Marx, 1974, 592; 227.

161. En los *Grundrisse* la cuestión no está todavía clara, habrá para ello que esperar a los *Manuscritos del 61-63*. Véase Dussel, 1985, 291 ss.; 1988, 132 ss., 153 ss., 197 ss.

162. Habermas, por supuesto, no presta atención a la cronología de los textos que cita, y no conoce toda la problemática de la «arqueológica de las categorías» en Marx.

163. En este tiempo Marx habla de *Arbeitsvermögen* y no de *Arbeitskraft*.

164. La «riqueza real (*wirklicher Reichtum*)» es valor de uso, y no valor de cambio.

165. Le llama *Wertquelle* (Habermas, 1963, 256).

166. Habermas, 1968, 47; trad. cast., 42.

167. Marx, 1956, III, 44; 48; Habermas, 1968, 46.

168. Se usa la palabra *Stoff*, pero no meramente como materia física, sino «con lo que» se trabaja. Marx no elabora una «cosmología» o una «metafísica de la naturaleza», sino que le interesa la naturaleza como «materia (contenido) de trabajo». Es una teoría de la producción y no una física. El materialismo soviético (y Habermas en este caso) le atribuyen a Marx lo que explícitamente está rechazando.

169. Refiriéndose a la «naturaleza» de Hegel escribe: «La naturaleza como naturaleza [...] es nada, una nada que se confirma como nada, carece de sentido o tiene sólo el sentido de una exteriori-

dad que ha sido subsumida» (*Manuscrito del 44*; Marx, 1956, t. EB 1, 206; 663). Hegel ha perdido el sentido de lo «real» y lo ha confundido con la «realidad del concepto» de naturaleza, con la realidad de la autoconciencia del saber.

170. *Manuscritos del 44* (p. 195; trad. cast., 651).

171. Si «ontología» es la «totalidad» del Ser del capital: el valor que se valoriza (Dussel, 1990, cap. 10). Una crítica ética al «capital» como *totalidad* es lo que hemos llamado un «juicio ético de realidad» (al sistema como totalidad, anterior a los fines de los juicios de hecho formales y a los valores de los juicios de valor, como hemos visto en el § 1.5).

172. *El capital* (1873), I, cap. 1, 2; Marx, 1975 (MEGA II, 6), 76; I/1, 53. Habermas, 1968, 39; trad. cast., 35. Habermas cita otro texto: «El trabajo [...] pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad (*Leiblichkeit*), brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales (*Naturstoff*) de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida (*für sein eigenes Leben*)» (*Ibid.*, cap. 5; 192; 215).

173. Cuestión que hemos planteado en el § 1.5.

174. Estamos entonces diciendo que el trabajo es la «condición actual» de una «condición» (y «contenido») aun más fundamental: la vida humana misma como «la» condición (y «contenido») por excelencia material y universal de toda ética posible. La «sobrevivencia» de Apel o Habermas es meramente físico-animal.

175. Habermas, 1968, 39; trad. cast., 36.

176. En esto consiste el «sobre-» de la «sobre-vivencia»: autoconciencia, función superior de la mente.

177. Marx, 1975, I, 162; trad. cast. V, 422.

178. Posteriormente desarrollará la crítica desde la razón discursiva al paradigma del productivismo instrumental y concienzialista de Marx (Habermas, 1985, 95 ss.; trad. cast., 99 ss.).

179. Habermas, 1984, 333-439; trad. cast., 299-368.

180. Véase Habermas, 1981.

181. Véase Habermas, 1983 y 1991. Además Rehg, 1994, y Kelly, 1989.

182. Véase Habermas, 1988.

183. Véase Habermas, 1985.

184. Véase Habermas, 1992.

185. Véase Habermas, 1995.

186. Véase «Ética del Discurso. Notas para un programa de fundamentación», en Habermas, 1983, 53-126; trad. cast., 57-133.

187. Véase MacIntyre, 1981 (en nuestro § 1.3). Inspirándose en el comunitarista, Habermas acusa a la meta-ética analítica de escéptica; pero, mejorando los argumentos de MacIntyre, los usa para situar su propia posición pragmático-moral universalista de enunciados normativos con pretensión de validez propia argumentativo-racional de rectitud (*Richtigkeit*, *rightness*). La Ética del Discurso se autodefine como una moral normativa universal, que puede fundamentarse y fundamentar normas racionalmente, crítica de la meta-ética analítica por insuficiente (por delimitar equivocadamente el tipo de enunciados sobre los que se basa) y a la ética material (porque no puede ser universal).

188. Sobre una posición más reciente, véase Habermas, 1991, 185-199; trad. cast., 76-88.

189. Habermas, 1983, 55-56; trad. cast., 62. Nos estamos refiriendo a la obra de Strawson, 1974.

190. *Ibid.*, 60; trad. cast., 68.

191. Véase Toulmin, 1970.

192. Habermas, 1983, 62; trad. cast., 69: «von moralischer Wahrheit».

193. Los «juicios de valor» de Weber, de mero gusto, tienen que ver con los valores ya imperantes en una cultura. Habermas hablará en este caso de «juicios valorativos», materiales, de contenidos, que no son a los que se está refiriendo, ya que no serían susceptibles de argumentación racional con pretensión de validez consensual, sino que se impondrían mera y dogmáticamente por la autoridad de la tradición. Por nuestra parte deberemos describir de otra manera estos tipos de enunciados.

194. Aquí habrá que distinguir en las diversas lenguas las palabras a usar. «Rectitud» (*Richtigkeit*, *rightness*, *orthós* en griego) puede ser «formal» o «material», por lo que se deberá precisar. Véase la Tesis 1.3 del Apéndice I.

195. *Principia Ethica* I, A, § 2; Moore, 1968, 3; 2. Habermas, no puede aceptar una mera meta-ética del lenguaje, en un nivel solipsista, neutro (no participativo), aseverativo, pre-pragmático. Para una clasificación de las éticas en una nomenclatura analítica véase Rabossi, 1979, cuyas descripciones van desde una ética descriptiva (empírica), normativa (tradicional o metafísica), ana-

ética (la meta-ética que critica aquí Habermas, 33 ss.), objetivista o subjetivista (pp. 57 ss.), etc. Rabossi poner especial atención en los criterios clasificatorios (pp. 59 ss.). Sobre el intuicionismo, véanse las pp. 72 ss.

196. Posteriormente Habermas aclara la diferencia entre razón teórica y práctica, ante Williams, 1985 (Habermas, 1991, 120-125; trad. cast., 20-25).

197. Habermas, 1983, 64; trad. cast., 72.

198. *Ibid.*, 64; trad. cast., 73.

199. Véase Ayer, 1958b. Ayer comete numerosas reduccioniones, como por ejemplo cuando escribe: si «digo *Robar dinero es malo*, formulo una sentencia que no tiene sentido *factico* [...] Es como si hubiera escrito: *¡Robar dinero!*» (Ayer, 1958, cap. 6; trad. cast., 132). Tendría razón Ayer si fuera un enunciado solipsista que se mantuviera en un nivel semánticamente abstracto; si no fuera «factico». Pero pragmática, *factica* o intersubjetivamente cuando digo: «Yo afirmo que robar dinero es malo» (como *speech act* en el sentido de Austin o Searle), con el contenido proposicional de «es malo», agrego algo: enunció explícitamente, y por ello agrego contenido semántico, la pretensión de defender intersubjetivamente con argumentos lo que propongo como verdad práctica, o avanzado públicamente con pretensión de validez moral. Considérese el tema, en cuanto a los «actos de habla» *descriptivos*, en Habermas, 1984: cap. 2 («Wahrheitstheorien», 127 ss.; trad. cast., 113 ss.) y cap. 3 («Was heisst Universalpragmatik?», 353 ss.; trad. cast., 299 ss.); Dussel, 1993c, 33-66: «La razón del Otro. La interpelación como acto-de-habla».

200. Véase Hare, 1952.

201. Habermas, 1983, 65; trad. cast., 74.

202. Las controversias éticas no podrían entonces resolverse argumentativamente. En esto coincide con la posición de Albert, 1980 (véase igualmente Albert, 1968).

203. Habermas, 1983, 71; trad. cast. 81. La diferencia entre las pretensiones de validez del consenso y la de las normas, ante Rawls, la define en Habermas, 1991, 125-131; trad. cast., 25-30.

204. Baier, 1958.

205. Gert, 1976.

206. Véase Singer, 1961.

207. Habermas, 1983, 76; trad. cast., 86. Dicho enunciado se encuentra en otras partes de la obra definitiva de Habermas.

208. Véase en Habermas 1991, 137-142 (35-39), la defensa contra la crítica de «inaplicabilidad» (*Nichtanwendbarkeit*) de Wellmer, 1986.

209. Sin embargo, siempre es necesario concomitantemente un momento monológico; es decir, todos los participantes deberán cada uno por sí mismo aceptar o no el argumento propuesto con pretensión de validez. Aquí, como veremos más adelante en los §§ 2.5 y 3.1-3.2, se encuentra el cruce de la pretensión de *verdad* práctica del enunciado normativo con la pretensión de *validez* del mismo enunciado, cuestión que Habermas no puede tratar por su posición consensualista en el tema de la verdad en cuanto tal.

210. Habermas, 1983, 74; trad. cast., 83-84. Véase Wellmer, 1986, 55 ss.; trad. cast., 81 ss.; Rehg, 1994, 69 ss.

211. Para nosotros la «referencia» a los «valores culturales» es secundaria; la «referencia» primaria se establece con respecto a la vida humana como criterio de verdad práctica o ética.

212. Habermas, 1983, 78; trad. cast., 88.

213. Como hemos insistido en otras partes, «lo justo» (*das Gerechte*) aquí es equivoco. La moral formal no trata de «lo justo» —ambigüedad iniciada entre otros por Rawls— sino de «lo válido». «Lo justo» o «lo correcto» (*richtig*) puede ser formal (válido) o material (dar a cada uno lo suyo, se trata de un contenido, lo material [con «a», en alemán] por excelencia). Véase la Tesis 13.

214. De nuevo hay una ambigüedad que se quiere corregir con la palabra «estricto» (*streng*); y esto porque normativos son igualmente los enunciados evaluativos. Los llamados «enunciados normativos» por Habermas son los «enunciados morales o prácticos válidos» (o con «pretensión de validez moral»).

215. Tienen una «pretensión de validez intersubjetiva» tradicional, de costumbre, no fruto de argumentación. Pero, y esto no puede siquiera plantearlo Habermas (y será fundamental para la Ética de la Liberación, véase capítulo 4), pueden igualmente las pretensiones tradicionales de los valores culturales entrar en crisis (desde las víctimas, los oprimidos), y, en este caso, la moral dominante deberá argumentar ante la crítica de los escépticos (pero aquí serán escépticos de los valores en cuanto dominantes). Toda ésta es, exactamente, la problemática que interesa a una ética crítica. La Ética del Discurso hace tiempo que ha dejado de serlo.

216. De nuevo lo «estricto» indica la ambigüedad.
217. Habermas, 1983, 113-114; trad. cast., 129.
218. Nivel 1 del *esquema* 1.3 [103] o nivel 1 del *esquema* 4.2 [208]. Se trata de lo que hemos llamado «juicios éticos de realidad», enunciados normativos fundados en juicios de hecho referidos a la vida del sujeto ético, desde las exigencias éticas de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano, más allá de toda cultura, sistema o «mundo» en su sentido ontológico heideggeriano, y dentro de ellos. Véase *capítulo* 4.
219. Por ejemplo, en el caso de Habermas le criticaremos la no vigencia de la economía en su análisis y el no descubrimiento de la miseria como problemas ético fundamental. Es decir, la crítica material del *Spätkapitalismus* —imposible desde una Ética del Discurso como la de Habermas.
220. Cuestiones que expondremos desde el *capítulo* 4, y en especial en el § 6.1.b.
221. La «racionalidad crítica» se cumple, entonces, desde el momento *c* hacia el *a* o *b*, y desde el momento *d* (por la relación 4 «hacia arriba») hacia *c* y hacia *b* (relación 5); cuestiones que se tratarán en los *capítulos* 5 y 6.
222. Habermas, 1983, 114; trad. cast., 129. Para una Ética de la Liberación «la validez del deber ser de las normas de acción» pueden igualmente ser «preferencias axiológicas» de una conciencia ética crítica antihegemónicamente. Por ejemplo, el enunciado siguiente: «Debo arriesgar mi vida en la lucha por la justicia contra el capitalismo en su periferia mundial», es un enunciado que incluye un deber-ser, el de una norma de acción, en vista de la preferencia de un «valor» (la «justicia»), resultado de un análisis material económico de una comunidad de críticos que descubren que un sistema histórico impide la reproducción de la vida humana (criterio y principio material). Aquí se articula la procedimentalidad formal y la exigencia de las condiciones materiales de la vida humana.
223. Véase más adelante el § 2.5 [148 ss.], la distinción entre pretensión de verdad (material) y validez (formal).
224. Para Habermas estas «orientaciones (*Orientierungen*)» no son tareas de la moral filosófica. Ciertamente lo son para una Ética de la Liberación, pero en un sentido universal y abstracto (no en concreto, porque entonces sería tema de los expertos de las ciencias sociales, de los partidos políticos, de los movimientos sociales, etc.), cuestión que trataremos en el § 5.5.
225. Habermas, 1983, 113; trad. cast., 128.
226. *Ibid.*, 118; trad. cast., 133.
227. Cuando Habermas da el ejemplo «No se debe matar a nadie», o «Está mandado no matar a nadie» (*ibid.*, 70; trad. cast., 79), o cuando se refiere al suicidio (*ibid.*, 110; 124 y 112; 127, p.e.) se acerca a la temática que hemos tratado en el § 1.5, pero en este caso ya no debería enfrentarse, el que pretende fundamentar la ética, al escéptico sino al cínico que justifica la muerte, el suicidio.
228. Véase Henrich, 1976.
229. Habermas, 1981, I, 532-533; trad. cast., 506-507. Obsérvese cómo no se logra comprender que la reproducción material autoconsciente de la vida del sujeto humano debe integrar siempre a la intersubjetividad argumentativa, de manera que no está «enceguecida» ni debe estarlo. Volveremos sobre esta cuestión en el *capítulo* 4, para analizar la diferencia entre la «primera» y la «segunda» Escuela de Frankfurt.
230. El principio «D» es «el principio moral único (*einziges*)» (Habermas, 1983, 103; trad. cast., 117).
231. Habermas, 1991, 24; trad. cast., 119.
232. *Ibid.*, 28; trad. cast., 127.
233. Es toda la cuestión de la simetría inexistente en la comunidad de comunicación real, que es la condición de la aplicación para Apel.
234. Habermas, 1991, 29; trad. cast., 127-128.
235. *Ibid.*, 29; trad. cast., 128.
236. *Ibid.*
237. Habermas no sólo no tiene un acceso «privilegiado», sino ningún acceso, porque la verdad «moral» debería encontrarse en el nivel material que ha negado desde el inicio de su proyecto moral.
238. Habermas, 1991, 30; trad. cast., 129-130.
239. *Ibid.*, 1991, 44; trad. cast., 88. Las motivaciones pulsionales, afectivas, del deseo quedan también descartadas. El «hambre» de las víctimas las *mueve* a luchar. La Ética del Discurso no puede contar con estas «motivaciones»; sí, en cambio, la Ética de la Liberación.
240. Habermas, 1991, 22; trad. cast., 117.
241. Excelente es la reflexión acerca de que la negación presupone la afirmación (con lo que el propio Habermas debería saber que la negación de la vida en la víctima, el oprimido, presupone su

afirmación previa, como principio material positivo y universal). Véase Habermas, 1991, 166-176; trad. cast., 60-69, contra Wellmer, 1986, y otros autores.

242. Habermas, 1991, 25; trad. cast., 122.

243. *Ibid.*, 176; trad. ingl., 69. Véase además en *ibid.*, 199-208; 88-95, en diálogo con McCarthy y Rawls.

244. Como ya lo hemos apuntado más arriba (§ 1.3.b), no podemos aprobar de Taylor ni su concepción cultural-ontológica de la ética, que lo hace caer en particularismo incommensurable (y que no descubre la universalidad del ámbito de la vida humana como tal), ni su «esteticismo» que finalmente propone. La estética tiene un sentido liberador, pero no en el sentido que apunta Taylor.

245. Mucho hemos aprendido y hemos asumido de Habermas (en especial su crítica a la meta-ética analítica), como podrá verse en la exposición que sigue en toda esta Ética de la Liberación.

246. Véase entre otros textos Habermas, 1983, 127 ss.; trad. cast., 135 ss.; y en Habermas, 1991, 49 ss. (trad. ingl. citada); y en 77 ss.; 113 ss. En referencia a Kohlberg, 1981 y 1987.

247. Habermas, 1983, 135; trad. cast., 147.

248. Nuevamente, esta criticidad de los «juicios éticos de realidad» juzga a los principios morales universales de Kohlberg desde la negación de la reproducción en concreto de la vida de los sujetos humanos cuando son víctimas. Considera el ámbito de alteridad de los excluidos con respecto a los mismos principios morales universales formales.

249. Citado en Habermas, 1991, 30; trad. cast., 130, de Horkheimer, 1933, 175. Véase más adelante el tema en el § 5.2 [290-291].

250. Wellmer, 1986, 64-65; trad. cast., 90-91.

251. *Ibid.*, 102-103; trad. cast., 125. «Mi tesis es que un principio moral universalista no se puede inferir, como pretende Habermas [y Apel], de *presupuestos de contenido normativo* de la argumentación» (*ibid.*, 102; trad. cast., 125).

252. *Ibid.*, 106; trad. cast., 128.

253. *Ibid.*, 108; trad. cast., 129.

254. Véase el § 1.5.c.

255. Habermas, 1983, 66; trad. cast., 76. También en Habermas, 1991, 130; trad. ingl., 29.

256. Advuértase desde ya que una «verdad» moral sería formal. Por ello, en sentido estricto, nunca podremos hablar de verdad «moral» (sino mas bien de «validez» moral), porque la cuestión de la «verdad» será siempre de contenido, material o «ética», al menos a los fines del vocabulario usado de esta Ética.

257. Habermas, 1991, 11; trad. cast., 100.

258. Wellmer, 1986, 70-71; trad. cast., 96.

259. El consenso, evidentemente, agrega a la razón veritativa mayor probabilidad, plausibilidad. Refuerza igualmente el sentido subjetivo de certeza, necesario para un sujeto social no omnisciente. Sólo un ser omnisciente podría prescindir de este momento complementario de la verdad.

260. Wellmer, 1986, 71-72; trad. cast., 97.

261. La verdad se da, para Habermas, en el ámbito de los enunciados descriptivos, como una pretensión de dar o poder dar razones discursivamente si el caso lo exigiera, por haberse tornado conflictivo el tal enunciado. De esta manera «un argumento es la razón que nos motiva a reconocer la pretensión de validez de una afirmación o de una norma o valoración» (Habermas, 1984: «Teorías de la verdad», IV, 162; trad. cast., 141). Verdad y validez intersubjetiva se identifican. El argumento no tendría directa y primeramente la pretensión de referirse a algún momento de la realidad, a la que se considera demasiado problemática, sino que se dirige a la pretensión de validez intersubjetiva (en la que consistiría la verdad).

262. Wellmer, 1986, 72; trad. cast., 97-98.

263. Apel, 1991, 48.

264. Por nuestra parte no sólo hablaremos de verdad «objetiva», sino también de algo previo y más radical, en el sentido de Zubiri.

265. *Ibid.*, 73.

266. *Ibid.* Es decir, «ningún criterio específico de verdad puede servir por sí solo como criterio suficiente de verdad: ni la evidencia fenomenológica para la correspondencia, ni la integrabilidad en el sentido de la teoría de la coherencia, ni la productividad en los contextos prácticos de la vida [...]; y el concepto ontosemántico-formal —derivable del *Tractatus* de Wittgenstein o de Tarski— de la *concordancia entre las proposiciones verdaderas y los hechos* (o estados de cosas existentes) es criteriosamente vacío, pues el concepto de *hecho* o de *estado de cosas existentes* sólo se puede definir, por su parte, mediante recurso al concepto de *proposición verdadera*» (*ibid.*, 73-74). Cuestión aparte se-

ría estudiar el concepto apeliano de verdad. De todas maneras, para Apel la coincidencia entre realidad, verdad y validez sólo se puede alcanzar de manera plena en la «comunidad ideal de comunicación indefinida» *in the long run*, posición criticada por Wellmer, 1986, VIII, 81-102; trad. cast., 105-124, y por Hinkelammert, 1994, 123 ss.: «Das Ziel der asymptotischen Annäherung und sein Umschlag» (trad. port., 85 ss.).

267. En el próximo capítulo 3 volveremos sobre este tema en diferentes lugares. Desde ya debemos indicar que la cuestión de la «referencia» se encuentra en el centro de una teoría de la verdad. Véanse inicialmente las obras de Lafont, 1993, y de Tugendhar, 1982.

268. Wellmer, 1986, 203; trad. cast., 223-224.

269. Siempre mediada intersubjetiva y lingüísticamente.

270. Es decir, en la verdad hay una referencia a la realidad a la que se accede comunitariamente. La verdad tiene una «socialidad» que no es idéntica a la «aceptabilidad» de la validez. A la realidad se accede comunitariamente, por «ilustración», no solamente por «consenso», y desde las exigencias de la vida, siempre al borde de la muerte, como criterio de esa verdad.

271. El mismo Wellmer no vislumbra la superación del formalismo, ya que concuerda con Habermas cuando afirma que «salta a la vista que ya no se puede explicar el significado de racional recurriendo a criterios materiales de racionalidad propios de una cultura determinada» (Wellmer, 1986, 76; trad. cast., 100-101). No vislumbra un ámbito universal material desde donde las culturas se desarrollan orgánica y diferenciadamente, como hemos mostrado en el § 1.5. Pareciera casi abrirse a él, aunque al final no puede hacerlo debido a su formalismo, que (contradictoriamente) intenta no ser meramente consensualista: «De ahí que sólo podamos proceder negativamente: no podemos aspirar a la plenitud del sentido, sino únicamente a la eliminación del sinsentido» (Wellmer, 1986, 220; trad. cast., 243). ¿Y la eliminación de la injusticia, el hambre y la miseria? El ideal de sociedad debería comprender también «condiciones materiales» y no sólo «condiciones formales de una vida racional» (*ibid.*).

272. La «comunidad» es el todo concreto de los sujetos; «intersubjetividad» es abstractamente el modo en que los sujetos quedan constituidos unos desde la subjetividad de los otros (cerebral, lingüística, histórica, realmente). Alguien puede acceder monológicamente (o comunitariamente) a lo real desde su intrínseca subjetividad desde siempre ya *a priori* intersubjetiva. La constitución intersubjetiva del sujeto coloca la validez del consenso inevitablemente en el punto de partida de la verdad; pero verdad y validez son dos órdenes diversos por sus puntos de partida y llegada. Lo monológico no es solipsista; el solipsismo es un monologismo anti-intersubjetivo. Además, el disenso monológico prueba la pre-existencia del consenso intersubjetivo: no se puede disentir sin un acuerdo anterior que se rompe, o no sería disenso sino pura innovación originaria imposible.

273. Véase Wellmer, 1986, 71; trad. cast., 96 ss.

274. Presuponemos siempre constitutivamente la lengua, el «mundo», etc., que son momentos intersubjetivos (Apel, 1994).

275. Wellmer, 1986, 76; trad. cast., 101.

276. El disenso del descubridor como aceptación de lo verdadero como lo no-válido *ante festum* tiene que ver formalmente con la validez y no con la verdad. El disenso es a la validez, como la hipótesis no-verificada (pero «intuida» como verdadera) a la verdad; lo probado como inválido (lo no-válido porque rechazado después de realizar un argumento probatorio exitoso) es equivalente a lo falso, pero no es idéntico. Falsar no es invalidar. Pienso que Popper no contaba con esta diferenciación analítica.

277. En el próximo capítulo (§§ 3.1, 3.2 y 3.5) volveremos sobre el tema de la «verdad» dentro del contexto de la discusión con el pragmatismo y la filosofía positivista y analítica.

278. Cuando hemos hablado de «cultura» (p.e. con Hegel, MacIntyre o Taylor), de alguna manera habíamos indicado la «eticidad» (*Sittlichkeit*), pero sin haber explicitado la intersubjetividad válida, implícita siempre, pero ahora explícita (y como subsumiendo todos los avances de la Ética del Discurso).

279. *Ética a Nicómaco* VI, 2; 1139 a 22-30.

280. Entre otras referencias véase Habermas, 1983, 62 ss.; 70 ss. Wellmer indica que «en el discurso teórico lo fundamental es la validez de los enunciados y su *ilación*» (Wellmer, 1986, 168; trad. cast., 186); mientras que «en el discurso práctico, la *rectitud* de las acciones» (*ibid.*). Las primeras tienen pretensiones veritativas (tales como las matemáticas, fiscalistas, historiográficas, etc.); las segundas poseen esferas de validez (tales como las políticas, jurídicas, económicas, etc.). La cuestión es más compleja, como veremos, porque la pretensión normativa de verdad práctica intenta *validez* de los enunciados en su *ilación* y también *rectitud*.

281. Habermas, 1983, 63; trad. cast., 71.

282. Nosotros diríamos «en el sentido *teórico*».
283. Obsérvese cómo Habermas no rechaza completamente que sean «verdaderos o falsos» pero no dice nunca *cómo*.
284. Tarea imposible si se tiene una doctrina consensualista de la verdad. Además y como hemos dicho más arriba, una verdad-formal (= moral) es contradictoria; se trata de una verdad *ético-material*, o simplemente no es verdad, sino validez.
285. Que sería la que estamos adoptando nosotros.
286. Habermas, 1983, 66; trad. cast., 76.
287. Esta «pretensión» es *práctica* en cuanto se puede argumentar acerca de la referencia de lo enunciado en la norma (por su contenido) al principio de reproducción y desarrollo de la vida humana. La norma tiene *verdad* (por su contenido) y es *práctica* (por ser mediación de vida humana). Es decir, «Es verdad que *p*» responde a criterios reglados lógico-racionalmente en referencia a lo real (la vida humana autorresponsablemente efectivizada), y esto puede argumentarse racionalmente por su contenido. Por ejemplo, puede demostrarse éticamente que una economía neoliberal a lo F. von Hayek *no permite la vida* de los que no pueden competir en el mercado capitalista. «Es válido que *p*», en cambio, responde a exigencias intersubjetivas o reglas lógicas comunitarias de la participación de los afectados en la discusión simétrica (Wellmer, 1986, 55 ss.; trad. cast., 82 ss.).
288. Este mundo objetivo físico es, sin embargo, el «entorno» ecológico de la vida del sujeto humano, teniendo entonces «sentido ético» por referencia a la posibilidad de la reproducción y desarrollo de dicha vida humana.
289. Esta necesidad de «aceptar» el *pasaje* del juicio de hecho al normativo tiene como fundamento un ejercicio de la razón práctico-material que articula la relación entre la «vida» del viviente humano, por la imposibilidad *autorreflexiva* del suicidio, y la responsabilidad ineludible de continuar en la reproducción y desarrollo de dicha vida: la *autorreflexividad* biológico-cultural se nos «impone» como *obligación* ética. Además, por el proceso intersubjetivo, cuando la comunidad de comunicación decide inevitablemente —aun en los casos de heroica entrega de la vida por la patria— la continuación de la reproducción y desarrollo de la vida, en este caso el «pasaje» del juicio de hecho al deber-ser se realiza como «obligación» moral de *cumplir* con lo presupuesto como sujeto moral responsable de los otros miembros de la comunidad. Sería una «obligación» *a priori*.
290. «Rectitud» con respecto a la manera como la cultura particular institucionaliza en concreto el principio material ético universal: «¡No matarás!».
291. Véase más adelante el nivel de la «pretensión de inteligibilidad» en el *esquema* 3.3.
292. Véase el tema en el § 3.2 [171 ss.].
293. Wellmer, 1986, 108; trad. cast., 130.
294. Véase Dussel, 1994b (2.3): «La razón ética originaria [*Die ursprüngliche ethische Vernunft*]»; 156 ss.; 98 ss.). Desde el ámbito de una razón práctica (del que la razón ético-originaria es una de sus dimensiones; nivel 1 del *esquema* 1.3; nivel 3 del *esquema* 2.4) la razón discursiva (práctica, pero igualmente teórica; niveles 2 y 3 del *esquema* 1.3; nivel 4 del *esquema* 2.4) debe estar abierta a no ignorar argumento alguno, no sólo por razones «teóricas» (nivel 2 del *esquema* 2.4), sino primeramente por razones éticas (nivel 3), ya que cada argumento, procedente de otro sujeto humano, puede expresar intereses o necesidades de dicho sujeto ético. El reconocimiento y respeto del otro sujeto racional (momento ético esencial) es un momento constitutivo de la aceptación de la argumentación del otro (el nivel 2 queda subsumido en 4), y por ello de la racionalidad humana. En el *capítulo* 4 consideraremos, desde Lévinas, a la razón ética-preoriginaria que reconoce al Otro como otro: será el origen mismo de la razón crítica, otro tipo de racionalidad material, y que servirá como «puente» entre la «totalidad» (sistema civilizatorio reproductivo) y el «desarrollo liberador» que parte de la víctima (el Otro como otro) para instaurar el *novum*.
295. La aceptación del mejor argumento (razón teórica; nivel 2 del *esquema* 2.4) en el acto comunicativo (razón discursiva; nivel 4) no está separada del reconocimiento de la dignidad igual de la persona que lo expresa (reconocimiento de la razón ética originaria; nivel 3), sino que moralmente se funda en él. Wellmer cae en un cierto dualismo cuando escribe «sin consideración de la persona», porque ésta está siempre implícita (el nivel 3 está presupuesto en el 4, desde donde se subsume el 2), desde una consideración pragmática, o habríamos caído nuevamente en una visión objetivista abstracta racionalista pre-pragmática. A Wellmer le falta el «puente» o el ejercicio de la razón ético-originaria, quedando el nivel teórico de la verdad (2) completamente separado del nivel de la validez (4). La cuestión es mucho más compleja de lo que la presenta Wellmer.
296. Que constituye desde el ser humano vivo la realidad como realidad *objetiva* en cuanto mediación para la vida (verdad *práctica*).

297. En el nivel formal de la razón instrumental o práctico-estratégica (nivel 4 del *esquema* 3.7 [198]), que constituye desde la realidad *objetiva* como «totalidad» ontológica *abierto* por la razón práctica-material, los «objetos» de la naturaleza o del mundo cotidiano del sentido común (razón teórico, analítica, científica, etc.).

298. Esa «referencia a las personas» es el reconocerlas como iguales, pero —contra Wellmer— no «sin consideración de sus argumentos», sino al contrario: considerando sus argumentos en cuanto expresión de la dignidad de la persona reconocida como igual. Es decir, no puedo descartar «sus» argumentos —aunque teóricamente me parezcan errados— en «consideración» al respecto por su persona. Esto se llama «tolerancia», como veremos —sin caer en relativismos veritativos.

299. Por ahora este «debe» es de exigencia material que podría parecer pre-ética, pero, si se tiene en cuenta que el principio material de la ética es universal, no podrá «tomar-como-verdadero» algo que ponga en peligro la vida humana (que mate al sujeto ético), y aquí habría también una exigencia *ética*, no sólo lógico-analítica formal.

300. Aquí la vida humana es el criterio de verdad práctica y teórica.

301. Ésta es una exigencia propiamente ética, porque el Otro sujeto ético es parte de la comunidad de vida y merece respeto en su dignidad. Se trata del principio de la autonomía, libertad y alte-ridad.

302. Esta solidaridad material ha sido indicada en el nivel 1.3 del *esquema* 4.5: es la «solidad-ura» de la comunidad de vida en la reproducción de la vida humana comunitaria, como momento que suple culturalmente el instinto de autoconservación del grupo.

303. Véase el nivel A del *esquema* 3.3.

304. Aquí se confunden los niveles 1 y 2 del *esquema* 2.4.

305. Aquí se sitúa Wellmer directamente en el nivel 4, pero como no ha considerado el nivel 3 (del reconocimiento), tampoco puede comprender que el momento discursivo subsume el momento teórico desde una implantación ética (el reconocimiento del Otro argumentante), en nombre de cuyo reconocimiento *debe* argumentar, no ya por el *contenido* veritativo, pero sí por respeto al Otro, y en tanto se quiere alcanzar la aceptabilidad del Otro.

306. Wellmer, 1986, 108; trad. cast., 131.

307. *Ibid.*, 111; trad. cast., 132.

308. El si debo argumentar *ahora*, en un cierto *lugar*..., etc., depende de la «factibilidad» ética (cuestión que trataremos en el § 3.5), pero las «circunstancias» no tienen nada que ver con el «deber» argumentar en general. Creo que Wellmer no distingue claramente este punto.

309. El mérito de Apel es el haberlo intentado. Véase sobre la fundamentación Apel, 1976, 1980b, 1989, y en Cortina, 1985, 79-177. La contradicción performativa del escéptico es inevitable. Habría ahora que desarrollar el argumento teniendo en cuenta la objeción de Wellmer y nuestra propuesta de distinguir entre el momento argumentativo de verdad del enunciado descriptivo y la validez propiamente práctica o moral que parte del reconocimiento de la dignidad ética del otro argumentante presupuesto ya siempre en el enunciado descriptivo antropológico (y en referencia a la reproducción y desarrollo de la vida humana del sujeto ético en cuanto tal, y por ello en cuanto al derecho del afectado a participar en la argumentación). Los enunciados normativos obligan moralmente, tal como lo expresa de manera todavía rudimentaria la posición del «socialismo lógico» de un Peirce. La contradicción performativa ante la pura argumentación veritativa es distinta de la que surge de la posible negación del otro argumentante prácticamente, porque, moralmente, negar la posibilidad de argumentar es negar al Otro en tanto argumentante. Aquí el escepticismo radical no sólo es irracionalismo contradictorio performativamente, sino solipsismo antimoral (y antietico). Wellmer niega que pueda haber una tal fundamentación (Wellmer, 1986, 102 ss.; trad. cast., 125 ss.); Habermas en cambio piensa que es posible bajo ciertas condiciones (Habermas, 1983, 86 ss.; trad. cast., 98 ss.).

310. El «criterio de relevancia» —inexistente en la Ética del Discurso— es el criterio de verdad: es más relevante el que más se acerca a las exigencias perentorias de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de cada sujeto ético.

311. Esta argumentación, discusión práctica o deliberación comunitaria (no sólo solipsista como en el caso del Estagirita o los neoplatónicos, ya que subsume y supera la mera *frónesis* monológica, aunque podría ser denominada un acto de *frónesis* intersubjetivo-comunitaria) se ocupa materialmente de un enunciado cuyo «contenido» tiene pretensión de *verdad práctica*. Es decir, debe guardar en dicho «contenido» ético relación: a) con el criterio de reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano en general («¿Que sea posible vivir!»); b) con el criterio de «rectitud» con respecto a las exigencias valorativo-culturales sostenibles o racionales vigentes de los afectados; e igualmente, y deberá ser estudiada en detalle en el futuro, c) con el criterio de «rectitud» con respecto a las «ade-

cuados» inclinaciones o pulsiones (*Trieb*), de las cuales Freud tiene mucho que enseñarnos, en especial la relación entre el inconsciente pulsional y el *Ueber-Ich* [Super-yo], que indica la articulación de la represión de la libido con las pautas ético-culturales vigentes y ontogenéticas familiares; véase más adelante en los §§ 4.2-4.4), a la que hace referencia Aristóteles en el texto citado más arriba en aquello de «verdad [práctica] en homología con la rectitud de la tendencia (*tê orêxei tê orthê*)». La ética filosófica puede entonces dar orientaciones a la discusión o deliberación práctico-comunitaria, articulada con los afectados, los militantes líderes, los expertos (entre ellos los científicos críticos), etc., en un nivel universal y de principios. Una «razón discursiva» ético-moral (no puramente formal como en la Ética del Discurso) subsume los «contenidos» éticos, los procedimientos «formales», y se enfrenta, posteriormente, a la «factibilidad» práctica. La «razón discursiva» práctica, intersubjetiva, crítica y antihegemónica la estudiaremos en los capítulos 5 y 6.

312. Ni ficción como la «situación original» de Rawls, ni debiendo postergar la posibilidad de la aplicación del principio moral formal a un futuro remoto, cuando se haya dado la simetría.

313. *KpV*, A 101; Kant, 1968, VI, 174.

314. La «forma» de una «cosa» real se opone a lo «material», no a la cosa en cuanto tal. La discusión contemporánea entre formalistas (Ética del Discurso) y comunitaristas (Taylor, MacIntyre, etc.) se sitúa incorrectamente como la discusión entre «lo justo» y «lo bueno» (p.e. véase Habermas, 1991, 199-218; trad. ingl., 88-105), siendo que no es sino el debate entre la exigencias morales formales y algunos aspectos de la ética material. La cuestión del «bien» propiamente dicho no ha entrado todavía en la discusión, ya que faltaban supuestos para su clara determinación, como veremos.

315. La diferencia entre fundamentación y aplicación véase en Wellmer, 1986, 136 ss.; trad. cast., 156 ss.

Capítulo 3

FACTIBILIDAD ÉTICA: EL «BIEN»

[161] Ésta es una ética de la vida. Se trata ahora de la factibilidad empírica de dicha vida. La mediación de la factibilidad de la reproducción de la vida humana son sistemas performativos (tales como la agricultura, una escuela o el Estado) de mayor o menor complejidad. Cuando se totalizan o autonomizan pueden dejar de cumplir su fin propio. Se trata entonces del último paso en la descripción indicativa de lo que hemos denominado el *fundamento* de la ética. El «fundamento», paradójicamente, debe profundizarse en proporción a lo que se construirá sobre él¹. La parte propiamente *crítica* de la Ética de la Liberación se describirá, sin embargo, desde el *capítulo 4*, pero el «fundamento» ha sido diseñado como predeterminado desde esa parte crítica. Era necesario desarrollar para ello, como no lo hemos podido observar hasta el presente en otra ética, el momento material positivo. Hemos debido igualmente *subsumir* positivamente el momento intersubjetivo comunitario (de la Ética del Discurso, por ejemplo). Ahora podemos intentar alcanzar la síntesis de dichos momentos (del momento material de la ética y formal de la moral), desde la factibilidad de ambos, y lograr así la *unidad real* o sintética de la eticidad propiamente dicha. La eticidad se construye procesual, diacrónicamente, desde la fundamentación o decisión electiva de la norma, hasta la realización *factible* ética del acto, la institución, las estructuras sistémicas histórico-culturales, etc., pasando de esta manera de la *a prioridad* de la norma o máxima en la intención del agente a la realización de la eticidad. Es decir, si *a*) en el aspecto material nos referimos a la dimensión de la verdad práctica (desde las exigencias de la *reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad*, y donde los enunciados normativos tienen *pretensión de verdad práctica*); si *b*) en el aspecto formal se trataba del ámbito de la racionalidad formal de los acuerdos válidos (desde las *exigencias de la intersubjetividad simétrica*, y con enunciados normativos con *pretensión de validez* en la comunicación); ahora, *c*) describiremos inicialmente el proceso de la construcción de lo *factible ético*, don-

de se realiza estrictamente el «bien»² (o el «mal»), lo que tiene «goodness claim» sea una norma, acto, micro-estructura, institución o sistema de eticidad efectuados concretamente, desde las *exigencias de la factibilidad ética*, y por enunciados normativos con *pretensión de eficacia y rectitud* en la realización efectiva concreta, teniendo en cuenta las circunstancias contextuales y también sus consecuencias. Se trata de enmarcar desde la verdad práctica y la validez moral a la razón instrumental y estratégica (subsumida por la razón práctico-material, ético- originaria y discursiva).

Esquema 3.1: DIMENSIONES MATERIAL, FORMAL Y FACTIBLE DE LA ETICIDAD

a) <i>Lo material</i> : la verdad práctica de la razón práctico-material, ético-originaria, acerca de la reproducción de la vida del sujeto: <i>lo «verdadero»</i> .	c) <i>Lo factible ético</i> : Lo acordado es juzgado en su factibilidad por la razón instrumental y estratégica: <i>lo factible</i> , posible técnica, económicamente, etc., es enmarcado, por los principios material y formal, y realizado con factibilidad ética, proceso de «aplicación» o realización que obra el acto, la institución, o el sistema de eticidad: <i>lo «bueno»</i> .
b) <i>Lo formal</i> : la validez intersubjetiva de la razón discursiva, de enunciados normativos con pretensión de validez: <i>lo «válido»</i> .	

[162] El movimiento completo en el nivel del fundamento de una Ética de la Liberación entonces recorre al menos los siguientes aspectos:

a) El momento ético-material, de los contenidos, afirmando la universalidad material, de base neuro-cerebral, de concreción histórica y hermenéutico-cultural, de la vida o muerte del sujeto ético; es el ámbito del ejercicio de la razón práctico-material y ético-originaria en referencia a enunciados normativos (fundamentados sobre juicios de hecho) con pretensión de verdad práctica.

b) El momento moral-formal, procedimental, de la validez moral intersubjetiva y comunitaria, que se cumple desde la simetría de los participantes afectados; es el ámbito del ejercicio de la razón discursiva en referencia a enunciados normativos con pretensión de validez universal.

c) El momento ético-procesual de la factibilidad realizativa (no es meramente, procedimental, sino proceso, procesual), que en un primer momento es ejercicio de la razón instrumental y estratégica formales, en referencia a juicios de hecho; en un segundo momento es confrontación de dicho ejercicio de los principios ético-material y moral-formal, dando como resultado la máxima o norma del acto «bueno», la institución «legítima», el sistema cultural vigente (*Sittlichkeit*), etc.

Como la eticidad se produce «procesualmente», no podremos dejar de lado el pensamiento de la parte Norte del continente americano, ya

que desde Alaska (habitado por esquimales) a Tierra del Fuego (donde vivían los desaparecidos indios alakaluf, también originarios de la lejana Asia del Este), la experiencia del «proceso», del «devenir» hacia el futuro parece ser una vivencia común de las razas blancas, mestizas o afro-americanas venidas (o traídas violentamente) después. Por ello reelegiremos algunas tesis del pragmatismo que, como la Filosofía de la Liberación, es sensible a la «diacronía» de la realidad evolutiva e histórica.

§ 3.1. EL PRAGMATISMO: CHARLES PEIRCE³

[163] En 1901 y 1902, un filósofo norteamericano⁴ pretendió probar la existencia de una filosofía original de su país, el pragmatismo, ante los colegas de Edimburgo, en las conferencias Gifford⁵. Se llamaba William James, y se encontraba en la misma embarazosa situación en la que hoy nos encontramos nosotros, los filósofos latinoamericanos, noventa años después⁶.

El pragmatismo es la filosofía propia de Estados Unidos. Sus primeros antecedentes pueden rastrearse en 1867, dos años después del fin de la Guerra de la Secesión, es decir, en el origen mismo de la unidad de Estados Unidos, del «Norte» industrial y el «Sur» esclavista. En 1898 (hace un siglo, y es necesario recordarlo) comenzaba ese país su expansión imperial en Puerto Rico, Cuba y Filipinas. Hoy es la potencia militar hegemónica mundial —monopolio de la coerción que *nunca* fue ejercida así por una sola nación en el planeta Tierra: es una novedad geopolítica que causa pánico al que pueda sufrir dicho «Poder»—. Es el centro mismo del «Centro» del sistema-mundo en la etapa del capitalismo tardío y la cultura postmoderna⁷. El «americanismo» de la Nueva Derecha republicana norteamericana es hoy la prolongación más fundamentalista del «eurocentrismo». Por todo esto pienso que el retorno a las grandes tesis filosóficas del pragmatismo es saludable, pero esto no será posible si el pragmatismo del *Norte* no se abre a un necesario diálogo con el *Sur* empobrecido, explotado y excluido... no sin responsabilidad ética en la globalización neoliberal que Estados Unidos impulsa en el sistema-mundo. El *we americans*, como expresa Richard Rorty, no es sólo defender el respeto por la incommensurabilidad o incomunicabilidad, sino que es igualmente defender cierta irresponsabilidad con respecto a los Otros que se oprime cruelmente. ¿No será ese diálogo una de las tareas medulares filosóficas del siglo XXI que ya comienza?

[164] El pragmatismo tiene cuatro columnas, los fundadores de la primera época, que son Charles Peirce (nace en 1839)⁸, William James⁹, George H. Mead¹⁰ y John Dewey (muere en 1952)¹¹. Sus vidas cubren un siglo, época en la que la influencia del pragmatismo fue hegemónica en todo el país (si consideramos los primeros trabajos de Peirce, en el indicado 1867, hasta la muerte de Dewey). Por las conmoviones de la II Guerra Mundial, algunos filósofos europeos como los

miembros del «Círculo de Viena» (formado entre otros por Moritz Schlick, Otto Neurath, Friedrich Waismann, Kurt Gödel) o Rudolf Carnap, se trasladaron a Norteamérica, y junto con algunos pensadores americanos impulsaron la filosofía analítica, descartando como no riguroso al pragmatismo¹². Con Quine —que estudia con Carnap en Praga— comienza la reacción¹³, y hoy observamos que muchos vuelven a descubrir el sentido de esta filosofía (entre ellos R. Bernstein, H. Putnam y R. Rorty)¹⁴. A la Ética de la Liberación le mueve una motivación semejante a la de los pragmáticos en su reflexión. Frecuentemente, al dar conferencias o cursos sobre Filosofía de la Liberación latinoamericana en Estados Unidos, algunos colegas norteamericanos me comentaban: «Estas tesis tienen mucha semejanza con las del pragmatismo». Deseo por ello aquí sólo comenzar a describir las semejanzas y las diferencias entre estos dos movimientos filosóficos.

[165] Peirce es sin lugar a dudas el pragmático más original. El enigmático filósofo quizo expresar la intuición generante de su filosofía con aquella hermética y plurivalente formulación que data de 1903:

La categoría de lo Primero es la idea de aquello que es tal como es sin consideración de ninguna otra cosa [...] La categoría de lo Segundo es la idea de aquello que es tal como es en tanto que Segundo respecto a algún primero, sin consideración de ninguna otra cosa [...] Es la reacción [...] La categoría de lo Tercero es la idea de aquello que es tal como es en tanto Tercero¹⁵, o Mediación, entre un Segundo y un Primero¹⁶.

Se trata de una filosofía de la Mediación —de la *Betweenness*¹⁷—, en lo que lo inmediato no se nos entrega nunca, ya que siempre está mediado:

1. No tenemos facultad de introspección, sino que todo conocimiento del mundo interno deriva por un razonamiento hipotético de nuestro conocimiento de los hechos externos.
2. No tenemos ninguna facultad de intuición, sino que toda cognición está determinada lógicamente por cogniciones anteriores.
3. No tenemos ninguna facultad de pensar sin signos.
4. No tenemos ninguna concepción de lo absolutamente incognoscible¹⁸.

Esta declaración de guerra contra Descartes es una recuperación de muchos momentos dejados de lado por la filosofía moderna europea. El pensamiento «americano»¹⁹ irrumpe creadoramente. No pudiendo operar desde lo Inmediato, todo conocimiento y acción se encuentra ya determinado por la Mediación (la Terceridad, *Thirdness*²⁰): mediación del conocer el objeto desde la intersubjetividad de interpretantes como acuerdo (desde el signo como *representamen*); mediación del conocer desde la comunidad de científicos²¹; mediación del conocer *desde* (y no sólo «a través») el horizonte lingüístico (desde los iconos, indicadores, símbolos)²²; mediación del conocer como proceso (como la verificación de laboratorio)²³, no sólo desde la deducción o inducción, sino

desde la abducción (como la hipótesis que debe ser verificada diacrónicamente); mediación de todo conocer desde el futuro (la anticipación contrafáctica de la coincidencia de verdad y realidad *in the long run*)²⁴; mediación de lo teórico desde lo práctico, desde lo ético, como «lógica socialista»²⁵, desde la historia, el «sentido común».

[166] Deseamos resaltar este último aspecto, fundamental en nuestra lectura para una Ética de la Liberación. Consideremos un famoso texto:

Aquel que no sacrificara su propia alma para salvar al mundo, colectivamente es ilógico en todos sus argumentos. De ahí que el principio social esté enraizado intrínsecamente en la lógica²⁶.

La razón teórica (la lógica, por ejemplo) es un momento segundo de la razón práctica (que puede decidir «sacrificar la propia alma», la vida: verdad práctica). A lo que agrega como comentario:

Ahora bien, no es necesario que en aras de la lógica un ser humano sea capaz del heroísmo del autosacrificio. Basta con que reconozca la posibilidad de ello, en caso de percibir que sólo los argumentos del ser humano que los tiene son realmente lógicos y, por lo tanto, debe contemplar los propios como únicamente válidos en tanto sean aceptados por el héroe. En la medida en que refiera sus argumentos a esa norma, se identifica con dicha mente. Esto hace que la lógica sea lo suficientemente sostenible²⁷.

Pensar cuidadosamente esta relación indicada (de la fundamentación de normas que pueda llevar hasta «dar la vida» en sacrificio, como punto de partida de inferencias lógicas) nos llevaría muy lejos. Pero debemos al menos indicar el tema. Peirce está dispuesto aun a unir la voluntad ética del científico con un «amor evolutivo», un *eros* que motiva a la comunidad indefinida y siempre realizándose en la investigación para permanecer en coherencia con el proceso mismo del universo como «evolución»²⁸. Es toda la problemática de la coimpli-cancia de la verdad práctica y la validez moral, desde la realidad procesual de la corporalidad de la vida del sujeto humano cultural e histórico. De todas maneras, la Ética de la Liberación siempre afirmó, al igual que Peirce, que la lógica (superando la «falacia reduccionista» de la filosofía analítica o positivista desde Frege a Popper), y aun la ontología, presupone la ética²⁹. Veamos todo esto con mayor precisión, y remontémonos a lo que es la fuente radical desde donde divergen las posiciones formalistas (posiciones epistemológicas que caerán en la «falacia reductivista» —para denominarlas como Apel—, o en las morales con pretensiones de validez solamente) y las de «contenido» (o éticas materiales, como punto de partida). Y, aquí, nos encontramos con el momento «insuperable (*nicht hintergebar*)» o «donde mi pala se dobla»³⁰, según la metáfora de Wittgenstein.

El tema es por demás conocido. Kant propone una «cosa en sí» o el *noumenon*³¹ incognoscible:

Sólo podemos conocer los fenómenos, pero nunca las cosas en sí mismas (*der Dinge an sich selbst*) [...] Tras los fenómenos hay que admitir algo que no es fenómeno, a saber, las cosas en sí, puesto que nunca pueden ser conocidas (*bekannt*) en sí³².

[167] El joven Peirce, desde su primera época³³, se opone decididamente a la incognoscibilidad de la «cosa en sí» kantiana. Kant piensa que la cosa en sí es incognoscible. Peirce opina en cambio que es cognoscible parcialmente en cada acto cognitivo, y plenamente *in the long run*. Es decir, y esto pasa inadvertido en frecuentes interpretaciones (aun la de Apel, porque éste tiene el mismo supuesto), encontramos en él una cierta identidad entre «cognoscibilidad» y «realidad». Kant coincide también en esto de que la «realidad» de la cosa es idéntica a su «cognoscibilidad»³⁴. Consideremos un texto de Peirce de 1868:

[...] La ignorancia y el error sólo se pueden concebir como correlativos al conocimiento verdadero y a la verdad, que posteriormente pasan a pertenecer a la naturaleza de los conocimientos. Ante cualquier conocimiento hay una realidad desconocida pero *cognoscible*; pero ante todo conocimiento posible existe sólo lo autocontradictorio. En pocas palabras, metafísicamente la *cognoscibilidad* (en su sentido más amplio) y el ser son difícilmente lo mismo, pero son términos sinónimos³⁵.

Tenemos entonces cuatro momentos que *in the long run* deben identificarse: realidad = ser = verdad = validez intersubjetiva. La realidad³⁶ es parcial y válidamente conocida inicialmente por una comunidad; lo que aumenta indefinidamente por la investigación³⁷, que capta parcial pero crecientemente la verdad, en el sostenido esfuerzo desde una futura identidad:

La opinión predestinada a lograrse mediante el *acuerdo en última instancia*³⁸ de todos los investigadores, es lo que entendemos por *verdad*, y el objeto representado por esa opinión es lo *real*³⁹.

Es un falibilismo histórico que tiende a una identidad futura, ya que la verdad es así «aquello a lo que una creencia tendería si dicha creencia fuera la que se obtendría si se tendiera indefinidamente hacia una *fijación* (*fixity*) absoluta»⁴⁰ («that to a belief in which belief would tend if it were to tend indefinitely toward absolute fixity»). O de otra manera:

[...] El pensamiento controlado por una lógica experimental racional tiende a fijar ciertas opiniones, con igual intención, la naturaleza de las cuales será la misma al final; sin embargo, la perversidad del pensamiento de generaciones enteras puede provocar que se posponga la *última fijación* (*fixation*)⁴¹.

En palabras de Apel, podemos resumir:

Podemos y debemos suponer como idea reguladora que una comunidad científica de interpretación y experimentación, ilimitada y que trabaje en condiciones ideales, debiera alcanzar *in the long run* una opinión en verdad intersubjetivamente válida, es decir, una opinión que *no pudiera ser discutida por nadie* sobre la base de los criterios de verdad de que se dispone⁴².

Como puede verse, la verdad se identifica con la validez (posición criticada por Wellmer y tratada en el § 2.5) y en ello consiste la teoría consensual de la verdad. Consensualidad intersubjetiva que opera igualmente como exigencia ética a la manera de un «socialismo lógico». Desde ese horizonte regulativo puede entenderse la «máxima pragmática». En efecto, los «objetos» del conocimiento se presentan a una comunidad de investigadores desde un ámbito práctico y se conocen por sus consecuencias prácticas:

Consideremos qué efectos, que pudieran tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de esos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto⁴³.

[168] Permítasenos un largo paréntesis para referirnos a la teoría de la verdad de un no muy conocido filósofo español. En efecto, Zubiri distingue tres tipos de verdad⁴⁴. a) En primer lugar, se trata de la «verdad *real*», mera actualidad cerebral de lo *real*⁴⁵ en millones de grupos neuronales, a través de la categorización perceptual y conceptual, articuladas a la actividad lingüístico-lexical y autoconciencia:

Verdad es realidad *presente* en intelección en cuanto está realmente presente en ella. Por tanto, la verdad primaria y radical de la intelección sentiente [...] es justo ratificación del *de suyo*, ratificación de la realidad propia. *Ratificación* es la forma primera y radical de la verdad de la intelección sentiente. Es lo que yo llamo *verdad real*⁴⁶.

Se «actualiza» en el cerebro algo real simplemente, anterior a dicha actualización, en la «inteligencia sentiente». «Lo real» no es lo *independiente* (acto segundo) del acto cognoscente (acto primero). Al contrario, el acto cognoscente (de la subjetividad cerebral) es lo que se descubre como independiente *a posteriori* de lo real. Lo real es lo *de suyo*, desde sí, un *prius* captado como lo ya dado antes y sin relación, en cuanto real, al acto cognoscente. Lo real (realidad) y la cognoscibilidad (ser) no son idénticos. Una dimensión es la de lo real y otra la del ser conocido. Lo real no es lo cognoscible, sino la cosa sustantiva que existe desde sí⁴⁷. La *realidad* es lo captado de lo real como lo *de suyo* de eso que es real; en la actualización cerebral la realidad es, exactamente, lo «aceptado» como la «anterioridad» del *de suyo* de lo real. La *verdad*, por el contrario (que no es ni puede ser ni identificarse nunca la realidad⁴⁸), dice «referencia originaria» a la realidad de lo real: es ratificación⁴⁹.

b) La verdad del juicio, en cambio, es la referencia de la actualidad de lo real afirmada como «una cosa *entre otras*». Esa referencialidad de la realidad de la cosa a otras cosas es lo «apofántico» de la intelección⁵⁰.

c) Llegamos así a un tercer tipo de verdad. Tomemos como ejemplo un texto de William James, cuando escribe lo siguiente:

En el momento en que el pragmatismo se plantea esta pregunta tiene ya la respuesta: las verdaderas ideas son aquellas que podemos asimilar, validar, corroborar y verificar; las ideas falsas son aquellas que no podemos. Ésta es la diferencia práctica de tener ideas verdaderas; por lo tanto ése es el significado de la verdad, ya que eso es lo que se conoce como verdad. Esta tesis es lo que tendré que defender. La verdad le *sucede* a una idea. Se *torna* verdadera, se *hace* verdadera mediante hechos. Su verdad es en efecto un evento, un proceso: esto es, el proceso de verificarse a sí misma, su propia *verificación*. Su validez es el proceso de su validación⁵¹.

[169] W. James está pensando en una «idea» y en un «proceso». Zubiri toca el tema de otra manera, ya que se sitúa en un tercer nivel, el de la «razón» como «marcha» intelectual desde la realidad de las cosas en el «campo» hacia el «mundo»⁵². El «pasaje» de la afirmación «apofántica» a la racionalidad «mundana» se efectúa por la «experiencia». Plantea aquí Zubiri la cuestión del método (que es «probación de realidad») de «com-probación»⁵³. En este tercer nivel se trata entonces de la «verdad racional». La *búsqueda* de lo *esbozado* (la hipótesis o abducción de Peirce) desde lo «apofántico» hacia lo «mundano», como *encuentro* y *cumplimiento*⁵⁴, nos permite descubrir la «verdad como encuentro»: he aquí la meta esencial de la intelección racional⁵⁵. Aquí tocamos la intuición de la cuestión de la verdad en el pragmatismo. En efecto, la verdad racional de Zubiri es el cumplimiento de una búsqueda como autenticación, veridictancia y verificación (de lo «apofántico» afirmado como lo esbozado, postulado, hipotético [*abducción*] hacia el «mundo» como fundamento). Zubiri trata aquí el tema: «La esencia de la verdad como encuentro»⁵⁶. La verificación es «tanteo»: «La dialéctica de la adecuación es tanteo progresivo de la verificación»⁵⁷. ¿Qué es lo que se verifica?: «Lo esbozado [*pro-blema hipotético*] es lo verificado, algo que nos lleva del mundo a lo campal»⁵⁸. Verificación es fundar lo campal en el mundo (flecha x del *esquema* 3.2, en nota); lo verificado es lo campal desde el mundo (flecha y del *esquema*)⁵⁹. De donde:

La verificación es dialéctica no sólo por su momento de progresiva adecuación, sino también y más radicalmente por su intrínseco carácter: es una marcha de lo verificable y de lo inverificable hacia nuevos esbozos. Es la dialéctica *sugerencia-esbozo*. La intelección racional es un ir esbozando en y desde una sugerencia, y un retrotraerse del esbozo a la sugerencia de nuevos esbozos. Es *dialéctica de razón sentiente*⁶⁰.

La verificación es «cumplimiento»⁶¹, es decir, «suceso histórico»:

Como la realización de posibilidades es en lo que consiste formalmente la esencia de lo histórico, resulta que el carácter de la verdad racional en cuanto suceso es lo que constituye formalmente la esencia misma de *lo histórico de esta verdad*⁶².

Consideremos desde este horizonte la «máxima pragmática» a la que nos habíamos referido antes de este largo rodeo a través de la posición de Zubiri. En efecto, el «objeto de nuestra concepción» —decía Peirce en el texto citado— se lo «concibe» (en su contenido) desde los «efectos» *prácticos* que produce en el proceso temporal: «efectos» de experimentos de laboratorio o de acciones prácticas —de una comunidad lingüística con validez intersubjetiva—. De manera que la totalidad de las consecuencias del objeto es lo que constituye su «significado» intersubjetivo con validez procesual *in the long run*.

[170] Volveremos en el próximo párrafo para profundizar el tema iniciado; es decir, la distinción entre enunciados descriptivos o normativos de verdad práctica, y ahora como proceso de realización en el tiempo histórico —como contenido material de verdad y con validez intersubjetivo-lingüística—. De todas maneras, las intuiciones fundamentales del pragmatismo son plenamente subsumibles por una Ética de la Liberación, con una diferencia: si el pragmatismo piensa preferentemente desde la experiencia de la comunidad científica, desde las ciencias de la naturaleza (desde el darwinismo, por ejemplo) y desde el *common sense* norteamericano, la Ética de la Liberación lo hace primeramente desde la experiencia de la comunidad práctico-política⁶³, desde las ciencias sociales críticas (desde la crítica de Economía Política mundial, por ejemplo) y desde los oprimidos o excluidos de la periferia, y también del centro. Si William James resalta la acción cognitiva como *verifi-cation* —de la «verdad» como fruto de un proceso *teó-ri-co*⁶⁴—, la Ética de la Liberación en cambio se centra sobre la praxis transformativa como *liber-ation* —donde la «verdad práctica» como momento del proceso *ético* tiene aun mayor referencia a la praxis que para el mismo pragmatismo—. Y, además, deseamos recordar que es evidente que el pragmatismo no pudo descubrir todavía el fenómeno del eurocentrismo⁶⁵, porque auto-interpretaba a Estados Unidos como la plena realización occidental de Europa —en el largo camino del Este hacia el Oeste de la cultura universal, tal como la había concebido Hegel—. No partió, entonces, de la periferia, del dominado, del excluido, del pobre, de la mujer, de las razas discriminadas. El intento de Cornel West, proponiendo un «pragmatismo profético (*prophetic Pragmatism*)»⁶⁶, quiere superar esta estrechez de interpretación reduccionista —que piensa todo desde New England, desde los medios académicos o desde el «sentido común» de un blanco masculino burgués protestante, que es un grupo hegemónico y minoritario, en el poder⁶⁷—, haciendo converger para ese nuevo desarrollo del pragmatismo no sólo la crítica

postmoderna sino también el marxismo. Dados estos nuevos horizontes categoriales, pienso que será sumamente fecundo en el próximo futuro un serio diálogo entre pragmatismo y filosofía de la liberación. Por nuestra parte asumiremos las tesis fundamentales del pragmatismo cuando el discurso y la arquitectónica de la Ética de la Liberación así lo exija⁶⁸.

§ 3.2. EL REALISMO PRAGMÁTICO DE HILARY PUTNAM

[171] La tradición analítica o positivista no criticó sólo el pensamiento metafísico ingenuo, sino que igualmente negó la posibilidad de rigor científico a toda ética normativa (por consistir en «juicios de valor» o «enunciados normativos» considerados como incompatibles con dicho rigor). Escribe Ayer:

Los *juicios de valor* [...] en la medida en que no son científicos, no son, literalmente hablando, significativos, sino que son simples expresiones de emoción que no pueden ser verdaderas ni falsas⁶⁹.

Al intentar demostrarse que «los conceptos éticos normativos son irreductibles a conceptos empíricos»⁷⁰, se pretende que la filosofía ética es imposible, al menos como la entiende la Ética de la Liberación. Es por ello que nos toca ahora indicar la manera de tratar esta ardua cuestión y relacionar tres términos: realidad, verdad y validez⁷¹, en el pensamiento crítico del pragmatismo de Putnam —como figura en torno a la cual deseamos desarrollar la crítica a la «falacia reductivista» (como la denomina Apel) de la posición tarskiana.

Putnam muestra muy bien cómo un «lenguaje formalizado L» —en el caso de Tarski—, desde un «metalenguaje ML», debe establecer un «criterio de verdad» (criterio W o convención T) que por último termina siendo sólo un «criterio de inteligibilidad». Lo «verdadero» de Tarski «no es el verdadero clásico»⁷². Putnam niega, entre otros aspectos, la pretensión tarskiana de hablar de «verdad en general» en el caso determinado de la «verdad de un determinado lenguaje L»⁷³, siendo que se trata de una abstracción del lenguaje ordinario de un ámbito artificial formalizado que evita las «antinomias semánticas» (por supuesto, pragmáticas)⁷⁴. La «correspondencia» se establece entre dos términos dentro del horizonte del lenguaje definido, y en el que ninguno de los cuales pretende ser la realidad:

«La nieve es blanca» es verdadera si y sólo si la nieve es blanca.

Esta expresión tautológica lógico-semántica se dirige exclusivamente al desarrollo de una teoría del «significado-sentido» (con pretensión de inteligibilidad) que intenta responder a la pregunta: «What is it to understand a sentence?»⁷⁵:

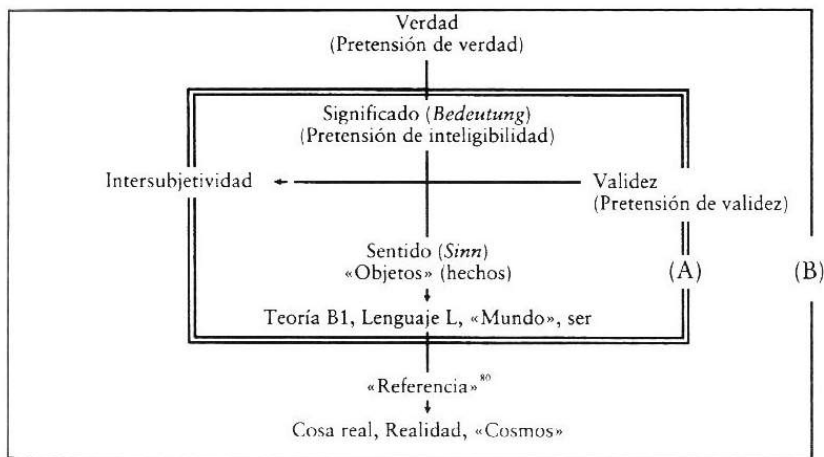
De acuerdo con Tarski, Carnap, Quine, Ayer y teóricos semejantes, *saber* estos hechos [tales como «la nieve es blanca»] constituye la clave para entender las palabras *es verdadero*. En suma, para entender *P es verdadero*, donde *P* es una oración entrecomillada, sólo hay que *desentrecomillar* *P* —eliminar las comillas⁷⁶ (y borrar *es verdadero*)⁷⁷.

[172] ¿En qué se convierte la relación entre un término del enunciado y el otro término (el «objeto» o «cosa»)? Putnam explica la posición de Tarski con un nuevo ejemplo:

Existe una descripción D tal que «D es un electrón» es demostrable en B1⁷⁸, y esto puede ser verdadero (para un B1 adecuado) aunque no existieran [sic] electrones⁷⁹.

En este caso el concepto de «verdad» es puramente lingüístico o *intrateórico*: «verdad» es inteligibilidad, y ahora demostrabilidad desde una teoría *B1*.

Esquema 3.3: NIVELES DEL LENGUAJE Y LA «REFERENCIA» A LO REAL



Putnam quiere recuperar, por el contrario, de alguna manera «la creencia de que existe un mundo» sobre el que hay una «aseverabilidad justificada»⁸¹. El horizonte tarskiano (*A* del *esquema* 3.3)⁸² no es suficiente para una «concepción realista de la verdad»⁸³ —que debe situarse en el horizonte *B*—. Pienso que en la posición analítica o positivista dio preeminencia a la «verdad» o al horizonte de un «lenguaje *L*» (*A*) sobre el lenguaje ordinario del mundo del sentido común (*B*). El mismo Carnap lo muestra:

El sentido (*Sinn*) de una proposición radica en que puede expresar un hecho [...] Si una (pseudo)proposición no expresa un hecho (pensable), entonces no tiene sentido y es sólo aparentemente una proposición. Si una proposición expresa un hecho, entonces indudablemente tiene sentido; más específicamente, es verdadera si se presenta un hecho, y es falsa si no lo presenta⁸⁴.

Se trata del horizonte del significado-sentido (inteligibilidad) de una proposición en el ámbito del lenguaje abstracto determinado (A del *esquema* 3.3). En cierta manera tendríamos aquí una noción «analítica de verdad»⁸⁵. Pero, como ha mostrado Cristina Lafont, hay una larga tradición donde se ha dado preeminencia «al significado sobre la referencia»⁸⁶, que desde Hamann, pasando de Humboldt, remata en Heidegger⁸⁷.

[173] Pero, y ésta será una de las virtudes del análisis de Putnam, donde nos situemos, sea en una lengua predefinida (formal) o en el mundo cotidiano de la lengua ordinaria, las cosas son siempre complejas. En efecto:

Hay hechos externos, y podemos decir cuáles son. Lo que no podemos decir —porque no tiene sentido— es que los hechos sean *independientes* de todas las elecciones conceptuales (*conceptual choices*)⁸⁸.

Y esto porque «si escojo el lenguaje de Carnap, debo decir que hay tres objetos» —en el ejemplo dado por Putnam—, pero «debo decir que hay siete objetos [...] en el sentido del lógico polaco»⁸⁹. Para Putnam puede haber diversas definiciones de los objetos del mundo según sean los «esquemas conceptuales», tipos de lenguaje, desde donde se los expresa. Y repite:

Lo que es erróneo con la noción de objetos que existen *independientemente* de los esquemas conceptuales (*conceptual schemes*) es el hecho de no haber estándares ni siquiera para el uso de las nociones lógicas al margen de las elecciones conceptuales [...] Hablar de *hechos* sin especificar el lenguaje que va a utilizarse no es hablar de nada⁹⁰.

Lo que le induce a concluir:

Dado un lenguaje, podemos describir, en un sentido *trivial*, los hechos que hacen verdaderas y falsas las sentencias de ese lenguaje [...]; pero el sueño de encontrar una relación universal bien definida entre una (supuesta) totalidad de *todos* los hechos y una sentencia verdadera arbitraria en un lenguaje arbitrario es sólo un sueño de una noción absoluta de un hecho (o de un objeto) y de una relación absoluta entre sentencias y los hechos (o los objetos) en sí⁹¹.

Ahora podríamos hacerle la pregunta que él se hace a sí mismo acerca de su propia posición: «¿cómo puede uno estar seguro de que ésto no sea puro idealismo lingüístico?»⁹². Putnam piensa que entre los lenguajes disponibles, o «esquemas conceptuales», se encuentra igual-

mente el del lenguaje ordinario o del «sentido común» —cuya reconsideración originó todas las reflexiones del llamado «segundo Wittgenstein»⁹³—, que es frecuentemente desacreditado como no conteniendo «criterios de verdad» suficiente (comparado con el de los «objetos» de la ciencia). Negando que haya «propiedades intrínsecas» en las cosas, Putnam se inclina a pensar, contra la opinión originada en el siglo XVII, que ciertamente hay una «proyección» del sentido común en aquello que podemos denominar «objetos» de la vida cotidiana (sillas, mesas o cubitos de hielo)⁹⁴. El intento putnamiano se dirige a «desarrollar el programa de conservar el realismo del sentido común a la vez que se evitan los absurdos y antinomias del realismo metafísico en todas sus variantes»⁹⁵. Permitásenos, a partir de su distinción entre «disposición estricta» y «disposición *ceteris paribus*», desarrollar sus propuestas desde el interés de la Ética de la Liberación.

[174] Opino que hay tres ámbitos o «dimensiones» de cosas⁹⁶ reales. *a*) El horizonte *macro*, de todo el universo físico (galaxias, sistemas astronómicos, etc.), cuyo acceso «científico» es reciente (gracias a las «teorías» y los instrumentos de observación, tales como los telescopios)⁹⁷. *b*) El horizonte del *sentido común*, donde aparecen las «cosas» o los «objetos» del mundo cotidiano, detectados «normalmente» por los parámetros biológicos de nuestro sistema «receptor» neurológico⁹⁸. Estas «cosas» u «objetos» son denominados por los acuerdos del lenguaje intersubjetivo cultural-histórico. *c*) El horizonte *micro*, atómico, molecular, sólo observable desde «teorías» y por instrumentos científicos (como el microscopio), que supera el horizonte de «observabilidad» *normal* de los sistemas naturales neurológicos humanos. Son «objetos» (neutrones, protones, electrones, etc.) constituidos recientemente. Todos ellos (*a*, *b* y *c*) pueden ser *reales*, pero los parámetros o «esquemas conceptuales» que los «constituyen» son diversos. El «sentido común» se mueve en el horizonte *b* (aunque ampliado por la información científica de la cultura del hombre de la calle contemporáneo).

[175] Putnam, como en una carrera de vallas, irá sorteando una tras otra muchas vallas, pero, pienso, no logra superar la última. En efecto, Putnam comenta acertadamente:

Se puede resolver casi *cualquier* problema filosófico, o [*a*] diciendo que los objetos en cuestión no existen realmente, o [*b*] diciendo que las afirmaciones en cuestión no tienen realmente un valor de verdad. Si se está suficientemente desesperado o se es suficientemente atrevido, se puede decir que [*c*] la misma *verdad* es una proyección [...] ⁹⁹.

Con esto Putnam ha indicado (e intenta sortear) las vallas del idealismo (*a*), del escepticismo (*b*) o del subjetivismo radical (*c*). Pero no es todo, en el campo práctico hay todavía otras vallas:

Por otro lado, rechazar el punto de vista del espectador [desinteresado, y...] adoptar el punto de vista del agente [como lo hace el pragmatismo o la Ética

de la Liberación] hacia sus propias creencias morales, y reconocer que *todas* las creencias que encuentro indispensables *para la vida* [sic] deben ser tratadas por mí como aserciones que son verdaderas o falsas [...], no es lo mismo que [d] recaer en el realismo metafísico sobre las propias creencias morales; así como una actitud [positiva] hacia las propias creencias sobre los objetos materiales del sentido común no es caer [e] en un realismo metafísico sobre dichos objetos del sentido común¹⁰⁰.

Con mano maestra indica su posición (que compartimos desde la Filosofía de la Liberación), recuperando también los puntos de vista del sentido común en moral y en referencia a las creencias, pero rechazando la actitud metafísica ingenua en moral o con respecto a los «objetos» reales. Y agrega además:

Ello tampoco nos obliga a abandonar nuestro pluralismo o nuestro falibilismo: pero por ello no se tiene por qué [f] creer también en una *única mejor* versión moral, o en [g] una *única mejor* versión causal [...] Lo que tenemos son *mejores* o *peores* versiones, y en esto consiste la objetividad¹⁰¹.

Al final nos enfrentamos con la última valla, y por ello prestaremos ahora atención especial a la reflexión de Putnam:

Estamos obligados a reconocer con William James que no tiene sentido la pregunta acerca de qué parte de nuestra telaraña se refleja el mundo *en sí mismo*¹⁰² y qué parte constituye nuestra *contribución conceptual*¹⁰³.

Al tropezar con la última valla se pregunta Putnam: «¿No estamos volviendo hacia un irracionalismo completo?»¹⁰⁴. Y se objeta desde la posición de su compañera:

Ruth Anna Putnam, siguiendo la línea de John Dewey (o de Marx), apela en este punto a la noción de *necesidad*. Es porque hay *necesidades humanas reales* y no simplemente deseos, por lo que tiene sentido distinguir entre valores mejores y peores [...] Aquí, Dewey, como Goodman, nos dice que las necesidades humanas *tampoco pre-existen*, que la humanidad está constantemente rediseñándose a sí misma, y que nosotros *creamos* las necesidades. De nuevo muchos tendrán la sensación de vértigo, o peor, la sensación de caer en un pozo sin fondo. Nuestras nociones —la noción de un valor, la noción de una imagen moral, la noción de un criterio, la noción de una necesidad— están tan entrelazadas que ninguna de ellas puede proporcionar un *fundamento* a la ética. Esto, pienso, es exactamente correcto¹⁰⁵.

Aquí Putnam se «tropezó» contra la última valla, donde «mi pala se dobla», y en mi opinión equivocó la respuesta. Tiene razón en que no hay ningún valor, ni imagen moral que sea «fundamento». Pero las *necesidades* de la vida del sujeto humano en cuanto tales, que pueden ser recreadas en sus modalidades, no pueden ser creadas en su contenido *último* ligado a la vida como tal. Se puede comer de muchas maneras, y el arte culinario (o el mercado capitalista alimenticio) puede lan-

zar nuevas comidas, modas o gustos. Pero el «comer» es necesario... y el que no come (en su sentido último, aunque sea por el suero indovenoso)... se muere. La muerte es el límite de todas las necesidades no cumplidas y ésta «pre-existe» en su contenido fundamental. Esa pre-existencia de la *vida humana* con respecto al mismo sujeto ético (auto-consciente y por ello responsable autorreferencialmente de su propia vida a su cargo) es el criterio último de verdad de todo valor, imagen moral y modalidades que puedan adquirir las necesidades, pero además esquemas conceptuales, marcos teóricos, estructuras culturales, etc., ¡que permitan la vida! Refiriéndose a un ejemplo en el contexto de la traducción ante una lengua extranjera, Putnam pone el siguiente caso:

¿Qué estamos haciendo entonces en realidad? Creo que en la traducción efectiva empezamos con supuestos sobre lo que el hablante *quiere o pretende*, al menos en muchas situaciones. Después de haber pasado horas sin probar bocado¹⁰⁶, suponemos que quiere comer¹⁰⁷; después de permanecer despierto durante horas, quizás quiere dormir (en especial si se restriega los ojos), etc. También suponemos que en su *confiabilidad*, en el sentido abstracto de verdad probable, se vincula con su *eficiencia* personal. Si el hablante acepta una oración *S* cada vez que está mirando el agua, y también siempre que le falta *va* en su búsqueda, *S* puede significar *ahí hay agua* o *ahí hay algo para beber*¹⁰⁸.

[176] Éste es exactamente el caso en el que «mi pala se dobla» y tocamos el ámbito último de verdad-realidad (y aun validez, ya que intersubjetivamente vamos «estando de acuerdo» sobre que el Karl, del ejemplo de Putnam, «necesita beber»). Contra lo que hemos pretendido mostrar en el § 1.5, Putnam repite:

Debemos acabar viendo que no hay posibilidad de una *fundamentación* para la ética, de la misma forma que hemos acabado viendo que no hay posibilidad de una *fundamentación* del conocimiento científico o de cualquier otra clase de conocimiento¹⁰⁹.

Paradójicamente Putnam ha invertido el problema: para los analíticos o positivistas lógicos el enunciado normativo-ético era un juicio de valor, y, por lo tanto, carecía de validez científica. Para Putnam, tanto el enunciado ético como el científico carecen ahora ambos de un fundamento decisivo. Y ambos se encuentran en la misma situación de tener que «reconocer que *todas* las creencias que encuentro indispensables *para la vida* [sic] deben ser tratadas por mí como aserciones que son verdaderas o falsas»¹¹⁰. Pero si esto último es así, es porque lo que es «indispensable *para la vida*» del sujeto humano es el último *criterio irrebasable de verdad* ante el cual «mi pala se dobla». Ésta es la intuición esencial del pragmatismo y con la que coincide la Ética de la Liberación, pero llevada hasta sus últimas consecuencias, y no sólo por motivos teóricos o académicos, sino porque la mayoría de la humanidad

corre el riesgo de morir... de hambre, exclusión, etc., y si mis argumentos son débiles habrá que descubrir mejores, por un falibilismo que acepto y necesito, como el mismo Putnam lo expresa:

Me parece que el corazón del pragmatismo —del pragmatismo de James y Dewey, si no del de Peirce¹¹¹— estaba en la insistencia en la *supremacía del punto de vista del agente*. Si creemos que debemos adoptar un punto de vista, usar un cierto *sistema conceptual*, cuando estamos comprometidos en la actividad *práctica*, en el más amplio sentido de *actividad práctica*, entonces no debemos avanzar simultáneamente la afirmación de que ésa no es realmente la forma como son las cosas en sí mismas [refiriéndose a los «objetos» macro, del sentido común o micro, tratados arriba...] Nuestras *vidas* [sic] muestran que creemos que hay creencias más o menos garantizadas sobre las contingencias políticas, etc.¹¹²

Como «vida» tiene aquí un sentido «débil» (yo diría no-pragmático), se olvida que ella es justamente lo real por excelencia (el modo de nuestra realidad a la cual se «refiere» la verdad) con respecto a lo cual la verdad en sentido pragmático tiene su referencia última. La «vida humana» que tenemos a cargo con autoconciencia y autorresponsabilidad es el punto de partida, como modo de realidad desde donde se constituyen los «objetos» macro, micro y del sentido común, y aquello, como punto de llegada, a lo que se «refiere» la verdad y la validez (lingüística e intersubjetiva) para reproducirla y desarrollarla. Esa «vida humana» es referencia *práctica*, en el sentido que funda o constituye los fines y los valores de la existencia intersubjetiva, lingüística, cultural y materiales de la ética. La vida del sujeto humano, desde sus parámetros receptivos (desde los neurobiológicos hasta los culturales), constituye a los «objetos» en su verdad, como mediaciones prácticas y teóricas de sobrevivencia, de reproducción y desarrollo de la vida del mismo sujeto humano. La ciencia y el sentido común (y aquí en especial la ciencia económica con sentido material, no puramente formal como en el caso del neoliberalismo, ya que debe moverse en el *prius* del parámetro de la necesidad-producción-consumo del trabajador), tienen que ver con dicha reproducción y desarrollo de las necesidades humanas¹¹³ de la vida del sujeto ético que *preexisten* a toda creación y recreación de *modos*, o «modas» à la Dewey, de acceder, manejarlas, cumplirlas...

[177] De ahí que el ejemplo tarskiano podría ahora explicitarse así: La *nieve es blanca* es «verdadera» si, y sólo si, la nieve es «realmente» blanca.

En primer lugar, y sólo considerando el sujeto del enunciado, que el «objeto» *nieve* sea una «cosa» *real* significa que, en el orden de los «objetos» del sentido común, del lenguaje ordinario (de manera intersubjetiva y lingüística por lo tanto), de un «mundo» de construcción de significado-sentido (de inteligibilidad), y con posible certeza de evidencia fenomenológica (digo: «La nieve es blanca», y doy vuelta la cabeza y la «veo»), se «actualiza» cerebralmente *eso* (deística o referencial-

mente) real como dándose *de suyo*; eso es captado como un *prius* en su propia actualización: la «nieve» real. Su verdad es su ratificada «actualidad» cerebral.

En segundo lugar, deberíamos mostrar el momento apofántico de «es blanca» —es decir, en el juicio propiamente dicho—¹¹⁴. Pero, de hecho y prácticamente, cuando se enuncia como acto de habla: «Yo te digo que *la nieve es blanca*», en cuanto agente y en la *vida real*, como acto comunicativo (con su momento ilocucionario y su contenido proposicional), se integra de alguna manera a un plexo *práctico* donde ese «campo» de lo real (por ejemplo: dado que «la nieve es blanca» ha refractado los rayos del sol y ha enceguecido nuestros ojos en la alta montaña, al hacer una práctica de «andinismo» en Mendoza, Argentina, tiene «sentido», en cuando de alguna manera dice *referencia* a la peligrosidad en la reproducción de la vida de los agentes humanos, que cumplieran un acto deportivo de montañismo y se habían enceguecido por la luminosidad del sol). El «objeto» aparece y es «juizado» como momento de la totalidad de la praxis de la «vida humana», y en tanto integrado al plexo práctico aparece como *este* «objeto» y no otro. Es en este sentido que los enunciados normativos pueden ser de «verdad *práctica*» («Yo debo cubrirme los ojos con un lente oscuro al practicar andinismo»), y la vida misma humana (como lo real a lo que se refiere el enunciado) es el «criterio de verdad» de la «actualización», de los juicios y de los procesos de verificación de todos los «fines», «valores», «objetos», «hechos» o «actos» del mundo (sean científicos o cotidianos del sentido común). Todo esto debe ser profundizado en el futuro¹¹⁵.

Para concluir este párrafo, ciertamente central de esta Ética, deseamos hacer una última reflexión. En resumen, lo que la tradición de la filosofía del *linguistic turn* nos enseña, y es útil y *necesario* (y por ello debemos subsumirlo) pero no *suficiente* (y por ello debemos contextualizarlo) es que el acceso a lo real está siempre mediado lingüísticamente. Desde Hamann y Humboldt, sin embargo, se advirtió ya que si el «mundo» se abre desde *una lengua particular* el relativismo puede ser el camino inevitable. La posición de Richard Rorty¹¹⁶ en nuestra época es la expresión más dramática. Cada «mundo lingüístico» (el de Frege o el del «lenguaje L» de Tarski) supone un *criterio de significatividad* o sentido (con pretensión de inteligibilidad) que debe manifestarse también por su coherencia interna —y en esto tiene razón Davidson¹¹⁷.

[178] Llegamos así al acuerdo de que hay al menos tres niveles: a) el de la coherencia significativa o de sentido del «mundo» lingüístico (*formal* desde Frege a Davidson, u *ontológico* desde Humboldt a Heidegger); b) el de la intersubjetividad válida de los acuerdos de una comunidad de comunicación (desde Peirce a Apel o Habermas); c) el del intento de «abrirse», por la problemática de la «referenciabilidad» hacia lo real, los «objetos» o las «cosas» reales (de Kripke a Putnam y la propia Ética de la Liberación):

Siempre que el aprendizaje, la posibilidad de revisión, es inherente a una determinada praxis —es decir, en contextos inductivos y no deductivos (como el de la matemática o el de la jurisprudencia, por ejemplo)—, *las expresiones designativas se usan referencialmente*. Pues a la base del *uso referencial de las expresiones designativas* se encuentra la suposición de *algo* que ha de ser *descubierto*¹¹⁸ y no *legislado*, es decir, *algo* en relación con lo cual nuestro saber tiene que poder autocorregirse¹¹⁹.

Ante (a) el relativismo de la incomensurabilidad o incomunicación de cada mundo lingüístico, de un concepto de verdad como lo sólo «comprensible (*understandable*)» o inteligible¹²⁰ —que en ética lleva a un relativismo más o menos escéptico y antiuniversalista—, que como hemos indicado puede tener dos variantes: una formalista (la de los analíticos) y otra ontológico-culturalista (la de Humboldt a Heidegger), (b) Apel intenta salvar el universalismo por medio de una reflexión pragmática desde una teoría consensual de la verdad —que en ética lleva a un formalismo sin contenido material alguno, y por ello a su inaplicabilidad—. Por su parte, (c) la corriente «referencialista» intenta salvar la validez ética del sentido común pragmático pero no llega todavía a describir «aquello» a lo que se «refiere» de manera convincente —cae al saltar la última valla—. Pienso que la Ética de la Liberación, en el momento del análisis de las estructuras fundamentales, puede afirmar una *pretensión* y un *criterio de verdad* universales (desde la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano en general) —cumpliendo así el intento «referencialista»—, que incluye los momentos culturales (aquí también con *pretensión de rectitud*, porque es verdad práctica) de todos los «mundos lingüísticos» posibles (aun los formales, pero con conciencia de que son «reducciones abstractas»¹²¹ que deben ser resituadas en el *contexto* de lo real para alcanzar verdad práctica). La Ética de la Liberación puede al mismo tiempo subsumir todo lo positivo de la Ética del Discurso en cuanto a la *pretensión* y al *criterio de validez* (la verdad como consenso) intersubjetivo (que debiendo tener «referencia» a un contenido material es ahora aplicable y no pierde su universalidad aun en el diálogo intercultural). Y puede también afirmar la *pretensión* (o condición de la comunicación) de inteligibilidad y el *criterio de significatividad* (la verdad como comprensibilidad) del sentido con coherencia, también desde el sentido común y como articulable en el plexo de la acción (tal como lo descubre el pragmatismo desde su origen, y con el cual la Ética de la Liberación pretender ser su pleno desarrollo, como se verá más adelante).

§ 3.3. «SISTEMA» FUNCIONAL O FORMAL EN NIKLAS LUHMANN

[179] Nos interesa particularmente la formulación luhmanniana de «sistema social»¹²², porque así tendremos claramente definido el concepto de «totalidad» como «sistema» con el que necesitamos contar en

la *segunda parte* (la parte crítica) de esta Ética. No expondremos toda la riqueza de la visión luhmanniana, sino aquello que importa para nuestro argumento. En efecto, pocos como Luhmann han tenido la decisión teórica y la coherencia de llegar sin contradicción mayor a una descripción del «sistema social» autopoietico, autorreferente, sin sujeto ni posibilidad de tal. Se trata de una sociología-ontológica que nos recuerda el «lenguaje L» de un Tarski, ahora como «sistema S». En ambos casos la pretensión de inteligibilidad (lingüística en el primero, funcional o performativa socio-sistémica en el segundo) dicen relación al significado de la acción con un cierto «sentido (*Sinn*)», que tanto en Husserl como en Frege (y hasta Heidegger) es lo que da lugar, «sitúa» a la «parte» funcional en el «todo» (el «objeto», «hecho», «ente» o «función» en el «mundo» de un Heidegger, o en el «sistema» de Luhmann). Habermas se pregunta:

Es posible que la *intersubjetividad lingüísticamente* generada y el *sistema autorreferencialmente cerrado* constituyan temas para una controversia que desplace a la devaluada problemática mente-cuerpo¹²³.

Habermas intenta la crítica desde la validez lingüístico-discursiva intersubjetiva (que opinamos de mucho interés en el sentido de que es imposible que el sistema, sin sujetos, llegue a autorregularse sin ninguna intervención de la razón discursiva). Pero, y es lo que a nosotros nos interesa, Habermas no puede criticar radicalmente a Luhmann, porque no cuenta con el nivel material o de contenido, en función de una pretensión de «verdad práctica» no consensualista, porque Habermas es también formalista a su manera.

Comprender la teoría luhmanniana es hacerse cargo de toda la historia de la sociología —en una de sus vertientes—. Luhmann continúa a su maestro Talcott Parsons¹²⁴. Anthony Giddens comenta sobre Parsons:

Las ideas de Durkheim son, de hecho, para bien o para mal, mucho más complejas que las encarnadas en *The Social System* [de Parsons]. Durkheim sostenía que hay [...] modos primarios en los cuales los intereses de los actores pueden llevarlos a divergencias respecto de los imperativos morales de la *conscience collective* [...] ¹²⁵.

Parsons, por su visión del «orden social», tiende a funcionalizar toda anomía y conflicto¹²⁶. Esta posición es llevada al paroxismo por Luhmann, que partiendo de la cibernética mecánica (sistema que se autorregula), sabe que los organismos «vivos» manejan el sistema por autopoiesis auto-organizada de manera más compleja que los sistemas mecánicos, logrando disminuir exitosamente la complejidad del «entorno». La especificidad del «sistema social» consiste en que se autorregula autorreferencialmente gracias a la producción de una «estrategia específica del *sentido* (*Sinn*)»¹²⁷.

[180] Permítasenos expositivamente comenzar con un ejemplo. ¿Cómo se encuentran para Luhmann cada uno de los «sistemas diferenciados» dentro del «sistema social» en su conjunto? De manera independiente uno de los otros. Cada subsistema —como la reducción abstracta *formalista* lo exige— se autorregula autopoiéticamente. Así también acontece con el «sistema económico» —aunque podríamos tomar como ejemplo los sistemas jurídico, político, religioso, educativo, etc.—. En efecto, el «sistema económico» tiene para nuestro sociólogo un *código* binario sobre el que se organiza: «pagar/no pagar» («tener dinero/no tener dinero»)¹²⁸, que es el que permite constituir el «sentido» de los momentos del sistema. El *programa* del sistema se encuentra explicitado en los «precios», que son los que autorregulan los momentos de pago y las expectativas económicas en general. El sistema autorreferente, en base a dicho código y programa, se comunica internamente por medio del «dinero» —de donde Habermas extrae el concepto para su «teoría crítica»—. El «dinero»¹²⁹ es la mediación universal de *comunicación* en el espacio cerrado del sistema económico. Como hay escasez de mercancías y dinero, se originan dos mecanismos: el mercado y la competencia¹³⁰. El «mercado» (que los hay de diversos niveles) se autorregula autorreferentemente (siempre teniendo en cuenta la metáfora cibernética) gracias a los precios. La «competencia» en el mercado no es un momento discursivo o autoconsciente, sino que, evitando toda interacción directa (de posibles sujetos), es un *mecanismo autopoiético*¹³¹. El sistema económico (como todo sistema) no depende de otros subsistemas (como el político, el religioso, etc.); son mutuamente autónomos. Se trata, exactamente, de una concepción *formalista* de la economía exclusivamente capitalista, autorreferente¹³², donde las necesidades de la vida del sujeto humano¹³³ quedan reducidas a mero «entorno» (es decir, «fuera» de una consideración sistémica). Veamos ahora la cuestión en su conjunto.

El «cambio de paradigma» que propone Luhmann con respecto a las teorías de sistemas anteriores se apoya en las siguientes transformaciones: a) no se hablará ya de «partes y todo» sino de «sistema y entorno»¹³⁴; b) dentro de los sistemas abiertos (no los cerrados) no hay «partes», sino que hay una interna «diferenciación del sistema»¹³⁵ —por formación de subsistemas económico, político, jurídico, etc., como ya hemos visto—; c) lo por último relevante del nuevo paradigma consiste en que el sistema es autopoiético, autorreferente, auto-organizativo¹³⁶, de donde la cuestión crítica central se formula: ¿«cómo la clausura autorreferencial puede producir apertura»¹³⁷ y «estabilidad dinámica» con el entorno¹³⁸?

[181] Desde el comienzo de la reflexión sistémica de Luhmann, podemos observar el uso de ciertos presupuestos conceptuales. Se escribe:

Las siguientes reflexiones parten del hecho de que hay (*es gibt*) sistemas [...] Se trata del camino del análisis de los sistemas reales (*realer*) en el mundo real (*wirklichen Welt*) [...] Hay que elaborar una teoría de sistemas directamente re-

ferida a la realidad (*wirklichkeitsbezogene*). Si esto acontece se cumple la *pretensión de validez universal* para todo lo que se designa como sistema¹³⁹.

Si se advierte con precisión, Luhmann habla frecuentemente de «realidad (*Wirklichkeit*)»; dicha «realidad» dice relación constitutiva a la autorreferencia sistémica: se trata de un «mundo» real¹⁴⁰. El «sistema/entorno» o la totalidad de todos los sistemas/entornos (ya que cada sistema puede también funcionar como entorno de los otros) sería la realidad¹⁴¹. El «sistema» pone sus «límites» ante el «entorno (*Umwelt*)»¹⁴². Es decir: «Los límites no pueden ser pensados sin un *detrás* y presuponen, por lo tanto, la *realidad* de un más allá y la posibilidad de rebasarla»¹⁴³.

La cuestión tiene sus dificultades. Luhmann escribe que «la realidad puede ser tratada como sentido»¹⁴⁴; y como el «sentido» es un momento del «mundo», se habría nuevamente identificado «mundo» con «realidad»¹⁴⁵. Al identificar las «dimensiones del mundo, la objetividad [*Sachlichkeit*] (*realitas*)»¹⁴⁶, la temporalidad y la sociabilidad, integradas en el cosmos o como estructura de la conciencia del sujeto»¹⁴⁷, Luhmann habría caído en un formalismo donde se confunde el sistema (formal) con lo real (lo material).

Por su parte, «el ser humano aparecerá, para él mismo o para un observador, como unidad, *pero no constituye un sistema*»¹⁴⁸, y aún más claramente:

La afirmación de que *las personas pertenecen al entorno* de los sistemas sociales no contienen afirmación valorativa [...] Sólo perfila la valoración excesiva dada al concepto de sujeto, es decir, la tesis de la subjetividad de la conciencia. Los sistemas sociales no tienen en la base *al sujeto* sino al entorno, y *tener en la base* sólo quiere decir que se dan como condiciones presupuestas del proceso de diferenciación de los sistemas sociales que no pueden a su vez ser diferenciadas (entre ellas las personas como portadoras de conciencia)¹⁴⁹.

Esta desconexión entre los sistemas sociales y los sistemas psíquicos (que en realidad son la subjetividad humana, de constitución neurológica), siendo estos últimos reducidos a entorno, producirá la separación radical entre «sistema» y «ética» (esta última no constituye sistema para Luhmann), entre el ámbito formal y el material de la realidad de la ética¹⁵⁰.

El sistema, en su proceso de diferenciación por subsistemas, irá autodaptándose al entorno por selección, disminuyendo la complejidad del entorno, aumentando su propia complejidad por un proceso de auto-organización autopoietica: autorreferencialidad¹⁵¹, irreversible en el tiempo, en el que se debe reaccionar con velocidad, porque la imposibilidad de la reproducción pronto produce la disolución (entropía) del sistema¹⁵². Se trata de la «autorreferencialidad del ser»¹⁵³.

[182] El problema central que importa para nuestra interpretación es la de la «doble contingencia», o de la autorreferencialidad del *ego*

y el *alter ego*. La crítica (que expondremos en el capítulo 4) hace estallar esta autorreferencialidad, desde la heterorreferencialidad del Otro, que aparecerá *fuera* de toda «expectativa (*Erwartung*)».

Esquema 3.4: CÍRCULO AUTORREFERENCIAL DE LA «DOBLE CONTINGENCIA»

Ego ←———— se constituye recíprocamente —————→ Alter ego			
Acciones propias de un sistema psíquico	Objeto de sí u objeto del otro	Objeto de sí u objeto del otro	Acciones propias de otro sistema psíquico
1. para sí — a —→ A - - - A' ←—— C ——— para el otro 3.			
2. para el otro ————— b —————→ B - - - B' ←—— d — para sí 4.			
Entorno 1	sistema social círculo autorreferencial		Entorno 2

El fenómeno social de la «doble contingencia» queda indicado de la siguiente manera:

Es determinante el propio círculo autorreferencial: yo hago lo que tú quieres si tú haces lo que yo quiero. Este círculo es, en forma rudimentaria, una nueva unidad que no puede ser reducida a ninguno de los sistemas participantes¹⁵⁴.

O de otra manera:

En la metaperspectiva de la doble contingencia se da, entonces, una *indeterminabilidad producida por el pronóstico*, independientemente de qué tan acostumbrada y esperada se haya dispuesto una conducta [...] Si ahora *ego* sabe, por su parte, que *alter* sabe que *ego* se esfuerza por prever la conducta de *alter*, entonces *ego* debe también tomar en cuenta el efecto de esta anticipación, lo cual no se puede realizar en la forma de un pronóstico más detallado, ya que éste sólo vendría a replantear el problema [...] El estar abierto al reacondicionamiento se basa en la misma condición de la negatividad, es decir, en la duplicación de la contingencia: *ego* experimenta a *alter* como *alter ego*. Experimenta con esta *no identidad de las perspectivas*, al mismo tiempo, la *identidad de esta experiencia* de ambos lados¹⁵⁵.

La «expectativa» de la acción del otro enmarca las propias posibilidades contingentes (no necesarias pero posibles) dentro del clima de «confianza (*Vertrauen*)» que dicha expectativa garantiza positivamente, o de «desconfianza» que dicha expectativa cierra en su anticipación. En el ámbito de dicho círculo autorreferencial se constituye el «sistema social», donde el sistema psíquico de cada agente funciona como entorno. Dentro del marco de la doble contingencia las acciones son improbables, y sus posibilidades, abiertas. Cada agente tiene una

doble referencia: para sí mismo (1. del *esquema* anterior), y en este sentido se observa (flecha *a*) a sí mismo (*A*) como actor específico en el sistema social y para el otro actor social (2.), y en esta segunda posición el *alter ego* es su objeto (flecha *b*) de observación (*B*: el *alter* para el *ego*). Viceversa, el *alter ego* es para *ego* (3. por *c* en referencia a *A'*: el *ego* para el *alter*) un observador externo de su función social, y para sí mismo (4.) observador (*d*) de su propia funcionalidad social (*B'*). Como puede verse, *A* no es *A'*, ni *B* es *B'*. En el sistema social autorreferencial dicha diferencia se constituye mutuamente y no presenta mayor dificultad. Sin embargo, como veremos en el capítulo 4, la diferencia de *B* como objeto de la observación de *ego* como sí mismo, con *B'*, en tanto experiencia del sí mismo del Otro, constituirá —por ejemplo en Lévinas— todo el problema de la alteridad irreductible del Otro a toda posible «totalización» (funcionalidad sistémica). El *alter ego* en *B* se tornará un «sujeto-otro» (el Otro) —y no meramente un *alter ego* (*B*: *igual al yo*, simplemente «ahí»), sino un *ego alter* (*otro que el yo* y nunca igual; *B* no es igual a *B'*). Esa irrupción del Otro más allá de toda funcionalidad en la «doble contingencia» dará la posibilidad del momento *crítico*, absolutamente imposible para Luhmann, ya que el sistema social, siendo autorreferencial, permite contingencia, apertura e interpenetración¹⁵⁶, pero nunca irrupción del «sujeto» del Otro —del sistema psíquico como autónomo: es decir, como una autorreferencia irrespectiva al sistema social mismo desde su propia dignidad reconocida desde la postulación de su autoconciencia autorresponsable—, y tampoco, por ello, se ve claro por qué un sistema llega a su término, y, diacrónicamente, como se origina. A Luhmann le importa mostrar el modo cómo el sistema social *permanece*, respondiendo ante un entorno de suma complejidad. La *irrupción* de la alteridad del Otro críticamente en el sistema social, la *extinción* y *originación* de dicho sistema son momento heterorreferentes que Luhmann evita plantear claramente, y que a una Ética de la Liberación le importan con extrema prioridad.

[183] Por otra parte, refiriéndose a «un entorno especial de los sistemas sociales»: el «ser humano» (no podemos escribir esto sin cierta ironía o trágica constatación) no es un constitutivo interno del sistema, sino sólo un «entorno». Sin embargo, efectúa reflexiones que no desarrolla, y en las que toca el problema «material» de la ética. Así, hablando de la «reproducción orgánica» y de la «reproducción psíquica», que tienen que ver con «la vida»¹⁵⁷ y con «la conciencia», escribe:

La autopoiesis, *qua* vida y *qua* conciencia, es la condición previa de la formación de los sistemas sociales; es decir, los sistemas sociales sólo pueden autorreproducirse si la continuación de la vida y de la conciencia está garantizada [...] Para la vida y la conciencia, la autorreproducción sólo es posible en el sistema cerrado¹⁵⁸.

Esto nos indica que, para la razón instrumental, sólo los sistemas formales autopoiéticos —que tienen a la vida como condición pero no como criterio material y principio ético— se encargan de la vida. Es decir, debería encargarse al capital la vida de los trabajadores. Además, como puede observarse, aquí vida sólo significa una dimensión biológica, naturalista, «reproducción orgánica» exclusivamente. La cuestión no ofrece mayores posibilidades dentro del horizonte luhmanniano, que sigue siendo una comprensión del «sistema social» sin sujetos, dentro de un paradigma de la conciencia y desde la razón instrumental. Mostraremos en el *capítulo 4* la coherencia de esta posición, y el por qué de la imposibilidad de llegar a tener una conciencia crítica dentro de este marco teórico-social, que se hace objeto de una justificada acusación, la de resultar «apto para asumir las funciones legitimadoras del poder, hasta aquí ejercidas por la conciencia positivista reinante»¹⁵⁹. Luhmann, en nuestra visión, se muestra mejor que nunca en este texto:

La teoría económica se ve obligada (de otra manera no sería útil) a mantener sangre fría ante la diferencia rico/pobre [...] Las almas simples intentan contrarrestar lo anterior recurriendo a la ética¹⁶⁰.

§ 3.4. «FACTIBILIDAD» EN FRANZ HINKELAMMERT

[184] En este momento de la Ética de la Liberación afrontamos el tema de la realización de la norma verdadera (práctica y materialmente) y válida (formalmente). Se trata de la cuestión de la factibilidad, de las condiciones o circunstancias concretas de su efectiva *posibilidad*. Una norma o praxis *imposible* (lógica, empírica o fácticamente) no es realizable. Entramos en un campo poco explorado por las éticas materiales y las morales formales contemporáneas. Deberemos analizar los fundamentos del criterio y el principio de factibilidad de la praxis. Para ello estudiaremos a un importante pensador latinoamericano.

En efecto, Hinkelammert, aunque es un economista de origen alemán que estudió en Münster y Berlín¹⁶¹, donde alcanzó el grado de doctor en economía especializado en los países de la Europa oriental socialista, lo consideramos un latinoamericano por su larga experiencia desde la década del 60 en el Chile del tiempo de Frei y de Allende, donde fue uno de los teóricos de la Unidad Popular, la revolución democrática inconclusa por la violencia orquestada desde Estados Unidos, y a partir de las decisiones geopolíticas de Henry Kissinger. Su obra más importante, *Crítica a la razón utópica*¹⁶², escrita un año antes del comienzo de la *perestroika*, anticipaba las causas del derrumbe del socialismo. Efectuaba una crítica, en un nivel estrictamente teórico, de la planificación burocrática de tipo estaliniano (aceptando el argumento popperiano, pero mostrando su errada conclusión). Al mismo

tiempo, y con la misma lógica, critica los fundamentos de la propuesta neoliberal¹⁶³, mostrando su inconsistencia, que hoy va siendo aceptada por muchos¹⁶⁴. Hinkelammert se avanza a su época, pero queda fuera del «gran debate» porque escribe en español, y porque su reflexión parte de los excluidos de la historia.

[185] Nuestro autor no es de fácil lectura. Sus interlocutores son el pensamiento conservador (*à la* Peter Berger, con su modelo de plausibilidad perfecta¹⁶⁵), el neoliberal hoy vigente (*à la* F. Hayek o M. Friedman con el modelo de competencia perfecta¹⁶⁶), el burocrático estaliniano (*à la* Kantorovich con el de la planificación perfecta¹⁶⁷), y el anarquista (con el proyecto de perfección ética de los sujetos, que hace innecesaria toda institucionalidad¹⁶⁸). Epistemológicamente Hinkelammert parte de y se enfrenta a Karl Popper. La crítica podría titularse: «Con Popper, más allá de Popper» o «La miseria del antiutopismo». El tema se encuentra en el punto de partida del debate actual, porque John Rawls, Jürgen Habermas o Karl-Otto Apel, por nombrar tres filósofos, parten de «modelos trascendentales» —en la terminología de Hinkelammert—, modelos de los cuales sus autores no tienen conciencia explícita de la lógica de su construcción. La «situación originaria» de Rawls o la «comunidad de comunicación trascendental» o «ideal» de Apel o Habermas son «modelos trascendentales». No se ha estudiado la *lógica de la construcción* de dichos modelos¹⁶⁹, que Hinkelammert critica. Estos modelos imposibles empíricamente juegan sin embargo la función de ideas regulativas.

Lo imposible tiene un lugar esencial en el nivel epistemológico y práctico. Hinkelammert propone un principio epistemológico universal: el «principio general empírico de imposibilidad». Este principio, ya enunciado por Max Weber y Karl Popper, usado también por Karl Marx, abre el ámbito de las ciencias empíricas y de las acciones desde el horizonte de «lo posible», en especial en la ciencia económica¹⁷⁰ y en la política¹⁷¹ (y también en la filosofía). Hinkelammert desde el comienzo opone Marx a Max Weber, ya que para Marx la «sociedad burguesa es imposible»¹⁷² porque no puede reproducir convenientemente la vida humana del trabajador, mientras que para Weber «el socialismo es imposible»¹⁷³ porque pretende eliminar las relaciones mercantiles. Para Popper igualmente el socialismo es imposible, porque como es imposible el conocimiento perfecto (infinito por su contenido y velocidad) que presupone la planificación perfecta, ésta es igualmente imposible¹⁷⁴. El discernimiento y delimitación de estos «imposibles», y todo lo que de ello se deduce, es el tema de la crítica de la razón utópica:

La crítica de la razón utópica no es el rechazo de lo utópico sino su conceptualización trascendental. Desemboca en la discusión de los marcos categoriales dentro de los cuales se elaboran los pensamientos sociales¹⁷⁵.

[186] A los fines de una Ética de la Liberación nos encontramos en un tercer momento del *Proceso*: los momentos material y formal dis-

cursivo de la ética entran ahora en un nuevo movimiento, el de la «factibilidad» realizativa. Veamos cómo lo analiza nuestro pensador. El argumento es muy apretado¹⁷⁶, por lo que iremos dando cuenta de él paso a paso. En primer lugar, escribe:

La realidad trasciende a la experiencia, de lo cual [hecho] se deriva la necesidad de acceder a la realidad transformándola en *empiria* por medio de conceptos universales. Se constituye así el sujeto cognoscente de las ciencias empíricas¹⁷⁷.

Por ser el sujeto cognoscente un ser finito (no una inteligencia infinita postulada tanto por Kant como por Popper, y por ello está limitada dentro de un horizonte de imposibilidad) y viviente (situado dentro del ámbito de las posibilidades limitadas igualmente por su mortalidad), toda la realidad se *abre* como posibilidades para la acción, desde un proyecto de vida¹⁷⁸. La razón práctica es la que choca con las «imposibilidades» en su acción para la reproducción de la vida¹⁷⁹. Pero la realidad cognoscible trasciende siempre (en cuanto posible de ser conocida, pero no *ahora* del todo conocida) a la capacidad cognitiva. Para poder manejar activamente el ser viviente-práctico a la realidad en parte trascendente debe hipotéticamente sobrepasar igualmente los casos efectivamente observables o experimentales por medio de conceptos universales (trascendentales, «metafísicos» para el positivismo lógico)¹⁸⁰. La *empiria*, el hecho empírico o «estado de cosas (*Tatsache*)» es un constructo¹⁸¹ posterior al enfrentamiento a la realidad que trasciende al cognoscente¹⁸². Si la realidad coincidiera con la *empiria* se daría el caso indicado «con palabras de Marx: si esencia y apariencia coincidieran, no haría falta una ciencia»¹⁸³. El «hecho objetivo» refleja la limitación del sujeto cognoscente, y el ámbito entre lo observado y lo real inobservado¹⁸⁴ abre el campo de lo hipotético que «ocupan» las teorías¹⁸⁵. Pero en las teorías no todo es hipotético. No es hipotético que la realidad trascienda lo observable (y éste es el primer «hecho» fundante de toda ciencia), y que los conceptos universales constituyen la *empiria* de las ciencias. Pero siendo el sujeto cognoscente un sujeto de acción-viviente, los objetos empíricos se *constituyen* desde el horizonte abierto de lo «posible» para la vida, desde el principio de imposibilidad de elegir la muerte:

El sujeto cognoscente es el nombre de la capacidad reflexiva del sujeto actuante [y viviente¹⁸⁶] que reflexiona sus capacidades de acción [viviente] por medio de conceptos universales¹⁸⁷.

Y es aquí donde Hinkelammert, de pronto, introduce de manera novedosa el problema de la «factibilidad»:

Este sujeto actuante [y viviente] con capacidad reflexiva, que aspira a la totalidad de la realidad¹⁸⁸ pero que está imposibilitado de alcanzarla, es el sujeto de la *tecnología* referida al mundo exterior del hombre. Luego, todo el

conocimiento empírico es, en última instancia, conocimiento tecnológico, y el *criterio de verdad*¹⁸⁹ es, en última instancia, su transformabilidad en tecnología¹⁹⁰.

[187] Esto exige algunas explicaciones, para evitar malentendidos. Debe destacarse que, nuevamente, este pensamiento toca muchos aspectos del pragmatismo peirceano, pero se distingue por las mismas razones que hemos indicado en el § 3.1:

La ciencia pura aspira a teorías generales y, por tanto, al conjunto de todos los *finés posibles*, mientras que la ciencia aplicada aspira a teorías específicas, a pesar de que ambas estén tecnológicamente orientadas¹⁹¹.

La realidad es observada de hecho (realidad *objetiva*) en tanto se integra de alguna manera como medio o fin para la reproducción de la vida del actuante, ya que:

El sujeto de las ciencias naturales [...] se dirige hacia el mundo exterior del hombre en *función de fines de la acción*¹⁹² [...] Al chocar en su actuación con imposibilidades¹⁹³ expresadas en términos de principios de imposibilidad, este sujeto actuante reflexiona a partir de ellos sobre el ámbito de todos los fines tecnológicamente posibles. De esta manera, anticipa la totalidad [de la realidad] por medio de conceptos universales y procesos tecnológicos infinitos, transformando la realidad en *empiría* del sujeto actuante¹⁹⁴.

«Tecnológicamente posible» fue para Galileo ver las fases de Venus gracias al recién inventado telescopio¹⁹⁵. Pero surge antes nosotros otra variable reductiva de la factibilidad:

Al escoger los fines por realizar, aparece la escasez de medios para esa realización como el condicionante *material* de toda elección [...] Aparece ahora un universo económico que condiciona los fines realizables por la necesidad de inscribirlos en el producto social de la economía. Es decir, todos los fines posibles tienen *condiciones materiales de posibilidad* [...] Proyectos técnicamente posibles se vuelven [o no] económicamente posibles¹⁹⁶.

Pero, además y como ya hemos dicho, el sujeto actuante pone fines para reproducir su vida:

El sujeto práctico no puede actuar a no ser que sea un *sujeto vivo*. Hay que vivir para poder concebir fines y encaminarse hacia ellos [...] Vivir es también un proyecto¹⁹⁷ que tiene condiciones materiales de posibilidad y fracasa si no las logra¹⁹⁸ [...] La decisión sobre los fines es una decisión sobre la concreción del proyecto de vida de los sujetos, y no se agota en una relación formal medio-fin [como opina Max Weber][...] No todos los fines concebibles técnicamente y realizables materialmente según un cálculo medio-fin [de la razón instrumental] son también factibles¹⁹⁹: sólo lo es aquel subconjunto de fines que se integran en algún proyecto de vida²⁰⁰.

Aquí Hinkelammert toca explícitamente el tema de cómo el principio material universal de la ética juzga la posibilidad (factibilidad ética) del mero criterio de factibilidad técnico-económico:

Fines que no son compatibles con el mantenimiento de la vida del sujeto mismo caen fuera de la factibilidad²⁰¹ [...] Se pueden realizar fines fuera de esta factibilidad, pero su realización implica la decisión de acabar con un proyecto de vida que engloba todos los proyectos específicos de fines²⁰². Es una decisión por el suicidio²⁰³.

Y ahora Hinkelammert argumenta, de manera semejante a como nosotros lo hicimos contra Putnam:

Para vivir hay que *poder vivir*, y para ello hay que aplicar un criterio de *satisfacción de las necesidades* a la elección de los fines²⁰⁴.

Toda la construcción de la economía capitalista (y prácticamente todas las éticas materiales y morales formales de Europa o Estados Unidos) no distinguen claramente entre satisfacer «necesidades» (comer, vestirse, habitar un hogar, tener cultura, etc.) y «preferencias» (dentro de la pluralidad de «ofertas» del mercado, las modas, etc.):

La satisfacción de las necesidades —subraya el autor— *hace posible la vida; la satisfacción de preferencias la hace agradable. Pero, para poder ser agradable, antes tiene que ser posible.* [...] El reconocer necesidades humanas o sofocar su satisfacción en nombre de las preferencias hace hoy la diferencia [...] ²⁰⁵.

[188] Creo que con esto hemos planteado indicativamente toda la cuestión de la «factibilidad», a la que dedicaremos el último párrafo de este capítulo, final de esta *primera parte* dedicada a los *fundamentos* dentro del *Proceso* de la Ética de la Liberación, y sobre la que volveremos en los *capítulos 5 y 6*, cuando tratemos todo el problema de las alternativas o proyectos antihegemónicos —toda la cuestión de la utopía factible éticamente²⁰⁶ como proyecto de liberación—. De todas maneras Hinkelammert nos ha abierto el camino hacia una ética material universal —contra el formalismo pragmático de Apel y Habermas—; pero, además, muestra el problema de la constitución del «objeto» empírico de manera diferente a como el marxismo occidental pensó la cuestión —desde Lukács²⁰⁷, pasando por Marcuse—, y mostrando una vez más el reduccionismo en la cuestión del «paradigma productivista del mero trabajo», como modelo de constitución teórica del conocimiento²⁰⁸. Para Marx la vida no es un fin²⁰⁹, sino el modo de realidad del sujeto que abre el ámbito desde donde «se ponen» los fines. Hinkelammert, más allá que las éticas materiales comunitaristas (como las de MacIntyre o Taylor), indica que es la razón reproductiva (que nosotros hemos llamado «razón práctico-material», o

«ética originaria») la que «pone» (o «niega») los fines y los valores; es decir, la razón reproductiva funda por su *contenido* (material, entonces) la razón estratégica, instrumental y aun discursiva (en cuanto el ámbito formal de validez debe partir de la «verdad práctica»)²¹⁰; es también la que constituye el horizonte de conocimiento de los objetos empíricos (aun teóricos), en cuanto «posibles» desde el ámbito del sujeto viviente de la acción. Y, como ninguna otra ética (ni la utilitarista, la comunitarista, la Ética del Discurso, y aun menos las meta-éticas analíticas, etc.), Hinkelammert abre la discusión sobre la «factibilidad». ¿Por qué puede él y no otros abrir dicha discusión? Por haber redefinido de manera racional, universal y *materialmente* (como ética de contenido) toda la problemática de la realización de la praxis y las instituciones. Y porque en las éticas pensadas desde el «centro capitalista» (aun en el «capitalismo tardío») las normas decididas *pueden obviamente efectuarse*, por estar los actuantes en capacidad tecnológica y económica de realizarlas. Por el contrario, en el mundo del capitalismo periférico muchas normas adecuadas, fundadas material y formalmente, no son «factibles»: por subdesarrollo tecnológico, por incapacidad económica (debido a la transferencia estructural de valor hacia el centro del sistema), por falta de autonomía política (dada la situación neocolonial), etc. La «factibilidad» de lo elegido, decidido, juzgado, fundado como «bueno», justo, adecuado... al final es *imposible de realizarse por falta de «factibilidad»*. Una Ética de la Liberación inicia aquí un capítulo propio esencial. «Verum et factum convertuntur» definía Vico. Sin embargo, entre el «*verum*» (verdad práctica material) y el «*factum*» (la praxis realizada) se encuentra la «mediación» de la «*factibilitas*»; entre el «deber» (lo primero decidido) y el «ser-realizado» (lo último en la efectuación) media el «poder», que es como un puente (frecuentemente roto), condición de los «*operabilia*».

§ 3.5. EL CRITERIO Y EL PRINCIPIO ÉTICO DE FACTIBILIDAD

[189] El ámbito de «factibilidad» nos abre el último momento de la realización del «objeto» práctico. Es toda la cuestión de la *crítica de la razón instrumental*, por una parte, y de la *crítica de la razón utópica*, por otra, como veremos. Aun teóricamente, por los instrumentos científicos de observación, la relación del ser humano con la naturaleza está mediada por el desarrollo civilizatorio, que establece las condiciones *tecnológicas* de posibilidad de la constitución del objeto (el telescopio de Galileo ya indicado). De la misma manera, *prácticamente*, el objeto (la norma, acción, institución o el sistema a operar) está constituido desde ciertas condiciones *tecnológicas* de posibilidad²¹¹. El «desarrollo civilizatorio» —diría Darcy Riveiro²¹²— hace hoy *posible* acciones anteriormente *imposibles*. Se ha ampliado el marco de posibilidades. De la misma manera, acciones posibles en el capitalismo tardío-central son

todavía *imposibles* en el capitalismo periférico, no sólo por el grado inferior de desarrollo tecnológico, sino igualmente por el grado de explotación (transferencia estructural de valor).

Es decir, si al factor tecnológico lo restringimos por su parte considerando además que los medios materiales naturales son *escasos*, descubrimos una segunda condición de posibilidad: la económica²¹³. Ambos condicionantes (tecnológico y económico) constituyen condiciones de posibilidad de la factibilidad de un objeto práctico a realizarse en el futuro. Es aquí donde la razón instrumental y los juicios de hecho, juicios de cálculo abstractos, definen un espacio de validez propia, como explica Max Weber en un texto que ya hemos citado parcialmente:

La acción social, como toda acción, puede ser [...] *racional con arreglo a fines*: determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como *condiciones* o *medios* para el logro de *fines* propios racionalmente calculados y perseguidos²¹⁴.

El problema ético se plantea, y es el tema de este párrafo, cuando dicho ámbito formal de medios-fines se autonomiza, se totaliza, y lo que *puede-hacerse* con «eficacia» (técnico-económicamente) determina lo que se operará, como *último criterio* de «verdad» y «validez» teórico-poiética. En este caso se cae en una absolutización formal, en el abuso indicado por Horkheimer, Adorno o Marcuse, denominada prioridad de la «razón instrumental» —como veremos en el *capítulo 4*—. Marx llamará «fetichismo» a esta *inversión*: se toma las cosas (mediaciones de factibilidad) como fines, y a las personas (la vida del sujeto y su autónoma participación libre) como mediaciones. Para nosotros, dicha razón instrumental deberá ser enmarcada dentro de las exigencias de verdad práctica (reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano) y de validez intersubjetiva (plena participación igualitaria de los afectados en la argumentación práctica) y subsumida positivamente en la acción. Estos principios ya analizados anteriormente sobredeterminan el *criterio de factibilidad* y lo subsumen transformándolo en un *principio de operabilidad* o *principio ético de factibilidad*. De esta manera, por ejemplo, el mercado (medio o institución técnico-económico de factibilidad de la competencia de la producción, intercambio y consumo) puede ser permitido como mecanismo autorregulado (en apariencia), pero igualmente deberá ser enmarcado dentro de exigencias de una planificación *posible* (como criterio racional intrínseco de factibilidad técnico-económico) para alcanzar mayor eficacia, al ser subsumido desde los principios éticos materiales y morales formales ya enunciados arriba. Veamos la compleja y novedosa cuestión.

Esquema 3.5: DIVERSOS NIVELES DE IMPOSIBILIDAD, POSIBILIDAD, FACTIBILIDAD ÉTICA U OPERABILIDAD, EN VISTA DE LA REALIZACIÓN DE LOS ACTOS Y DE SUS CONSECUENCIAS INSTITUCIONALES

-
- a) Imposibilidad lógica.
 - b) Posibilidad lógica: imposibilidad empírica.
 - c) Posibilidad empírica: imposibilidad técnica (no-factibilidad).
 - d) Factibilidad técnica: Imposibilidad económica, etc.
 - e) Posibilidad económica, etc.; imposibilidad ética.
 - f) Posibilidad ética: principio de operabilidad.
 - g) Proceso efectivo de realización.
 - h) Consecuencias a corto y largo plazo (institucionalidad).
 - i) Proceso de legitimación y coerción legal.
-

a) *Criterio de factibilidad. Razón instrumental y «eficacia»*

[190] Se trata ahora de volver a la relación «ser humano-naturaleza». En el origen (en nuestro § 1.1) 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, como medio para poder efectuar una norma, acto, institución, sistema ético, etc. La naturaleza fija ciertos *marcos* 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 (*Urteilskraft*)»²¹⁵:

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*²¹⁶.

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, al que hemos hecho referencia al final del § 2.1, y del que ahora partimos para continuar nuestro discurso interrumpido ahí:

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*²¹⁷ según una *ley de la naturaleza* de la cual tú fueras parte, podrías considerarla 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*²¹⁸.

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 suicidarnos²¹⁹).

[191] 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 por la «eficacia» formal de compatibilidad del medio al fin, calculada por la razón instrumental-estratégica. 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»²²⁰.

La razón estratégico-instrumental tiene su lugar insustituible en la ética. Se ocupa de los «medios-fines» de la acción humana. Pero, cuando el mero «criterio de factibilidad» pretende elevarse como 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, y esto es útil y necesario, pero no suficiente.

En primer lugar, es evidente que lo lógicamente imposible no es factible. Algunos modelos teóricos son lógicamente imposibles, inconsistentes, como el «modelo del mercado de competencia perfecta», a la Hayek. Un mercado perfecto significa que no hay en absoluto monopolio por parte de algún componente. Pero cualquier diferencia (mayor capital, tecnología, información, etc.) debe ser considerada un cierto monopolio. Si no hay ninguna diferencia y total igualdad, con conocimiento perfecto a velocidad infinita en todos sus puntos, no puede haber competencia alguna. Un tal modelo es lógicamente imposible. Para que algo sea factible empíricamente no debe ser lógicamente contradictorio (posibilidad *b* del *esquema* 3.4). Pero lo que es lógicamente posible puede ser empíricamente imposible (como el *perpetuum mobile*: un móvil que por un impulso originario adquiera inercia indefinida, sin ningún tipo de resistencia, nunca se detendría). Los modelos utópicos (como la planificación perfecta, que no es lógicamente inconsistente, pero sí imposible empíricamente²²¹) permiten abrir horizontes de posibilidades nuevas (como, en los ejemplos dados, se abre todo el ámbito de la termodinámica o el cálculo de la planificación posible, aproxima-

da, mínima, etc.)²²². Pero lo que es posible empíricamente (todo el ámbito explicativo de las ciencias a partir de juicios de hecho abstractos) —ámbito *c* del esquema anterior— puede ser imposible técnicamente²²³ —ámbito *d*—. Dada la escasez de los medios materiales del planeta Tierra, no todo lo técnicamente posible lo es económicamente²²⁴. Pero, y es lo por último más grave, no todo lo factible tecnoeconómicamente (y aun política, ideológicamente, etc.) es ético-moralmente posible, «acceptable» —nivel *f* del esquema—. Es aquí donde se pasará del mero criterio de factibilidad abstracta al principio ético de factibilidad concreto, que llamaremos el «principio de operabilidad» o de «factibilidad ética».

[192] En efecto, el criterio de factibilidad queda definido entonces por la posibilidad empírico-tecnológica y económico-histórica, de las llamadas circunstancias, de *poder* contextualmente realizar algo: el fin puede ser realizado exclusivamente por ciertos medios, elegido mediante el cálculo y usado de determinada manera. Calculabilidad y eficacia formal son las exigencias de su validez. Es un *poder-hacer hic et nunc*²²⁵. Este nivel del criterio es estrictamente un momento de la razón estratégico-instrumental, de medios-fines.

Nos encontramos en el horizonte que Max Horkheimer trató en su *crítica de la razón instrumental*:

La actual crisis de la razón consiste [en que...] ninguna realidad en particular puede aparecer *per se* como racional; *vaciadas de su contenido*, todas las nociones fundamentales se han convertido en meros envoltorios *formales*. Al subjetivarse, la razón también se formaliza²²⁶.

La verdad teórica o técnica («autorreferencia» al «ser» del sistema, como en Luhmann, y no a la «realidad» de la vida del sujeto, que sería mero «entorno») tiene su sentido en cuanto abstracta. Es la «eficacia» de la razón instrumental. Cuando se autonomiza o totaliza, anota Herbert Marcuse en *El hombre unidimensional* que «el universo totalitario de la racionalidad tecnológica es la última transmutación de la idea de razón»²²⁷.

La validez que alcanzan estos enunciados de factibilidad se produce en la comunidad tecnológica y científica, pero no podrá pretender ser última instancia ética. La «verdad» teórico-tecnológica (eficacia) y la «validez» instrumental son puramente formales, como lo indica Max Weber. Cuando la factibilidad técnica se sitúa en el nivel de la escasez económica del mercado, bajo el criterio de competitividad, eficacia de la racionalidad instrumental, puede negar la posibilidad de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano. Los enunciados descriptivos o juicios de hecho abstractos, medio-fin (eficacia, competitividad), nos indican la necesidad de continuar nuestro discurso ético hacia el ámbito donde sean situados desde los principios ético y moral ya expuestos.

b) *Principio de factibilidad ética u operabilidad*

[193] El principio de factibilidad *ética* determina al ámbito de lo que *puede-hacerse* (*factibilia*: lo que es técnico-económicamente posible de ser efectuado) dentro del horizonte a) de lo que está éticamente *permitido-hacerse*, b) hasta lo que necesariamente *debe-operarse*. Ese horizonte encierra todas las acciones con factibilidad-ética (*operabilia*). No es simplemente lo que *puede-hacerse* (aunque no responda a las exigencias éticas) ni meramente lo que confusamente se enuncia como lo *deseable-de-ser-operado*²²⁸. La exigencia propiamente ética en última instancia se ocupa de aquello por operar deónticamente: obliga a operar aquello que no-puede-dejar-de-obraarse desde las exigencias de la vida y la validez intersubjetiva moral.

Así, por ejemplo, los objetos (satisfactores, mercancías) de las «preferencias» del mercado son *permitidos* de ser adquiridos o consumidos; los objetos de las «necesidades básicas» son éticamente *debidos*: hay un derecho anterior al mercado que determina la exigencia absoluta de poder realmente consumirlos (aunque deban fijarse las mediaciones de su factibilidad, de su posesión para el consumo). Lo ético subsume lo meramente factible.

De la misma manera, el principio de imposibilidad ético²²⁹ enmarca el principio de posibilidad lógico-empírico y técnico desde los principios ético-material y moral-formal. Es un principio material y formal orientador. Aquí la razón instrumental y estratégica son subsumidas dentro del horizonte de la razón práctico-material, ético-originaria (material) y la discursivo-intersubjetiva (formal); estas últimas operan como la racionalidad ético-orientadora con respecto a las primeras. Las primeras operan como razón que mediatiza la factibilidad empírica de las segundas. Sin razón instrumental-estratégico la razón ético²³⁰-discursiva cae en la ilusión utópica (ya que podría decidirse a operar lo imposible). Sin la razón ético-discursiva, la razón estratégico-instrumental cae en la perversidad de los sistemas formales autorreferentes fetichizados (que absolutizan la racionalidad medio-fin, la factibilidad eficaz que puede volverse contra la vida del sujeto humano o contra su necesaria participación libre).

[194] Veamos cómo pasar del criterio al principio de factibilidad ético. Partamos de un «juicio de hecho» como el siguiente:

1. Este ser humano hambriento nos pide una limosna.

Debe ahora considerarse su factibilidad técnica, económica, etc. Quizá alguien objete, en el ejemplo dado, que sería mejor que darle una limosna el encontrarle empleo o el cambiar el sistema que tiene por efectos causar estas víctimas. Pero dado que se tenía el dinero para darle se pensó poder darle dicha limosna. Sea cual fuere el resultado de la discusión, podría ser que se llegara a la siguiente conclusión:

2. Es factible dar una limosna a este hambriento.

Esta acción todavía *posible* debe enmarcarse desde un «juicio de hecho» concreto o ético que debe responder a la pregunta: ¿Es posible o no la reproducción de la vida del sujeto cumpliendo el contenido semántico del enunciado descriptivo? Si fuera afirmativa la respuesta tendríamos un nuevo enunciado descriptivo (juicio de hecho 2 del *esquema 3.6*):

3. El darle a este hambriento una limosna permite (es «compatible con») la reproducción de su vida [juicio de hecho concreto].

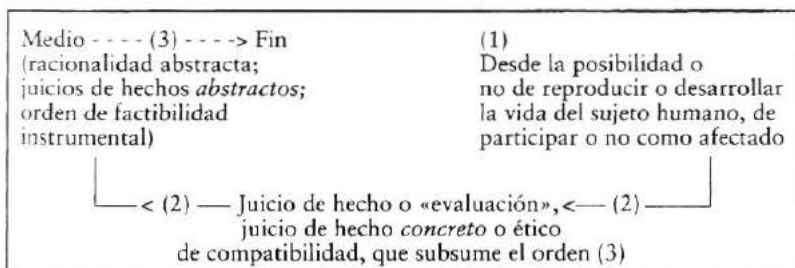
Este acuerdo intersubjetivo es el término de un proceso argumentativo de la razón discursiva, en el que se alcanza la validez del siguiente enunciado:

4. Hemos decidido dar una limosna a este hambriento.

Del cual puede fundarse²³¹, ya que se dan las condiciones o posibilidades, y una escapatoria sería irresponsable, el enunciado normativo:

5. *Debemos* dar la limosna decidida a este hambriento.

Esquema 3.6: SUBSUNCIÓN DEL ORDEN DE FACTIBILIDAD EN EL JUICIO ÉTICO



Comentarios al esquema: Considérese el *esquema 3.7*. En el § 1.1 hemos denominado «evaluar» (evaluación) a este juicio (2); «valor» es el objeto o juicio-enjuiciado (3), que puede ser «jerarquizado» por cercanía o por mayor o menor necesidad en el cumplimiento del criterio de verdad o reproducción de la vida del sujeto ético (1) («jerarquía de valores» universal, más allá de toda cultura o «valores culturales»).

El «objeto» (acto posible imperado por un enunciado normativo) sería así constituido por un enunciado verdadero-práctico, válido-moral, factible e imperativo. Es decir, el juicio medio-fin (enunciado indicado con flecha 3 en el *esquema 3.6*) es racional en sentido pleno (es decir, ético) sólo cuando se subordina, como una mediación formal o abstracta, en última instancia al criterio vida o muerte del sujeto ético

(enunciado 2)²³². La racionalidad instrumental, con pretensión de eficacia medio-fin mediante el cálculo, debe someterse al «juicio normativo» o ético, es decir, a ser subsumida o enmarcada dentro del orden concreto de la posibilidad de la producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano (flecha 2 del *esquema*) mediante una argumentación por participación simétrica de los afectados.

[195] Por todo lo dicho podríamos intentar una primera definición del principio de operabilidad, puramente indicativo y parcial, aproximadamente de la siguiente manera: El que opera o decide éticamente una norma, acción, institución o eticidad sistémica, *debe*²³³ cumplir *a)* con las condiciones de factibilidad lógica y empírica (técnica, económica, política, cultural etc.), es decir, que sea realmente *posible* en todos estos niveles, desde el marco de *b)* las exigencias: *b.1)* ético-materiales de la verdad práctica, y *b.2)* morales-formales discursivas de la validez, dentro de un rango que va desde *b.i)* las acciones *permitidas* éticamente (que son las meramente «posibles» que no contradicen los principios ético o moral), hasta *b.ii)* las acciones *debidas* (que son las éticamente «necesarias» para el cumplimiento de las exigencias humanas *básicas*: materiales —de reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano— o formales —desde el respeto a la dignidad de todo sujeto ético hasta la participación efectiva y simétrica de los afectados en las decisiones—).

Este principio (cuyo momento deóntico último se encuentra en *b.ii*) es ético y *universal*, en cuanto define como necesario, para todo acto humano que pretenda ser humano y *factible*, *realizable*, el responder al cumplimiento de la vida de cada sujeto reconocido como igual y libre (lo ético), y 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 cumplan este «principio de factibilidad ética» u «operabilidad» son, ahora, no sólo *posibles* sino *buenos*, justos, ética y moralmente adecuados. El sujeto ético que efectúa dicha acción es, sustantivamente, «bueno» —y en referencia al cual la norma, los actos, la institución, etc., se dicen «buenos», analógicamente—. Todo el debate entre comunitaristas (que tienen 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), definía 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 a operarse material-formalmente acordado) y lo factiblemente «posible». Sólo la realización de lo posible (factible) siguiendo el procedimiento integral ético (es decir, éticamente) será «bueno», a lo que se le opone lo «malo» (y no lo «justo» o «válido»). Dicho sea de paso, la problemática del «goodness claim» no ha sido tocado ni por comunitaristas ni por la Ética del Discurso.

La factibilidad, entonces, determina el *manejo* de las mediaciones, es decir, el «*poder*» *realizar* sus propios (monológicos o comunitarios) proyectos (materiales: la vida, y formales: la participación). «Manejo»

de las mediaciones en el que se ocupan las micro o macro-instituciones del «poder (-hacer)».

[196] Por otra parte, la fundamentación de este principio de operabilidad (o factibilidad ética) debe efectuarse argumentando contra el anarquista, el voluntarista o utopista 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 institución²³⁴. 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) puede ser interpretada siempre e inevitablemente como una mediación disciplinaria, represora o perversa (dice el anarquista). *Ergo*: deben eliminarse todas las instituciones. Esta negación de la negación se efectúa por acción directa.

Lo que acontece, empíricamente, es que se pretende realizar una «acción imposible»: eliminar por la acción directa toda institución existente, ya que éstas serían el origen de todas las dominaciones o injusticias. Pero, 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 capítulos 5 y 6) a caer en peligrosos «irrealismos», en un voluntarismo ético, en la falta de consideración de las condiciones reales de factibilidad. Contradiéndose, intenta eliminar las mediaciones perversas en nombre de las mediaciones perfectas (pero imposibles para seres finitos como el ser humano), lo que produce una contradicción fáctica: usa la acción directa (una mediación institucional que intenta hacer factible el ideal imposible perseguido) —que tiene como fin aparente una factibilidad perfecta— para eliminar toda mediación imperfecta. El fruto es la muerte de sujetos inocentes que encarnan las instituciones (contra el principio material ético) y del anarquista utópico suicida. El utopismo voluntarista contra el realismo de la factibilidad se precipita así en dos extremos: en el vanguardismo (ya que los «iluminados» deciden por los otros, por las masas, por los campesinos «ignorantes» y «bárbaros» del Altiplano peruano a los ojos de Sendero Luminoso; lo cual está contra la validez moral intersubjetiva) y en el anti-institucionalismo (contra toda factibilidad histórica, realista y ética). El utopista anarquista, en nombre de la institucionalidad perfecta (autocontradictoria performativamente), comete un crimen irracional antiético, como los asesinatos contra la pretendida sociedad urbana perpetrada por el Kmer Rojo o los efectuados por el nombrado Sendero Luminoso, en donde la violencia pura y simple reemplaza a los argumentos: un irracionalismo desencarnado contra la factibilidad finita en nombre de la

factibilidad infinita, perfecta, inmediata, sin mediaciones, absoluta. El reino de la muerte se impone en nombre del reino de la libertad. Nada más lejos de una Ética de la Liberación.

[197] Se verá, sin embargo, en el capítulo 6 que, cuando son necesarias las transformaciones ético-posibles, la praxis de liberación deberá enfrentarse, en ese momento, contra el anti-utopismo conservador. De manera que aquí, en nombre de la factibilidad ética la Ética de la Liberación, se opone al utopista anarquista y después, en nombre de transformaciones necesarias y posibles, se opondrá al anti-utopista conservador (à la Karl Popper). Una «crítica de la razón utópica» enmarca los límites de la razón instrumental en su factibilidad posible y ética: contra la «ilusión» veleidosa del anarquista, contra la dominación «fixista» del conservador y contra el reductivismo instrumental de la razón abstracta de la «eficacia» y el cálculo (la falsa utopía de la vida feliz por mediación de la tecnología absoluta de Weber o de nuevo en la «ingeniería fragmentaria» de Popper).

En este último sentido, el cínico subordina a las acciones instrumentales puramente factibles (poder-hacer) las éticamente posibles (lo que está permitido o se debe-operar). El mero «poder-fáctico» puede servir de fundamento a la razón instrumental (se obra *así* porque se «puede» hacer *esto* fácticamente), pero se opone a la máxima de la razón práctico-material, ético-originaria o discursiva. El «poder-hacer» es en la mediación una condición de posibilidad de la realización del acto, pero no es un criterio intrínsecamente ético; es un puro criterio de factibilidad.

Además, si introducimos la factibilidad en el tiempo, se nos aclarará la noción de «sostenibilidad». El cínico alcanza el «éxito» a corto plazo (coincidiendo con el «inmediatista», o la competencia como criterio de discernimiento, que siempre es a «corto plazo», ya que en el «largo plazo» la rama del capital o la empresa concreta habría sido destruida por dicha competencia inmediata). Lo fácticamente posible, desde el marco ético, debe ser «sostenible» en el largo plazo de la reproducción y crecimiento de la vida humana sobre la tierra. El criterio de sostenibilidad deber ser nuevamente la vida de las generaciones futuras, a largo plazo y no la «sobrevivencia» del capital en la competencia del mercado.

Para que el «poder-hacer» sea una condición de *mediación ética*, la razón instrumental-estratégica debe ordenarse a los fines (materiales y formales universales) y valores (culturales) *puestos* por la razón práctico-material, ético-originaria y discursiva, que enmarca el mero «poder-hacer» dentro de lo que está éticamente «permitido» o «debido-operarse» —lo que permite la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano en cuanto participante libre actuando en simetría—. Pero este «permitir» u «obligar» como deber no depende sólo de meros juicios de valor con validez cultural (con sólo pretensión de rectitud relativa a cada horizonte histórico-valorativo como opina Habermas), sino que también responden, como lo hemos repetido frecuentemente, a principios universales materiales de verdad práctica y formales de validez moral: enunciados normativos que se fundan en «juicios de hecho» concre-

tos sobre los fines —que subsumen los «juicios de hecho» formales (medio-fin) de la razón instrumental y los juzgan como mediaciones para la vida humana—. Un enunciado de factibilidad, de eficacia, que responde al cálculo medio-fin (juicio de hecho formal), tiene la pretensión de ser realizable desde el horizonte de la escasez; un enunciado normativo de factibilidad ética tiene la pretensión de ser realizable técnica-económicamente con verdad práctica y validez intersubjetiva. Como la pretensión (o condición) de inteligibilidad, la pretensión (o condición) de factibilidad es condición de *posibilidad formal* del juicio ético; tienen un significado-sentido de «eficacia», pero no una eficacia de cálculo, puramente cuantitativa, formal, al estilo de Max Weber, sino la eficacia subsumida dentro del ámbito del «contenido» concreto de realidad material (como mediación a efectuarse que permita la reproducción y participación del viviente como sujeto ético autónomo en comunidad).

Pero, como ya hemos indicado, los medios son escasos; cuando haya contradicción o falta de medios habrá que tener un criterio de discernimiento, de jerarquización o prioridades entre ellos. Entre los operables (factibilidad ética) deberá priorizarse entonces aquellas mediaciones *necesarias* para la vida de los sujetos y para la participación de los afectados en los acuerdos. Este criterio ético material y moral formal de prioridad ante lo factible permitirá superar un ejercicio fetichista de la mera razón formal instrumental, la factibilidad por pura eficacia del cálculo sistémico (*à la* Luhmann), y permitirá introducir siempre el criterio de verdad práctica y validez intersubjetiva (con sus principios ético material y formal moral universales), como momento *orientador interno* o *marco* de la misma factibilidad. Esta cuestión permite dar el lugar exacto a la ética con respecto a las ciencias empíricas, de la naturaleza o sociales, a la tecnología, a las instituciones, a la racionalidad instrumental-estratégica. Como veremos más adelante, estas cuestiones no estuvieron suficientemente claras ni en la primera (todavía crítica por tener referencia a algunos contenidos materiales) ni en la segunda Escuela de Frankfurt.

Un tratamiento amplio de esta cuestión nos llevaría, como ya hemos indicado, a exponer toda una crítica de la razón instrumental y utópica, cuestión que de todas maneras deberemos nuevamente abordar en otros capítulos, más adelante, y que ahora sería discursivamente anticipado.

c) *El proceso de «aplicación» o realización del acto ético: el «bien» y sus consecuencias*

[198] Hemos visto en diversos momentos de esta Ética el problema de la «aplicación» (por ejemplo, en los §§ 1.5.c, 2.5.c), y volveremos sobre él más adelante (en los §§ 4.5.c, 5.5.c y 6.5.c). En cada ocasión la aplicación se va complicando diacrónicamente. En el primer caso, la aplicación del principio material (§ 1.5.c) está a cargo del principio moral formal. Lo material válidamente acordado por validez intersubjetiva es el *a priori* decidido, acerca de lo que hay consenso a ser realizado. En

un segundo momento, lo válido debe ahora enjuiciarse como posible o enmarcado dentro de la factibilidad real. La aplicación de los principios material (por sobredeterminación ética) y formal (por recurrir nuevamente a acuerdos intersubjetivos acerca de la misma operabilidad o factibilidad ética) cierra el momento de la *Ética Fundamental* (o «Ética I»). Se trata, como podrá comprenderse, de la última «aplicación» en esta fase. Nuevamente deberemos abordar la necesidad de llegar intersubjetivamente a un acuerdo final válido acerca de cómo, cuándo, dónde, con qué medios, en fin, en cuáles circunstancias con factibilidad ética se ha de operar la norma, el acto, la institución, el sistema, etc.

Como hemos visto, lo que ha sido elegido como «operable» —con factibilidad técnico-ética— juega la función del *a priori*, que debe ahora «realizarse» en la praxis (la norma que impera la acción, la institución, el sistema de eticidad, etc.). El procedimiento de realización debe nuevamente contar con una mediación formal, y consiste en cumplir efectivamente las exigencias ya definidas para el cumplimiento del principio moral formal (definido en el § 2.5.b), que en el «frente» de liberación política lo denominaremos el «principio democracia». Es decir, en el «proceso» de realización de la praxis se deberá contar con la participación simétrica, activa y *constante* de los afectados —integrando siempre, como «consejo», a los expertos, la ciencia, los técnicos, los que tienen experiencia, etc.²³⁵.

La «aplicación» o subsunción del juicio de factibilidad (de hecho), en el orden del fundamento, es entonces un movimiento dialéctico y diacrónico por el que lo abstracto o formal es enmarcado y juzgado desde el orden concreto o material²³⁶. El juzgar la compatibilidad o incompatibilidad, o «referencia» (la cuestión de la «verdad práctica»), del orden medios-fines con respecto a la vida del sujeto (que es criterio de verdad en cuanto *realidad* última) es el emplazamiento como fundamento de los principios material y formal como marcos del orden de la factibilidad. Se trata del ejercicio de un tipo de racionalidad, que no debe confundirse con las restantes²³⁷; es la razón práctico-material o ético-originaria (momento 1 del *esquema* 3.7), cuyo «juicio de hecho» concreto y material de compatibilidad (entre el juicio de hecho de factibilidad abstracta y la posibilidad concreta de la reproducción de la vida) es el acto propio de la llamada conciencia moral o ética²³⁸ —acto de aplicación tradicionalmente cumplido por la prudencia, la *frónesis* aristotélica²³⁹—, que ahora (gracias a los aportes de Apel y Habermas) debemos considerar potencialmente siempre como actos de una posible comunidad discursiva que alcanza acuerdos válidos intersubjetivos acerca de dicha compatibilidad. Pero, a diferencia de la Ética del Discurso, el acto discursivo formal intersubjetivo alcanza validez no sólo por cumplir con las exigencias deóntica formales, sino, también y no secundariamente, porque está *orientado materialmente* por el criterio de verdad práctica vida o muerte de los propios sujetos argumentantes, según el principio material universal (tratado en el § 1.5). Ahora sí puede o no haber obligación de argumentar *concreta, hic et nunc*, contra lo que piensa Wellmer²⁴⁰.

Esquema 3.7: DIVERSOS NIVELES ANALIZADOS DE LA ÉTICA «FUNDAMENTAL» (ÉTICA I)

Momentos	1. Ético (material)		2. Moral (formal)	3. Axiológico estratégico	4. Analítico o instrumental	5. Factibilidad ética
	a) razón práctico-material	b) razón ético-originaria				
I. Tipos de racionalidad	de verdad (a)	de reconocimiento	razón discursiva	razón estratégico hermenéutica	razón teórica o instrumental	razón ética de factibilidad
II. Criterio	de verdad (a)	de reconocimiento	de validez (a)	de valor	de sentido o eficacia	de factibilidad real
III. Principio	ético-material universal (b)	ético de igualdad	moral formal universal (b)	axiológico o estratégico		de factibilidad ética
IV. Oponente en la fundamentación	cínico que justifica la muerte	cínico que justifica la desigualdad	escéptico			utópico anarquista
V. Tipo de juicio o enunciado	juicio de hecho (a); enunciado normativo (b)	ídem	juicio de hecho (a); enunciado normativo (b)	juicio de valor; enunciado valorativo	juicio de hecho abstracto o formal	juicio de hecho (a); enunciado normativo (b)
VI. Con respecto a	Vida del sujeto ético (práctico)	el Otro como igual	acuerdo racional (práctico)	medio-valor (práctico)	medio-fin (teórico-técnico)	factibilidad del bien
VII. Tipos de comprensión	de verdad práctica	ídem	de validez moral	de rectitud	de verdad teórica o técnica	de bondad y validez factible
VIII. Tipos de interés	ético material	ético de reconocimiento	emancipatorio	hermenéutico estratégico	de eficacia o performativo	ético realizador

(Compárese este esquema con los esquemas 1.3, 2.2, 3.6 y 4.2.)

[199] A manera de ejemplo consideremos cómo Kant resuelve estas complejas cuestiones. Lo habíamos dejado²⁴¹ cuando determinaba las condiciones de factibilidad sin las cuales «la máxima de la acción [...] es moralmente imposible»²⁴². Ahora, que sabemos cómo la máxima es posible, se trata de saber cómo realizar el *objeto* de la razón práctica:

Se *objeto* (*Gegenstand*) del conocimiento práctico como tal significa pues solamente la referencia de la voluntad a la acción mediante la cual él o su contrario *se convierte en real* (*wirklichgemacht*), y el *juicio* de si algo es o no es objeto de la razón práctica pura, es solamente la distinción de la posibilidad o imposibilidad de querer aquella acción mediante la cual cierto objeto *llegaría a ser real* si tuviéramos capacidad para lograrlo (de lo cual tiene que juzgar la experiencia [*Erfahrung*])²⁴³.

La dificultad²⁴⁴ que tiene Kant en resolver esta cuestión estriba en que sólo cuenta con principios formales. De allí que deberá arreglárseles para concebir dos «conceptos» (el de bien y de mal, que es un falso problema, porque el bien o mal no pueden ser tales) que constituirían *a priori* al objeto (la acción a realizar), y que se «aplican» gracias a la «facultad de juzgar práctica pura»²⁴⁵, que, por su parte, no puede ser movida (motivada) por afecto o inclinación alguna (siempre egoísta²⁴⁶), sino sólo por el puro deber y el respeto a la ley universal. Además la moralidad del acto, puramente *a priori*, sólo puede considerar la «intención pura», pero nunca las consecuencias del acto —que nunca pueden ser tema de la reflexión filosófico-moral—. Veamos como resolvemos esta problemática desde los supuestos que hemos ya expuesto.

En primer lugar, a diferencia de Kant (y también de Habermas o Apel), lo «decidido» *a priori* a realizarse, con factibilidad técnico-económica, alcanza posibilidad *ética* cuando es sometido al «juicio» material de la razón práctico-material o ético originaria (véase el nivel 1 del *esquema* 3.6). En segundo lugar, se aplica la norma decidida (factible y compatible con la vida del sujeto) mediante la argumentación práctica y formal intersubjetiva (de razón discursiva) de validez última, *en el mismo proceso de efectuación* de la praxis. Esto nos introduce en el último aspecto del «proceso» práctico de la realización de la norma, acción, institución, eticidad, etc.

[200] El acto (institución, sistema, etc.) «bueno» produce consecuencias, y éstas —como bien opinaba Peirce en cuanto a la «concepción del objeto» práctico— permiten conocer al acto efectuado. En este sentido, no habría contradicción entre una ética de la convicción de la recta intención y otra de la responsabilidad de las consecuencias. Una ética de la convicción con intención recta (el *a priori* de la decisión material y formal debidamente cumplidas) debe igualmente integrarse, como lo necesario, *pero no suficiente*, a una ética de la responsabilidad (que cumple ahora con el principio de factibilidad *a posteriori*, en

cuanto a los efectos previsibles técnica, política o económicamente), que es igualmente necesaria, *pero no suficiente*. Pero en este caso una ética de la responsabilidad no es meramente «complementaria» (como en el caso de Apel), ya que la Ética de la Liberación, con los mismos principios materiales, formales y de factibilidad, podrá «juzgar» las consecuencias (a corto y largo plazo) y con las mismas razones que le permitieron constituir el objeto ético y realizarlo, pudiendo entonces corregir las consecuencias diacrónicamente en la medida de las exigencias concretas que se presenten.

Para Max Weber se trataba de una aporía: ética de convicción o (excluyente) ética de la responsabilidad. Pero, al mismo tiempo, una unidad en tensión: ética de la convicción y ética de la responsabilidad. Tanto el dualismo como la forzada articulación son fruto de no conocer ni el principio ético material universal (crítica anticipada de Marx desde una razón reproductora de la vida, que volveremos a analizar en el capítulo 4), ni tampoco el principio moral formal intersubjetivo (crítica de Habermas desde la razón discursiva). En efecto, en lo *material* Weber se ha hundido en el fangoso pantano de los valores culturales —como alguno de los comunitarianistas norteamericanos, Popper o como Habermas con los enunciados normativos con pretensión de rectitud, exclusivamente—; en lo *formal* ha caído en el cálculo técnico-económico medio-fin de una mera razón instrumental. Desde ese horizonte muy reducido de categorías e insuficiente (y defectuosamente definidas) cae en aporías y articulaciones simplistas. Niega que la ética de la convicción (de recta intención) tenga algo que ver con la objetividad científica, con el mundo empírico de los juicios de hecho. Pero, al mismo tiempo, intenta mostrar que la mera ética de la responsabilidad, de la calculabilidad de las consecuencias compatible con la ciencia, no puede dejar de actuar con convicción valorativa en el campo práctico de la política o de la transformación carismática, por ejemplo. La ética de convicción consiste sólo en juicios de valor, de gusto, subjetivos, relativos a las culturas, exentas de calculabilidad medio-fin posible (enunciados normativos con pretensión de rectitud, para Habermas), inmersa en el politeísmo de las esferas escindidas y confrontadas de valor²⁴⁷. Para Weber, entonces, lo «material» es reductivamente idéntico al valor, ignorando el principio material universal de la Ética de la Liberación:

El concepto de racionalidad *material* es completamente equívoco [...] Se plantean *exigencias éticas*, políticas, utilitaristas, hedonistas [...] con arreglo a valores o fines *materiales*. Los puntos de vista *valorativos*, en este sentido racionales, son en principio ilimitados²⁴⁸.

Por el contrario lo «formal» es exclusivamente la relación abstracta medio-fin de la racionalidad instrumental (como enunciados descriptivos), ignorando el principio formal universal propuesto parcialmente por la Ética del Discurso:

Debe llamarse *racional en su forma* a una gestión [...] en la medida en que la procuración [...] pueda expresarse y se exprese en reflexiones *sujetas a número y cálculo* [...] Este concepto es pues inequívoco²⁴⁹.

Ambos ámbitos se encuentran así dentro del estrecho horizonte que hemos denominado de razón instrumental, consistiendo en juicios de hecho abstractos o de valor meramente culturales²⁵⁰, enunciados desde un paradigma de la conciencia solipsista pre-lingüística.

[201] Podría parecer que al final la solución de la Ética de la Liberación es muy semejante, ya que articula una ética de la convicción de la intención recta y la calculabilidad factible de la ética de la responsabilidad, pero en realidad es completamente contraria a la solución weberiana. Al subsumir la razón axiológica de los valores desde el criterio de verdad práctica vida-muerte, universal (que se funda en juicios de hecho concretos, empíricos, y que son, sin embargo, la fuente de la fundamentación de los normativos, compatibles con el tipo de racionalidad científica) —como se ha visto en el capítulo 1—, y al subsumir la mera razón instrumental formal, con factibilidad técnico-económica, empírica o científica, desde dicha razón material como criterio de verdad práctica universal pero, además, desde una razón discursiva comunitaria que alcanza validez también universal por argumentación racional (visto en el capítulo 2), la articulación de la ética de convicción y la de responsabilidad no se yuxtaponen en la mera vocación concreta voluntarista y hasta cínica del político o del carismático (como en Weber), sino que se articulan en la subsunción intrínseca de la racionalidad material y formal universales, contando con un principio de factibilidad ética (visto en este capítulo 3) que los sintetiza realmente. Podemos apreciar positivamente y tener en cuenta todos los detalles del análisis weberiano, pero superando su dualismo teórico y la yuxtaposición voluntarista desde nuevos tipos de racionalidad (no sólo la razón instrumental) y principios éticos (la mera acción referida exclusivamente a valores).

En la evaluación de las consecuencias que siempre serán «transformadas», como ética de la responsabilidad, se deberá seguir *aplicando* los tres principios fundamentales (material, formal y de factibilidad) ya enunciados repetidamente.

[202] Una última aclaración. La aplicación concreta de los tres principios (material, formal y de factibilidad) no debe, de ninguna manera, guardar el orden en que los hemos expuesto sistemática y pedagógicamente. Es como una espiral donde además se cruzan las diversas aplicaciones. Se puede partir de un juicio de hecho de factibilidad (eficiencia), para decidirlo intersubjetivamente (principio formal) viendo si es compatible con el principio material. O en otro orden, y sabiendo que una vez comenzado el proceso, en la vida de un sujeto ético o de una sociedad, los principios indicados se aplican con variaciones infinitas.

El acto, la institución, el sistema de eticidad, etc., realizado con todos estos criterios y principios, sólo ahora y por primera vez, puede denominarse «bueno». Lo «bueno (*das Gute, good*)» es entonces un

acto, conjunto institucional de actos, o totalidad ético-cultural que integra efectivamente como sus condiciones de posibilidad y constitución la materialidad ética, a la formalidad moral y la operabilidad concreta (factibilidad ética). Su opuesto es el acto (institución, sistema, etc.) «malo (*das Böse, bad*)» (y no lo recto [*right*], lo incorrecto [*wrong*], lo justo o lo válido; ni tampoco lo verdadero práctico o lo material). De ninguna manera es indefinible como opinaba G. Moore, ni es la mera encarnación de valores (como para Scheler o Husserl), ni simplemente lo válido normativo (como para Apel o Habermas), o «lo justo» (de Rawls). Es algo más preciso y complejo.

En sentido estricto y último, una norma o máxima no puede ser «buena». La norma puede ser verdadera prácticamente, válida normativamente o factible. La norma es «parte» de un todo al que le corresponde el predicado de «bueno». Sólo el *acto humano* —y en referencia al sujeto o actor ético: el «bueno»— puede atribuirse «bondad»²⁵¹. Y en este sentido dice Aristóteles que «la vida (*hò bíos*) es praxis (*prâxis*) y no producción (*poíesis*)»²⁵². Sólo la praxis puede ser «buena» (sustantivamente el sujeto que la cumple; o la norma encaminada a su realización; o la institución constituida por repetición en el tiempo social; o el sistema de eticidad como complejo último de las praxis en un momento histórico). En este último sentido Hegel en su *Filosofía del Derecho* define la «eticidad» de la siguiente manera:

La eticidad (*Sittlichkeit*) [...] como bien viviente (*lebendige Gute*), que tiene en la autoconciencia su saber y su querer, y por medio de obrar su realidad (*Wirklichkeit*), así como éste en el ser ético tiene su fundamento (*Grundlage*) en sí y para sí y el fin motor²⁵³.

[203] Entonces, si un sistema de eticidad (lo mismo que una institución) se dice «bueno» (o con «bondad») es sólo en relación con el acto humano o con el mismo sujeto ético, el único que en última instancia es «bueno». Por ello podemos concluir que «bueno» es un predicado *integral* que incluye al menos los tres componentes analizados largamente en esta *parte* de la Ética de la Liberación. Repitiendo, es «bueno» el acto que:

a) En primer lugar, realiza el *componente material* (el principio ético respectivo) de la verdad práctica, a.1) reproduciendo y desarrollando la vida del sujeto, comunitariamente, con pretensión de verdad práctica universal; a.2) siempre en una cultura dada (cumpliendo las exigencias de una «vida buena» y de los «valores», aun en el caso de la «eticidad posconvencional» moderna de Seyla Benhabib), desde la comprensión del ser (el fundamento ontológico de su «mundo» histórico), en un estado de felicidad subjetiva (que incluye todo el aparato de la vida afectivo-pulsional del sujeto, como lo veremos en el caso de Freud), con pretensión de rectitud²⁵⁴.

b) En segundo lugar, realiza el *componente formal* (el principio moral respectivo) de validez intersubjetiva, b.1) cumpliendo lo argu-

mentativamente acordado en simetría comunitaria, con pretensión de validez pública; b.2) e igualmente acordado por la propia conciencia ética monológica responsable con validez personal.

c) En tercer lugar, realiza el *componente de factibilidad* (el principio instrumental respectivo), c.1) considerando calculadamente con racionalidad instrumental las condiciones empírica, tecnológica, económica, etc., de posibilidad *a priori* enmarcadas dentro de las exigencias éticas, con convicción y pretensión de sinceridad o de recta intención; c.2) y simultáneamente analizando las posibles consecuencias *a posteriori* (teniendo conciencia de que a largo plazo todo acto es un componente en último término de la misma historia mundial²³⁵), con pretensión de honesta responsabilidad.

Un acto absoluto o perfectamente «bueno» es *empíricamente imposible*. Se necesitaría una inteligencia, voluntad y aparato psíquico-corporal de capacidad, equilibrio y eficiencia infinita a velocidad infinita —usando la expresión de Popper—. Todo acto es «bueno» dentro de un *marco* de posibilidades donde muchos tipos de actos son posibles. El *marco* de lo permitido (hasta lo debido) éticamente es inmenso, pero tiene criterios y principios universales precisos. Se trata de un pluralismo no relativista, sino racionalmente universalista. Dentro de este marco es posible una tolerancia activa, respetuosa, democrática, no rigorista.

Hemos concluido así una descripción inicial del *fundamento* de la ética (la «Ética I»), en la que la mayoría de los filósofos terminan su análisis. Nosotros sólo lo hemos *comenzado*. Hemos construido los cimientos de una arquitectónica desde donde cumpliremos el desarrollo, la edificación crítica de una Ética de la Liberación, en la que inicialmente emplearemos la *segunda parte*.

NOTAS

1. Un edificio de un piso exige otro fundamento que otro de seis pisos. Esta Ética de la Liberación debe «profundizar» (advertir sobre aspectos no observados) algunos momentos que le son necesarios para «construir» posteriormente sobre ellos. Si debemos extendernos sobre cuestiones tales como «contenido», «vida del sujeto humano», «verdad» (en el anterior capítulo y en especial en este capítulo 3) es por exigencias concretas del Mundo periférico, por la dominación que sufre el género femenino, la destrucción ecológica de la tierra, y, en general, las víctimas, los oprimidos y excluidos.

2. De manera que no se oponen, como ya lo hemos frecuentemente indicado, el «bien (*good, das Gute*)» a lo «justo (*right, just o richtig*)» están en un mismo nivel.

3. Véase sobre el pragmatismo en general, y en particular sobre los representantes más connotados: Ayer, 1968; Scheffler, 1974; White, 1973; West, 1989.

4. A comienzos de siglo los filósofos norteamericanos se descubrían como los excluidos de la comunidad hegemónica filosófica europea.

5. Fueron aquellas sobre *The varieties of religious experience* (James, W., 1982). Como filósofo latinoamericano uno siente continuamente, al dar conferencias o cursos en Estados Unidos o Europa, la misma «experiencia» de James: «It is with no small amount of trepidation that I take my place behind this desk, and face this learned audience. To us Americans [léase: latinoamericanos, hoy], the experience of receiving instruction from the living voice, as well as from the books, of European [léase: y norteamericanos] scholars, is very familiar [...] It seems the natural thing for us to listen whilst

the Europeans [y norteamericanos] talk. The contrary habit, of talking whilst the Europeans [y norteamericanos] listen, we have not yet acquired; and in him who first makes the adventure it begets a certain sense of apology being due for so presumptuous an act» (*ibid.*, 2).

6. Este libro pretende igualmente entrar en el debate, probar en acto la existencia de una Filosofía de la Liberación (que es una Ética en su parte vertebral), al final del siglo xx, como una filosofía latinoamericana, que toma progresivamente conciencia de ser ahora ella la «excluida» de la comunidad filosófica hegemónica europeo-norteamericana (ya que esta última ha sido aceptada en el siglo xx como participante plena).

7. Véase Jameson, 1991.

8. Véase además de los ya nombrados: Almeder, 1980; Fisch, 1986; Misak, 1991; Deledalle, 1987; Apel, 1991.

9. Véase, además de la bibliografía general, Putnam, 1992, 11 ss.

10. Véase entre otros Habermas, 1981, II, 7 ss.; tr. cast., 7 ss.

11. Véase también West, 1989, 69-111.

12. Lo mismo acontecerá en América Latina, aunque años después y con respecto a otros movimientos filosóficos. Véase Gracia, 1985.

13. «Quine hizo del pragmatismo americano algo respetable en el mundo académico de posguerra» (West, 1989, 184). Aunque introduce la filosofía analítica en Estados Unidos lo hace con formulaciones pragmáticas y relacionadas con Emerson.

14. Véase Bernstein, 1971.

15. Desde ya podemos anticipar que la «praxis de liberación» debe situarse en esta «Terceridad»: desde el nivel material de la ética (primariedad) (*capítulo 1* de esta Ética de la Liberación), por la reflexión discursiva de validez (segundidad) (*capítulo 2*), se inicia el proceso de factibilidad de la realización de la eticidad (terceridad) (este *capítulo 3*). Desde este mundo de la vida de la eticidad (primariedad) irrumpe la intersubjetividad antihegemónica desde el Otro (segundidad) (*capítulos 4 y 5*), que como oprimido o excluido sufre la crisis y por ello podrá efectuar un proceso práctico de liberación (terceridad) (*capítulo 6*). Liberación como proceso de Mediación (terceridad) de una situación de opresión en el mundo (primariedad) negada desde la anticipación reflexivo-crítica contrafáctica de la utopía como término futuro (segundidad).

16. Peirce, 1978, Lect. III, § 1.66, 117. Peirce escribe: «El punto inicial del universo, Dios el creador, es el absoluto Primero. El término del universo, Dios completamente revelado, es el absoluto Segundo. Cada estado del universo en un punto mensurable del tiempo es el Tercero» (Peirce, 1931, 1.362). El Tercero es proceso, mediación; para una Ética de Liberación: no mera libertad, sino «liberación»; no conciencia, sino «concientización».

17. Peirce, 1978, Lect. IV, § 2.104, 149.

18. Peirce, 1931, 5.265.

19. Al decir aquí «americano» queremos incluir igualmente al latinoamericano. En efecto, hemos ya indicado que lo propio del pensar latinoamericano, desde sus inicios en el siglo xv (aunque con profundas diferencias), es un pensamiento de la Mediación, *del proceso hacia el futuro*. Pareciera que la América blanca o la prolongación occidental de Europa, aun el mestizo y el africano vendido como esclavo, negando a los pueblos amerindios (especialmente en Estados Unidos o Canadá), tienen su destino en el futuro: se autoconciben como proceso hacia el futuro. Falto de historia cifra su destino en lo que viene. Peirce, con su profundidad particular, pienso que expresa esto con trágica patencia. Es, por otra parte, la experiencia de mi niñez en medio de las inmensas estepas semidesérticas de la Argentina de la montaña en Mendoza.

20. En terminología peirceana esa Terceridad es la medicación de la Primariedad (*Firstness*) y de la Secundidad (*Secondness*), como hemos visto.

21. Deseamos recordar algunas formulaciones de Peirce. En 1868 ya escribía: «El origen radical de la concepción de realidad nos muestra que esta concepción incluye esencialmente la noción de *comunidad*, sin límites definidos, y capaz de un crecimiento indefinido del conocimiento [...] con un tiempo futuro suficiente»; Peirce, 1931, 5.311; 1955, 247). Y todavía: «Pero esto exige concebir la identificación de los intereses de cada uno con los de la comunidad ilimitada» («On the Doctrine of Chance»; Peirce, 1955, 163).

22. Peirce, 1974, 45 ss.

23. El mismo Dewey (1920, 28 ss.) nos habla de Bacon como el que define el prototipo de conocer.

24. En creativa síntesis escribe K.-O. Apel: «Es precisamente esto lo que se presupone en la teoría consensual orientada hacia Peirce: que todos los criterios objetivos disponibles de la verdad funda-

mentan la validez intersubjetiva del consenso, por lo demás con la consideración adicional siguiente: ningún criterio especificable de verdad puede servir *por sí solo* como criterio *suficiente* de verdad; ni la evidencia fenomenológica para la correspondencia, ni la integrabilidad en el sentido de la teoría de la coherencia, ni la productividad en los contextos prácticos de la vida [...]» (Apel, 1991, 74-75). Debe ser una teoría de la verdad mediada, compleja, coimplicante, y no unilateral, no cayendo así en una falacia reduccionista. Volveré de inmediato sobre el tema.

25. La misma comunidad de científicos exige una «autorrenuncia (*selfsurrender*)» ética del científico en favor de la verdad.

26. «On Doctrine of Chances»: Peirce, 1931, 5.354; 1955, 162.

27. *Ibid.*

28. Véase «Evolutionary Love» (Peirce, 1955, 361 ss.).

29. Dussel, 1973, I, 9: «La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera». Se trataba de una cita de Lévinas, 1968, 281.

30. Cuando se hace un pozo en la tierra, al final la pala encuentra la dura piedra granítica; no se puede ir más abajo, y si se lo intenta «mi pala se dobla» (*mein Spaten biegt sich zurück*)» (Wittgenstein, 1988, nr. 217, 210-211).

31. Ya en 1770 Kant expresaba que sólo el Aboluto tiene intuición intelectual del *Noumenon* («die göttliche Anschauung [...] vollkommen intellektuell/divinus intuitus [...] Archetypus»; *De mundi sensibilibus atque intelligibilibus...*, § 10, A 12; Kant, 1968, V, 40-43). El entendimiento humano sólo tiene un «conocimiento simbólico» («symbolische Erkenntnis /cognitio symbolica», *ibid.*, 40-41).

32. GMS, BA 105; Kant, 1968, VI, 86-87.

33. Apel, 1981, 19 ss. La primera época juvenil comprende desde su primera lectura de Kant (1855) hasta el 1871.

34. En Kant por la omnisciencia del *Intellectus archetypus* (Dios).

35. Peirce, 1931, 5.257. Todavía escribe: «Dado que el significado de una palabra es la concepción que ella transmite, lo absolutamente incognoscible no tiene significado porque no tiene ninguna concepción correspondiente. Por lo tanto es una palabra sin significado; y por consecuencia lo que se quiera significar por cualquier término como *lo real* es cognoscible en cierto grado, así como la naturaleza del conocimiento, en el sentido objetivo del término» (*ibid.*, 5.310).

36. No estamos diciendo que Peirce haya caído en un idealismo absoluto, ya que escribe explícitamente: «The essence of the realist's opinion is that it is one thing to *be* and another thing to *be represented*» (*ibid.*, 8.129). Pero, como Apel comenta: «Reality cannot be defined otherwise than as the correlate to the consensus of an *unlimited community*. This is the only way in which the real's independence from being thought of can be understood as identical with the principle of cognizability of the real» (Apel, 1981, 92). Y esto queda confirmado cuando Peirce escribe: «The only reality, there could be, would be conformity to the ultimate result of inquiry» (*ibid.*, 5.211).

37. «El origen radical de la concepción de realidad muestra que esta concepción incluye la noción de comunidad, sin límites definidos, y capaz de mejorar indefinidamente el conocimiento. Y así estas dos series de conocimientos —el real y el irreal— consisten en que, en un tiempo suficiente futuro, la comunidad quiera siempre continuar el intento» («Some consequences of four incapacities»: Peirce, 1955, 247).

38. En esto consiste la validez intersubjetiva.

39. Peirce, 1931, 5.407.

40. *Ibid.*, 5.416.

41. *Ibid.*, 5.430.

42. Apel, 1991, 70. Y continúa: «Esa opinión tiene que ser, para nosotros, idéntica a la verdad; es decir, como opinión absoluta e intersubjetivamente válida tiene que ser también —en tanto que relación ontológica no demostrable— la representación adecuada de lo real» (*ibid.*).

43. «How to make our Ideas clear», II; Peirce, 1955, 31; 69-70.

44. Véanse los tres tomos sobre *Inteligencia sentiente* (1981), *Inteligencia y logos* (1982) e *Inteligencia y razón* (1983).

45. Intencionalmente se usa una denominación amplia, para evitar por el momento distinciones innecesarias. Lo real se «actualiza» en grupos neuronales; esto nada tiene que ver con alguna «correspondencia», «semejanza» u «homología», ya que no estamos hablando de «representación». Para Zubiri, el hecho cerebral (materialmente considerado) y el hecho intelectual (*formal*) no son lo mismo. El momento cerebral o neurobiológico no puede entonces identificarse con el acto subjetivo. Es decir, la unidad cerebral debe distinguirse de la subjetividad considerada filosóficamente.

46. Zubiri, 1981, 233. Esta posición puede parecer trivial o simplemente la de la metafísica ingenua premoderna. Sin embargo, hay que tomar las cosas con cuidado. Zubiri no expone las mediaciones intersubjetivas, lingüísticas, culturales u ontológicas de una tal «actualidad» cerebral de lo real. Pero está muy lejos de ignorarlas, y no es difícil articularlas. Es decir, dicha «actualidad» siempre es intersubjetiva, lingüística, etc. Simplemente hay que analizar todo esto explícitamente. Por ejemplo, Apel integra la «evidencia del fenómeno» en sentido fenomenológico (cuando digo: «El gato está sobre la alfombra» y doy vuelta la cabeza y «veo» el gato sobre la alfombra) con el nivel lingüístico intersubjetivo, sin recaer en el intencionalismo del «segundo» Searle (véase Apel, 1991, 47ss.; y en diversos lugares en Apel, 1994). De todas maneras, por su concepción «consensualista de la verdad» (donde verdad y validez terminan por confundirse *in the long run*), no se ve clara la «referencia» a lo real, sino sólo por una «evidencia del fenómeno» sensible, en un sentido eidético, y en el nivel del «juicio perceptivo referido a la evidencia» (Apel, 1991, 50). Pero esto está lejos de aclarar la «referencia» hacia la «realidad» de lo real (que no es sólo evidencia perceptiva sino un acto intelectual o racional primero y por excelencia).

47. Véase en mi *Filosofía de la Liberación* (Dussel, 1977) la diferencia entre «mundo» (totalidad de sentido) y «cosmos» (*omnitudo realitatis*): 2.2.2-2.2.3; la cuestión del «ser» y la «realidad»: 2.4.3; el problema de la «sustantividad» de las cosas reales: 4.1.2-4.1.4. En especial (contra los §§ 43 y 44 de *Sein und Zeit* de Heidegger) el tema de «cosa, ente y sentido»: 2.3.8, donde se diferencia la relación entre «fenómeno-sentido» (manifestación) y «cosa real-interpretación» (descubrimiento): 2.3.5. Y también en Dussel, 1973, I.

48. Aun en un hipotético Intellecto absoluto divino, o en un punto futuro asintótico *in the long run*, nunca la verdad es o puede ser lo real, porque por definición son distintos. Además lo real es cognoscible *ad infinitum* pero jamás completamente «conocido» (como presente o pasado). Realidad y verdad, por definición, y por cumplimiento empírico, no pueden coincidir nunca, simplemente jamás. Dicen dos respectos distintos. La realidad se refiere a lo *de suyo* de lo real; la verdad en cambio es la actualidad en la subjetividad de lo *de suyo* de lo real (en una intelección independiente). He aquí una diferencia con Peirce.

49. Aquí pareciera que repetimos nuevamente alguna tesis del ingenuo o trivial realismo. Pero no es así. Zubiri (anticipándose a la «función deíctica» de la escuela «referencialista» actual [véase Kripke, 1985; Donnellan, 1966 o Putnam, 1975]) indica: «Así es como toda cosa nos está presente en su aprehensión primera y es en ella término de la función deíctica», esto es, de mera indicación nominal: es *esto* [...]» (Zubiri, 1963, 16). Es función «mostrativa» (del griego *deiktikós*; y no «de-mostrativo»: *apo-diktikós*). Sólo después de cumplir el momento «intensional» (con «s») de Apel, o del despliegue cognitivo y lingüístico (que puede ser simultáneo) de la cosa, «entonces ya no tenemos una *deíxis*, sino que ésta se ha transformado en verdadera denominación, sea propia o específica. El *qué* así entendido no responde a la pregunta de un *quid* deíctico, sino a la pregunta de un *quid* denominativo: ya no es solamente *esto*, sino Pedro, hombre, perro» (*ibid.*) o «baboo» (Apel, 1994, 155; tr. cast. en Dussel, 1994, 287). Apel, en ese magnífico artículo «Pragmatic turn and Transcendental Semiotics», insiste que no puede haber ningún acceso pre-lingüístico a la cosa real. En cierta manera *no*, porque desde la totalidad de un mundo ya siempre lingüístico «enfrentamos» a la cosa real aun en la captación primera; pero en cierta manera *sí*, porque aun antes del «protocolo inicial de identificación» (Apel, 1994, 151; tr. cast., 280: «This thing over there...») la cosa-*ahí* (thing-there) es ya siempre «una» cosa actualizada en mi subjetividad. Zubiri se está situando en la primerísima «ratificación» de la actualidad cerebral (esto no es psicologismo ni naturalismo, sino saber situar la subjetividad de manera *nueva*, pero sería otro tema a discutir con Apel) de la cosa anteriormente al conocimiento de sus «contenidos» intensionales (con «s») y en una primerísima «intención *veritativa*», que no es solipsista, pero que no se «refiere» *formalmente* (como intención *veritativa*) a la validez intersubjetiva. Hay que distinguir entre una «referencia» *veritativa* (hacia la anterioridad del «de suyo» de la cosa; realidad) y la «referencia» *de validación* (hacia la intersubjetividad pragmática, que para Apel son idénticas por su teoría *consensual* de la verdad). Será necesario analizar en detalle todo esto en un próximo trabajo de ética, y entrar igualmente en una discusión con Searle, 1983.

50. Zubiri llama a esto lo «campal». Es el «lógos» (en la terminología de Zubiri); es un segundo momento de la «inteligencia sentiente» en tanto hace desde el «campo» una afirmación o negación, un juicio: «La afirmación recae formalmente sobre la unidad de lo *campal* y de lo individual, unidad inteligida en el *campo* de realidad [...] ahora la] actualización de lo que la cosa ya aprehendida como real es *en realidad*, es decir, *entre* otras. Su intelección es *afirmación*» (Zubiri, 1982, 260). El juicio nos abre a un segundo tipo de verdad: la «verdad *dual*»: «Cuando la actualización es mediada,

entonces lo real *verdadero* [neologismo español] en la afirmación, pero no como pura y simple realidad, sino como siendo en realidad tal o cual *entre otras*. En el *verdadear* [*sic*] de lo real en este modo diferencial es en lo que formalmente consiste el otro tipo de verdad: la verdad dual. Es verdad mediana) (*ibid.*). Es la «verdad del juicio» (*ibid.*, 255-392).

51. «Pragmatism's Conception of Truth»: W. James, 1907, 133.

52. Zubiri, 1983, 222 ss. El concepto de «mundo» en Zubiri se deja ver en este texto: «Mundo no es el conjunto de todas las cosas reales (esto sería *cosmos*) [...] sino que es el mero carácter de realidad pura y simple» (*ibid.*, 19). Este «mundo» no es el «mundo» de Hegel ni Heidegger o Wittgenstein, ni tampoco el mío (véase Dussel, 1977, índice de conceptos). Para tener alguna claridad en las distinciones de Zubiri considérese este esquema:

Esquema 3.2: TRES NIVELES INTELECTIVOS CON RESPECTO A LA VERDAD

a) Intelección sentiente <----- (1) ---	realidad de la cosa ---	hacia, desde el	-- x -->	hacia, desde el
b) Lógos afirmativo <----- (2) -----		«campo»	<- y ->	«mundo»
c) Razón como proceso <----- (3) -----				

Aclaraciones al esquema: (1) Verdad real; (2) verdad apofántica; (3) verdad como verificación.

53. Entre las com-probaciones hay también un tipo específico cuando se trata de una relación entre personas: «Hay otro tipo de experiencia que consiste no en hacer que la cosa nos muestre su índole propia por una provocación nuestra, sino que consiste en el intento de asistir, por así decirlo, a la visión de lo real lograda *desde su propia interioridad*» (*ibid.*, 249).

54. «La intelección racional», es decir, el «conocimiento» para Zubiri, «es una *búsqueda* *allende* lo campal hacia su fundamento, esto es hacia lo que *podría ser* como realidad mundanal» (*ibid.*, 258).

55. *Ibid.*, 258.

56. *Ibid.*, 263-317. Escribe todavía: «El esbozo [hipótesis] del *qué* mundanal, precisamente por ser mundanal, excede de lo campal. Lo cual significa que, en principio, el esbozo contiene más propiedades de lo real campal mismo [...] Sólo una intelección racional que conduzca al descubrimiento de *nuevas propiedades* verificables tiene estricto sentido científico [...] Claro está, ni la línea de la suficiencia ni la línea de la excedencia son verificaciones absolutas sino una *marcha hacia una verificación en lejanía* [es la cuestión de la asíntota *in the long run* de Peirce y Apel, pero quitándole su sentido de «mal infinito» de Hegel]. Cada momento de ella por sí mismo no tiene por tanto valor absoluto sino una *verificación provisional* [es la cuestión del «falibilismo» como realismo crítico y no como consensualismo]. Verificación es un *ir verificando*» (*ibid.*, 270-271).

57. *Ibid.*, 272.

58. *Ibid.*, 272.

59. «Así, yo puedo verificar que la *razón* ondulatoria de la luz conduce a una interferencia, lo cual está ciertamente verificado en la experiencia [...] Pero ¿qué es lo que se verifica? Lo que se verifica es la realidad de las interferencias» (*ibid.*, 272-273).

60. *Ibid.*, 277. Para concluir escribe aún: «La verificación es el *verdadear* de lo real en una intelección inquiriente, esto es en un esbozo. Verificar es encontrar lo real, es un cumplimiento de lo que hemos esbozado que lo real podría ser: en ser encuentro en este cumplimiento se hace actual (*facere*) lo real en la intelección (*verum*). Y en ello consiste la *verificación*» (*ibid.*, 292). O aún: «La veridictancia constata en conformidad; la *verificación* *confirma en encuentro*. La razón no sólo afirma sino que *confirma* en encuentro. La razón no es formalmente razón porque afirma, sino que la afirmación es formalmente racional porque constituye la verdad del encuentro en confirmación constituyente. El esbozo [*abducción*] es la afirmación de lo que *podría ser*. La intelección racional es la confirmación del *podría ser* en y por lo que es. [...] Es la verificación como *encuentro*» (*ibid.*, 295-296).

61. *Ibid.*, 297 ss.

62. *Ibid.*, 302. Por último, la referencia de lo campal a lo mundanal (flecha x) implanta al esbozo (lo «campal») como problema desde el horizonte «mundanal»: «El hacia mundanal [flecha x] es la actualidad de lo real campal pero como *pro-biema*. La realidad mundanal es el problema de la realidad campal» (*ibid.*, 307). Del latín *ballo*, arrojar: *pro-biema*: lo arrojado delante (lo «campal») desde el «mundo». «Problema es justo el modo mismo de actualización de la realidad del mundo» (*ibid.*). La marcha de la verificación es pasar de lo afirmado (campal) problematizado, tornado problema, desde la realidad del mundo. Es el resolver el «lugar» de lo afirmado en la realidad del mundo. Y, por ello, «la identidad de lo lógico y de lo histórico consiste en la actualidad misma de la realidad como problema. Una intelección de lo real como problema es esencial y constitutivamente un esbozo inquiriente de la medida de lo real en el mundo de la realidad» (*ibid.*, 309).

63. En la que se sitúan también, por supuesto, un G. Mead o preferentemente J. Dewey —aunque siempre desde una teoría de la verdad que da primacía a la razón científico-natural—. Véase, sobre el compromiso político de Dewey: Bernstein, 1992, 232 ss. (para mostrar la diferencia con Rorty; ciertamente una Ética de la Liberación puede estar más cerca de un «*Deweyan pragmatist*» que del «esteticismo» de un Rorty), o West, 1989, 69 ss.

64. «La verdad es para nosotros un simple nombre colectivo de los procesos de verificación al modo que la salud, la riqueza, la fuerza, etc., son otros tantos nombres de procesos relacionados con la vida, también seguidos a causa de que su prosecución alcanza un pago. La verdad, pues, es una construcción, como la salud y la riqueza, fabricada en el curso de la experiencia» [Truth for us is simply a collective name for verification-processes, just as health, wealth, strength, etc., are names for other processes connected with life, and also pursued because it pays to pursue them. Truth is made, just as health, wealth and strength are made, in the course of experience] («Pragmatism's Conception of Truth»: James, 1975, 104; tr. cast., 220).

65. Por ejemplo, al hablar Dewey de la Modernidad con su «romantic sense of adventure into novelty», en lo cual se incluye desde las Cruzadas hasta «the finding and opening up of North and South America» (Dewey, 1920, 38-39), y este hecho es visto como un «*obvious external fact*», muestra que no es crítico ante el «eurocentrismo». Estados Unidos se encuentra en la misma «tradición» de novedades. No hay ruptura ni conciencia de ser distinta a Europa. «Norte» América simplemente «se ha abierto» a la Modernidad antes que «Sud América» —aunque históricamente es posterior, y esto es esencial en nuestra hipótesis de la Sección 2 de la Introducción, como hemos visto—. América es objeto de un romántico «*finding and opening*», y no de una traumática conquista o «invasión» destructiva de las culturas amerindias, del violento comercio de afro-americanos, etc. El pragmatismo, hasta ahora, es una nueva y gran filosofía del «Occidente», en la región «hegemónica» del «centro» en el final del siglo XX.

66. West, 1989, 211 ss.

67. Véase Galbraith, 1993.

68. Cabe destacarse la reflexión de George H. Mead por muchos aspectos. Por el despliegue lingüístico del análisis sociológico (véase Mead, 1934), en especial el concepto de «*generalized other*» (que le permitirá a Seyla Benhabib hablar de la mujer como un «*concrete other*»; Benhabib, 1992, 9 ss.), desde una «filosofía de la acción» (Mead, 1938; cuestión en general no observada), desde la comunicación intersubjetiva: «Man is a rational being because he is a social being» (Mead, 1934, 379).

69. Ayer, 1958, 126, en el capítulo sobre «Crítica de la ética y la teología».

70. *Ibid.*, 130.

71. Podría todavía agregarse un cuarto momento: el «Ser», que es el horizonte o fundamento del ámbito reductivo del significado, sentido o «estado de cosa (*Tatsache*)» como totalidad. Correlativo de «mundo» (en el sentido heideggeriano).

72. Putnam, 1991, 41.

73. Se hace referencia al trabajo de Tarski, 1956, o 1977, 150 ss.

74. «Tarski no toma ninguna noción semántica —por ejemplo *designa*, *representa* o *se refiere a*— como primitiva (aunque *se refiere a* queda definida, en términos de las nociones no semánticas, en el curso de su trabajo). Así, quien acepte las nociones de cualquier lenguaje objeto de que se trate, y éste podría elegirse arbitrariamente, puede también entender *verdadero* como lo definió Tarski para ese lenguaje-objeto. Verdadero posee la misma legitimidad que cualquier otra noción de ciencia de primer orden» (Putnam, 1991, 10). Ésta sería una perfecta definición del «formalismo» lingüístico; semántica «cerrada» de un «mundo» formal previamente definido. En filosofía práctica esto autoriza una meta-ética formalista. Por su parte, Apel intenta, desde un horizonte de intersubjetividad redefinida a partir de Peirce (y referida en *the long run* a una comunidad de comunicación ideal, no sólo de un lenguaje abstracto, sino del lenguaje ordinario) alcanzar «consenso» acerca de un «acuerdo» en el

que todos puedan coincidir; es una pragmática semántica que se opone también a la posición tarskiana (Apel, 1991, 53-63), aunque no superando una teoría «consensualista» de la verdad.

75. Tugendhat, 1982, 121. En cierta manera el ejemplo tarskiano podría traducirse de la siguiente manera: «La nieve es blanca» tiene *significado* si, y sólo si, tiene *sentido*. Ahora hubiera dejado de ser tautológica y nos encontraríamos en el ámbito de un lenguaje definido desde el horizonte de un «mundo» (del «ser») determinado (totalidad del lenguaje *S*, totalidad de sentido y de los «estados de hecho [Tatsachen]» [véase en Wittgenstein el *Tractatus*, 1.1: Wittgenstein, 1969, 6-7] previamente definidos). Pero no se hablaría ya de «verdadera» como en la definición de Tarski, sino de «significativas» dentro del lenguaje definido, ya que en este caso «no se necesitaría *saber* que existe una correspondencia entre las palabras y las entidades extralingüísticas para entender nuestro lenguaje» (Putnam, 1991, «Referencia y comprensión», 130).

76. Se está refiriendo a la expresión de W. A. Quine en, por ejemplo, *Pursuit of Truth*, § 33 (Quine, 1992, 122 ss.): «Predicar la verdad de la oración es lo mismo que predicar la blancura de la nieve; en eso consiste la *correspondencia* en este ejemplo. La atribución de verdad simplemente elimina las comillas. La verdad es desentrecorrida» (*ibid.*, 123).

77. Putnam, 1991, 17-18.

78. B1 es una «teoría» o un metalenguaje.

79. *Ibid.*, 41.

80. La excelente obra de Cristina Lafont *La razón como lenguaje* muestra el debate sobre la cuestión (Lafont, 1993). Nos dice Donald Davidson: «Este es el momento adecuado para buscar auxilio en la distinción entre *significado* y *referencia*. El problema, se nos informa, es que las cuestiones de referencia las solucionan en general hechos extralingüísticos, no así las cuestiones de significado» (Davidson, 1990, 41).

81. *Ibid.*, 42.

82. La crítica a la posición reduccionista es frecuente en Putnam, por ejemplo en *Reason, Truth and History* (Putnam, 1981, 109 ss., 128 ss.); Putnam, 1990, 13 ss., 103 ss.; en Putnam, 1992b, 164, leemos: «We need a theory of *reference by description* as much as a theory of primitive reference»; y recientemente en Putnam, 1994, «Truth and Reference», 316: «If there is a problem of conceptually analyzing our intuitive notion of truth, then Traski's work does not speak to it». Por último, recordemos que «lo verdadero y la referencia de una oración es captada por la lógica de Tarski, pero que la misma deja indeterminados a los conceptos de verdad y referencia» (Putnam, 1991, conf. 4, 61).

83. Putnam, 1991, 42.

84. Carnap, 1990, 25. En otro texto escribe: «Cuando (dentro de un lenguaje determinado) [A del esquema] una palabra posee un significado (*Bedeutung*), se dice usualmente que designa un *concepto*; si esta *significación* es sólo aparente y en realidad no la posee, hablamos de un pseudoconcepto» (Carnap, 1965, 67). Hempel está de acuerdo con esto cuando escribe que «el principio fundamental del empirismo moderno es la idea de que todo conocimiento no analítico se basa en la experiencia [...] Una oración constituye una afirmación *cognoscitivamente significativa* y puede, por lo tanto, decirse que es verdadera o falsa únicamente si es, bien 1) analítica o contradictoria, o bien 2) capaz, al menos en principio, de ser confirmada por la experiencia. De acuerdo con este criterio, llamado criterio empirista de *significado cognoscitivo*, o de *significatividad cognoscitiva* [...]» (Hempel, 1965, 115). Frege se había referido a la cuestión en sus trabajos sobre «sentido y significación (*Sinn und Bedeutung*)» (Frege, 1980).

85. Véase Martin, 1959, o Horwich, 1990.

86. Lafont, 1993. Supera esta cuestión en mucho la indicación que deseamos hacer aquí del tema, pero para estudiar las diferentes posiciones sobre la «referencia» (como *identificación* [Frege, Russell], Strawson, Searle], como *relación de cumplimiento* [Quine], o como *designación directa* [Kripke, Donnellan, Putnam]), véase la obra de Runggaldier, 1985.

87. En nuestro *esquema* 3.3 hemos indicado el «mundo» (o el horizonte del «ser») en A. Con ello queremos señalar igualmente el problema de la «comprensión del ser (*Sinnsverständnis*)». Ya que el ámbito de la «significatividad» de un lenguaje *L* puede igualmente, y por último, ser el del lenguaje ordinario «cerrado» sobre sí mismo. El «ser» (como horizonte del «mundo») no es la «realidad» a la que remite la «referencia» a la que haremos alusión. Lafont indica que la corriente de Saul Kripke (véase Kripke, 1985), K. S. Donnellan (Donnellan, 1977) y el mismo Putnam comienzan a cambiar el sentido de la cuestión desde la problemática de la «referencia directa» a una «realidad» (*sic*) que nosotros deseamos radicalizar.

88. Putnam, 1987, 33; tr. cast., 82.

89. *Ibid.*

90. *Ibid.*, 35-36; tr. cast., 87.
91. *Ibid.*, 40; tr. cast., 92.
92. *Ibid.*, 32; tr. cast., 81.
93. Véase Barret, 1991, 157 ss. Escribe Barret: «También se dio cuenta de que cuando los lógicos y los filósofos hablaban del lenguaje estaban hablando de una *abstracción*. No hay nada malo en ello. Para hablar de algo hay que *hacer abstracción*. Pero al abstraer hemos de tener cuidado de no perder de vista aquello de lo que hemos abstraído. Wittgenstein llegó a ver que eso era precisamente lo que los filósofos del lenguaje, incluido él mismo, no hacían» (p. 159). Esto será fundamental para el § 3.5, más adelante, cuando consideremos en la factibilidad los juicios de hecho *formales* (sólo con «pretensión de eficacia» o factibilidad, a partir del cálculo), del tipo weberiano medio-fin o de la razón instrumental, a diferencia de los «juicios de hecho» acerca de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano, como por ejemplo: «Esto es un veneno, peligroso para mi vida» —que no es un juicio de valor sino de realidad con «pretensión de verdad práctica».
94. Putnam, 1987, conf. 1, 8 ss.; tr. cast., 48 ss.
95. *Ibid.*, 17; tr. cast., 61.
96. «Cosa (*thing, Ding*)» sería la denominación estricta de lo real (véase mi *Filosofía de la Liberación*, 2.3.8.1, 3.4.7.3-3.4.7.4, 4.1.4.1, etc.; Dussel, 1977), como «cosa natural» (y no como artefacto cultural o «cosa-sentido»). No es todavía «objeto», «hecho» o «estado de cosa».
97. Para Xavier Zubiri la totalidad del universo galáctico es «una sola *sustantividad*» («La naturaleza material en el sentido restringido de inanimada»: Zubiri, 1963, 238). Una galaxia, el sistema solar, el sol o la tierra, una montaña, un río, una piedra son meros subsistemas o *singuli*. «Objetos» de un lenguaje o «esquema conceptual» para hablar como Putnam, pero no «cosas» sustantivas.
98. Las galaxias a millones de años luz no son «observables» en su organización interna a simple vista; los virus o átomos, tampoco. Nuestra «observabilidad» a partir de los órganos del cuerpo humano determina la posibilidad (factibilidad) de *constituir cerebralmente* ciertos «objetos» a la mano: el sol o las piedras (subsistemas físico-naturales), los vegetales y los animales en general (cada uno con sustantividad propia), sillas y puertas (cosas-sentido u objetos artificiales, culturales). Además, sólo los «objetos» del sentido común pueden ser «construidos» *plenamente* por nuestro cerebro: sólo de ellos percibimos olores (por el olfato), ruidos (por el sistema auditivo), suavidad (por el tacto)... ya que la «construcción» de los «objetos» macro (*a*) o micro (*c*) es indirecta y *parcial*. Queda totalmente invalidada la opinión de Quine de que «la verdadera y última naturaleza de la realidad» era detectada por el sistema conceptual de la ciencia física, tales como átomos, electrones, etc. (cit. Putnam, 1987, 90, nota 12; tr. cast., 137, nota 42).
99. Putnam, 1987, 77; tr. cast., 147.
100. *Ibid.*.
101. *Ibid.*, 77; tr. cast., 147-148.
102. Esta pregunta así hecha exige preguntarse por el significado de «mundo»: ¿es sólo un «esquema conceptual» más, un mero horizonte de inteligibilidad de un lenguaje dado (A del esquema) o es la totalidad de la realidad de lo real que actualizamos en nuestro cerebro como lo *ya dado*, como un *prius* (¿sin sentido alguno todavía!) (B)?
103. *Ibid.*.
104. *Ibid.*.
105. *Ibid.*, 79; tr. cast., 151.
106. Se trata de Karl, un «salvaje» que no hablaba.
107. Obsérvese que no se dice el «cómo», sino simplemente «comer»: necesidad pre-existente a toda situación posible de traducción de otra cultura (sea esquimal, bantú, azteca o moderna postconvencional), como hemos explicado en los §§ 1.5 y 2.5 en cuanto al posible diálogo intercultural a partir de «contenidos» (contra la pretensión de Habermas de sólo poder definir la lógica formal del diálogo).
108. Putnam, 1991, 54.
109. Putnam, 1987, 79; tr. cast., 151.
110. Ya citado, de Putnam, 1987, 77; tr. cast., 147.
111. Esto también lo pienso firmemente, aun más que en James o Dewey.
112. Putnam, 1987, 70; tr. cast., 137.
113. No sólo comer o beber («del estómago»), sino habitar en el *comfort*, conocer rigurosamente, crear artísticamente, tener experiencias místicas... («de la fantasía»). Se trata de todas las necesidades *humanas*, también en su sentido más sublime, espiritual, creador.
114. Véase lo que hemos escrito arriba sobre el «campo» (una cosa entre otras) como el horizonte el juicio.

115. Será parte especial de un capítulo de otro trabajo sobre los principios éticos y su fundamentación, despliegue posterior de esta *Ética de la Liberación*.

116. Véase mi artículo «Una conversación con Richard Rorty», en Dussel, 1993c, 177 ss. Las obras de Rorty (Rorty 1979, 1982 y 1989) muestran una progresiva e irreducible pérdida de una posible referencia universalista. Una Ética de la Liberación no puede dejar de simpatizar ante el escéptico de una razón *dominadora*, pero no puede aceptar la incommensurabilidad que impide a un norteamericano analizar racionalmente las causas de su responsabilidad en el actual Sistema-mundo. Rorty quiere «conversar» sobre la Guerra del Golfo; en nombre de las víctimas nosotros debemos «argumentar» sobre responsabilidad culpables de los que lanzaron las 100 mil toneladas de bombas.

117. Véase en especial «Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia», en Davidson, 1992, 73-98. Además, Davidson, 1980. La «coherencia» es ciertamente un momento *necesario*, pero no *suficiente*, de una teoría fuerte de la verdad.

118. En nuestra *Filosofía de la Liberación* (Dussel, 1977, 2.3.5.6) usábamos aun la misma palabra: «Un fenómeno o ente puede ser comprendido en su constitución real (2.2.7.4) (como líquido) e interpretado con diversos sentidos (como bebida y como para apagar el fuego). Si se lo *descubre* [aquí en el sentido de Lafont] en su constitución real, el sentido dice relación [hoy debería hablarse de *referencia*] a la realidad [nivel B del *esquema* 3.3] (no se puede interpretar como «para apagar el fuego» al alcohol, aunque sea líquido); si se lo constituye en su referencia [hoy debería hablarse sólo de *relación*] al mundo, el sentido dice relación a la totalidad del mundo» [nivel A del *esquema* 3.3].

119. Lafont, 1993, 245.

120. Unos confunden pretensión de verdad con pretensión de validez (consensualistas) otros con la pretensión de inteligibilidad (formalistas analíticos).

121. El «formalismo», en sus múltiples dimensiones, es siempre, en un primer momento, ocuparse de un cierto «lenguaje L», «mundo», «sistema» u horizonte de «objetos» que han sido abstraídos metódicamente de la plena realidad de lo real para tratarlos analíticamente. Este primer paso es válido, y frecuentemente necesario. Se torna en inválido (y no suficiente) cuando olvidando, en un segundo momento, el previo movimiento abstractivo, se pretende que dicho horizonte reducido es la «realidad misma» (y por ello se negará «toda metafísica», lengua ordinaria, «objetos» del sentido común, o posibilidad de «enunciados normativos» desde «juicios de hecho» materiales). La «verdad» en este caso no dice abstractivamente más «referencia» a la vida del sujeto humano (la «realidad»), en última instancia, y se la confunde con la «significatividad», el «sentido», la «coherencialidad» de un horizonte reductivo; o, en otra tradición, con la validez intersubjetiva. Se ha caído en la «falacia reductivista» del formalismo de un «lenguaje L». En Ética esto produce diversas desviaciones de fatales consecuencias prácticas —sobre todo cuando dichas «teorías formalistas» están en manos de los gobiernos de los países centrales (o periféricos), de los ejércitos (como el norteamericano), de los cuerpos policíacos o de dirigentes de la economía (como en el caso del neoliberalismo, un «formalismo» económico que ha caído en dicha «falacia reductivista»)—. En este nivel del sistema formal autonomizado (todo no-intencionalmente) se transforma en una máquina de terror, produciendo una dramática situación de dominación, injusticia y hasta tortura, asesinato, muerte.

122. Luhmann, 1984. Sobre Luhmann consídere Izuzquiza, 1990; Febrero, 1975.

123. Habermas, 1985, 444-445; tr. cast., 453.

124. Al menos véase Parsons, 1971 y 1978.

125. Giddens, 1993, 99.

126. Habermas le ha dedicado largas páginas a Parsons (Habermas, 1981, II, 295-444; tr. cast., 281-425).

127. Luhmann, 1984, 2, II, 100; tr. cast., 85. Véase la exposición y la crítica reciente de Habermas a Luhmann (Habermas, 1982, 369 ss.; tr. cast., 307 ss.). Con razón Habermas le criticará la *autototalidad* de la autorregulación social (desde una razón instrumental y desde un paradigma desarrollado de la conciencia no superado), sin mediar la racionalidad discursiva de los acuerdos lingüísticos intersubjetivos (en este punto, como le hemos ya dicho, estamos plenamente de acuerdo con Habermas). Sin embargo, esta crítica es *necesaria*, pero no *suficiente*.

128. Véase para todo lo que expondremos sobre la economía en Luhmann, 1988 (allí hay otras referencias a su obra, que comienza sobre temas económicos, en Luhmann, 1971).

129. Luhmann retrocede prácticamente a una posición proudhoniana ya criticada certeramente por Marx en los *Grundrisse*: «Hemos llegado así al problema fundamental [...] ¿es posible revolucionar las relaciones de producción mediante una transformación del instrumento de circulación [el dinero]? Bastaría la falsedad de esa premisa fundamental para demostrar una incomprensión igual de la conexión interna de las relaciones de producción, distribución y circulación» (Marx, 1974, 42; tr.

cast., 45). Marx remite (es la «referencia» fundamental) el dinero a la producción, y ésta al trabajo humano, a su subjetividad corporal (Dussel, 1985, 70 ss.).

130. Olvida Luhmann el monopolio: «El monopolio produce la competencia; la competencia produce el monopolio» (Marx, 1956, XXVII, 458; Dussel, 1988, 330 ss.).

131. Todo esto nos hace pensar en el pensamiento de Friedrich von Hayek y Milton Friedman (1980, 1 ss.).

132. Recuértese todo el debate sobre la «referencia» en los párrafos anteriores: la auto-referencia hace abstracción de toda «realidad» fuera del sistema. En esto consiste, exacta y explícitamente, el formalismo reductivista de todo aspecto material o de contenido.

133. Como las hemos definido más arriba en los §§ 1.5 y 2.5.

134. «System und Umwelt» (Luhmann, 1984, Introducción, 22; tr. cast., 30).

135. «Die Systemdifferenzierung» (*ibid.*).

136. *Ibid.*, 24 ss.; tr. cast., 31 ss.

137. *Ibid.*, 25; tr. cast., 32.

138. *Ibid.*, 27; tr. cast., 33.

139. *Ibid.*, 1, I, 30; tr. cast., 35.

140. Véase el *esquema* 3.3, el horizonte A del «mundo» o totalidad de significatividad con «sentido», y todo lo dicho allí con respecto a la «referencia» al mundo (p.e. Wittgenstein) o a la realidad (p.e. Zubiri).

141. Mario Bunge escribe de manera semejante en el prólogo de la Ética de su *Treatise on Basic Philosophy*: «The ultimate goal of theoretical research, be it in philosophy, science, or mathematics, is the construction of systems, i.e. theories [...] because the world itself is systemic [sic], because no idea can become fully clear unless it is embedded in some system or other, and because sawdust philosophy is rather boring» (Bunge, 1974, t. 8, v-vi). Se ha confundido la teoría que debe ser «sistémica» con la «realidad», que en definitiva nunca puede ser perfectamente sistematizada. El «mundo» («lenguaje L» de Tarski) es sistémico. Para nosotros el «mundo» no es la «realidad». Para Luhmann la «realidad» del sistema tampoco es completamente sistémica, porque es también el «entorno», pero no se la define claramente.

142. *Ibid.*, 1, II, 1, 36 ss.; tr. cast., 39 ss.

143. *Ibid.*, 1, II, 7, 52; tr. cast., 50.

144. *Ibid.*, 2, II, 98-99; tr. cast., 84-85.

145. El tema lo hemos tratado en los §§ 3.1 y 3.2.

146. Obsérvese la identidad entre «objetividad» y «realidad».

147. *Ibid.*, 2, V, 109; tr. cast., 91.

148. *Ibid.*, 1, II, 11, 69-70; tr. cast., 61.

149. *Ibid.*, 5, I, 244; tr. cast., 188-189.

150. Para una Ética de la Liberación, como se verá en el § 3.5, el acto humano (de base neurobiológica) se «despliega» intersubjetiva e históricamente como instituciones, como sistemas sociales, económicos, políticos, etc. Si hay una absoluta escisión, el nivel formal de los sistemas se desconecta de su contenido material (la reproducción y crecimiento de la vida del sujeto ético: reproducción y crecimiento que acontece en «sistemas», pero que no se agota en ellos, y éstos son sólo mediaciones, medios-fines, valores, etc.).

151. *Ibid.*, IX, 57 ss.; tr. cast., 54 ss.

152. *Ibid.*, III, 70 ss.; tr. cast., 63 ss.

153. *Ibid.*, XI, 115; tr. cast., 143.

154. *Ibid.*, 3, IV, 166; tr. cast., 132.

155. *Ibid.*, V, 171-172; tr. cast., 135-136.

156. Véase *ibid.*, VI, 286 ss.; tr. cast., 219 ss.

157. De interés para la fundamentación del principio material de la ética, con respecto a la posibilidad de pensar la muerte, es el punto VI del capítulo 7 (pp. 372 ss.; tr. cast., 280 ss.).

158. *Ibid.*, 6, III, 297; tr. cast., 227.

159. Habermas, 1982, 371; tr. cast., 310.

160. Luhmann, 1984, II, 599; tr. cast., 439.

161. En la Universidad Libre de Berlín ganó la cátedra de Economía Política en la década del 70, pero no fue nombrado por el Gobierno Demócrata Cristiano por la acusación de sus compromisos políticos en Chile en la época de la Unidad Popular.

162. Véase Hinkelammert, 1984.

163. Debe advertirse que de manera explícita se expresa ya el argumento en Hinkelammert, 1970, 23-32. Hablando de la «competencia perfecta» del neoliberalismo indicaba: «El resultado del

modelo es curioso: el equilibrio sólo se da si se supone una movilidad completa de todos los factores de la producción y una previsión perfecta de todo lo que ocurre en el mercado entero» (p. 24). Ambos momentos son *imposibles empíricamente*, luego también el equilibrio del mercado.

164. Véase Gómez, 1995.

165. Véase Berger, 1973.

166. Hayek, 1952, 1975 y 1976; Friedman, 1966, 1966b y 1980. Una reflexión ética desde América Latina en Rebellato, 1995.

167. Véase Kantorovich, 1968.

168. El anarquista tiene un modelo de imposibilidad o formulación de una idea regulativa: «Si todos los miembros de una sociedad fueran éticamente perfectos, no sería necesaria institucionalidad alguna». Pero como esto es imposible, se puede deducir: Siempre es necesaria alguna institucionalidad para *disciplinar* (en terminología foucaultiana) la posible no-perfección correspondiente. Lo que permite también descubrir, como veremos, la «ambigüedad» ética (a la que son tan sensibles Lévinas, Foucault o los anarquistas) de toda institución.

169. Es decir, y aplicando lo que Hinkelammert recuerda insistentemente, *in the long run* jamás se puede alcanzar la verdad en la «comunidad de comunicación ideal». Postular una identidad futura (entre realidad perfectamente conocida, verdad y validez) es postular una imposibilidad. Peirce escribe: «There is nothing in the facts to forbid our having a hope, or calm and cheerful wish, that the community may last beyond any assignable date [...]» («On the Doctrine of Chances, with later reflections»: Peirce, 1955, 163). ¿No cae aquí en la «ilusión trascendental»? Véase la crítica a Apel en Hinkelammert, 1994.

170. Como ya hemos indicado, cabe destacarse que p.e. Jürgen Habermas en su obra *Teoría de la acción comunicativa* reflexiona a partir de la obra de sociólogos (Weber, Mead, Durkheim, Parsons), pero no economistas (como Smith, Ricardo, Marx, Jevons, Marshall, Keynes, von Hayek, etc.). De haberse enfrentado a economistas hubiera tenido que alcanzar un mayor grado empírico de complejidad, la realidad de la «comunidad de productores», la realidad material de la corporalidad humana desde un posible «falsador trascendental» (en la terminología de Hinkelammert) tal como: «Esta persona vive sin alimentos». Se trataría del programa de una «económica» (como momento de la filosofía y la ética) construida materialmente de manera análoga a como Habermas o Apel han construido formalmente una «pragmática». Véase Dussel, 1993, 145 ss.: «De la pragmática a la económica».

171. Véase Hinkelammert, 1990.

172. Hinkelammert, 1984, 22 (cit. del original español).

173. *Ibid.*, 24.

174. Véase Popper, 1973.

175. Hinkelammert, 1984, 29.

176. Se encuentra en el capítulo VI de la obra citada (Hinkelammert, 1984, 231-242). Debemos retomar su argumentación en nuestro capítulo 4, ya que de inmediato pasa al momento crítico propiamente dicho del que no deseo ocuparme ahora, por razones sistemáticas.

177. Hinkelammert, 1984, 236.

178. La «realidad» es el ámbito que el sujeto viviente enfrenta y a partir de la cual efectúa todas las transformaciones «posibles» para reproducir y desarrollar la vida del sujeto humano.

179. «Los principios de imposibilidad se refieren a imposibilidades con los que choca la acción humana» (*ibid.*, 231).

180. «Luego, el concepto universal trasciende cualquier conjunto de casos observables» (*ibid.*, 233).

181. «La realidad ilimitada trasciende la realidad limitada de los hechos observables a la experiencia y a la empiria del observador» (*ibid.*, 233). La primera es la simple realidad; la segunda, la realidad «objetiva».

182. Hinkelammert llama a la realidad misma «totalidad» (yo reservo esa categoría para el «sistema dado» o totalizado, como podrá verse en el capítulo 4); es decir, talidad en Hinkelammert es la *omnitudo realitatis* de Zubiri.

183. *Ibid.*, 234. Véase Dussel, 1985, cap. 14.

184. Para nosotros es también el ámbito de la «exterioridad»: lo más-allá del mundo (el mundo como la «totalidad» de Lévinas, como lo observado desde la «comprensión del ser» heideggeriano); es el no-ser (de Parménides o del capital, para Marx) sin dejar de consistir como realidad (la realidad como «totalidad» para Hinkelammert, como *omnitudo realitatis* para Zubiri hemos ya dicho).

185. Es el ámbito de verificación de Zubiri; el tercer tipo de verdad.

186. Me anticipo a incluir esta determinación que Hinkelammert introduce posteriormente en su argumento.

187. *Ibid.*, 237.

188. Esta «aspiración» no es una postulación de la identidad entre realidad-verdad-validez *in the long run*, sino indicación de una «imposibilidad».

189. La vida humana es el criterio de verdad universal; la tecnología sólo *en concreto*.

190. *Ibid.*, 237.

191. *Ibid.*

192. Coincidencia con la actitud del pragmatismo norteamericano.

193. Son enunciados de *imposibilidad* los siguientes ejemplos: a) Es imposible fabricar un *perpetuum mobile*; b) Es imposible una persona con conocimiento perfecto; c) Es imposible una persona que sea inmortal; d) Es imposible una persona que viva sin alimentos; e) Es imposible una comunidad de comunicación sin violencia o perfecta; f) Es imposible una comunidad con productividad ilimitada, etc. Estos enunciados tendrían *falsadores* (usando la terminología popperiana) como los siguientes: a) Esto es un *perpetuum mobile*; b) Esta persona tiene conocimiento perfecto; c) Esta persona es inmortal; d) Esta persona vive sin alimentos; e) Esta comunidad de comunicación no sufre ninguna violencia, es discursivamente perfecta; f) Esta comunidad tiene productividad ilimitada, etc. El aspecto b) es epistemológico; el c), d) y f) se refieren al aspecto material de la ética; el e), a la moral formal.

194. *Ibid.*

195. Los «objetos» o *empiría* macro y micro, que hemos indicado hablando de Putnam (§ 3.2), indican esta «posibilidad» *tecnológica* de constitución de «hechos», «objetos», etc.

196. *Ibid.*, 238.

197. En el § 2.5 hemos indicado como todo proyecto de reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano siempre se vive desde una cultura, una «vida buena», concepción de felicidad, etc., aun en el caso de la «eticidad postconvencional» (Benhabib, 1992, 11).

198. Aun la ciencia y la filosofía fracasan en el Mundo Periférico (África, Asia, América Latina) por este condicionamiento material o *ético de contenido*.

199. Aquí hablaremos de «éticamente» factibles u «operables».

200. *Ibid.*, 239.

201. En este caso, nuevamente, «factibilidad» es operabilidad o factibilidad ética, material.

202. De la mera factibilidad técnico-económica formal.

203. *Ibid.*, 240.

204. *Ibid.*

205. *Ibid.*, 241.

206. Como veremos, ahora liberación cobrará una precisión que nunca antes había vislumbrado. «Liberación» será una praxis con factibilidad ético-crítica o transformativa, que se opondrá tanto al conservador (que cree posible sólo lo vigente, y que niega como imposible lo posible) como al utopista (anarquista, p.e., que cree posible lo imposible). La liberación es praxis que cree posible lo factible éticamente más allá de la factibilidad del sistema de dominación vigente. La posibilidad de una transformación (de una norma, acto, institución, sistema, desde la acción cotidiana crítica hasta la extraordinaria de una revolución) debe ser «factible», pero esta factibilidad presupone una utopía (ni anarquista [por imposible], ni conservadora [por antiutópica o antitransformadora]) que abre un ámbito de posibilidades, aunque dicha utopía en cuanto tal sea imposible (como idea regulativa). Esto supone una «crítica de la razón utópica», como lo indica en su obra Hinkelammert, 1984.

207. Véase Dussel, 1990, todo el capítulo 8.

208. En este punto, el «productivismo» de Marx (a los ojos de Habermas; véase Habermas, 1985, apéndice al capítulo 3: «Excurso sobre el envejecimiento del paradigma de la producción»), aun en la visión de Hannah Arendt (1958, cap. IV, 136 ss.) o de Seyla Benhabib (Benhabib, 1986, a lo largo de toda la obra se atribuye a Marx el usar un «*paradigm of Work*» desde una «filosofía del sujeto»), no han llegado a vislumbrar el tipo de racionalidad que está siendo ejercida por Marx.

209. Sólo en el capitalismo «trabajo para [finalidad] vivir» (Marx, 1956, I EB, 463, ya cit.).

210. La razón discursiva, evidentemente, funda *formalmente* los otros tipos de racionalidad, en cuanto a la validez de las máximas. Por su parte, la «razón ético-origenaria», a manera de «puente» entre la razón práctico-material y la discursiva, afirma la autonomía de los participantes éticos, de su libertad, y exige la participación de los afectados en la toma de decisión, argumentación, etc., como hemos visto.

211. Por ejemplo, en el próximo futuro, votaciones ciudadanas por computadores podrán permitir «plebiscitos» o consideración «de la opinión pública» *factibles* frecuentemente y sin mayores

costos. Una democracia mucho más *directa*, imposible en tiempos de Rousseau, podrá involucrar a millones de participantes. La *tecnología* permite así hacer «factible» o *empíricamente posible* instituciones antes *imposibles*. De la misma manera, gracias a modelos con millares de variables manejadas por computación, se podrá planificar (nunca de manera perfecta, sino posible y aproximada) con una rapidez (millones de procedimientos en millonésimas de segundo) y complejidad imposible hace pocas décadas. Habría acontecido la «*subsunición*» material del proceso de planificación (el necesario, mínimo pero estratégico) para racionalizar ético-prácticamente las decisiones críticas económico-políticas.

212. Véase Ribeiro, 1970.

213. No en el sentido cotidiano. Al enfrentarse a medios escasos se hace necesario sacar el mayor provecho del medio para el fin emprendido.

214. Max Weber, *Economía y sociedad*, I, 1, § 2 (Weber, 1922, tr. cast., 20).

215. Véase Kant, 1968, VIII, 233 ss.

216. UK, B XXI, A XXI.

217. Subrayo algunas palabras para advertir el carácter «hipotético» de la formulación: «si... fuera...».

218. KpV, A 122-123.

219. 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).

220. Hinkelammert, 1984, 238.

221. Véase el argumento de Popper, 1973.

222. Véase Hinkelammert, 1984, caps. 4 y 5.

223. A un bantú en la selva tropical o un esquimal en Alaska no le es «posible empíricamente» hacer avanzar la ciencia astronómica como en California, simplemente porque no tiene telescopios apropiados para constituir los «objetos» celestes.

224. El avión Concord era técnicamente posible pero sobrepasó el límite de lo económicamente rentable, posible. Se transformó en un límite económico en la producción de aviones.

225. Debo indicar que cuando Wellmer, 1986, objetaba a Apel y Habermas que las exigencias lógicas de la argumentación debían distinguirse de las exigencias morales de la intersubjetividad, y de donde no podía deducirse el cómo, cuándo, dónde, es decir: las circunstancias efectivas de la realización de tal argumentación, había pasado inadvertidamente del nivel de la validez moral al de la factibilidad ética en cuanto «deber de argumentar *hic et nunc*». Claro que no pueden deducirse de las exigencias materiales o formales las exigencias de factibilidad, pero aquellas exigencias de verdad práctica y validez intersubjetivas volverán a intervenir en el proceso decisorio de la factibilidad (y después de ella) para que sea «factibilidad ética». Pero al cómo, cuándo, dónde... de la argumentación responde efectivamente otro principio ético (el de operabilidad) y no ya el principio ético con pretensión de verdad ni el moral con pretensión de validez. Es un tercer principio que fija (permite u obliga con deber) lo que *puede-hacerse* éticamente, con pretensión de realizabilidad (operabilidad).

226. Horkheimer, 1967, tr. cast., 19.

227. Marcuse, 1964, tr. cast., 141.

228. Lo «deseable» está determinado entre lo «permitido» y lo que se «debe» operar. Es tanto lo permitido como lo debido. Indica sólo la posibilidad del *querer* ético, sin la perentoria obligación del deber. Cuando Moore distingue entre lo «deseado» (porque produce placer o felicidad) y lo «deseable» (por el valor intrínseco del objeto), confunde entre el desear ético de lo permitido (que puede libremente no efectuarse sin falta ética) y el desear lo debido (que no puede dejar de efectuarse sin falta ética). Lo debido no deseado debe sin embargo operarse aunque produzca sufrimiento; lo permitido no deseado no se efectúa normalmente de hecho, ya que nadie opera lo no deseado ni debido.

229. Podría definirse como: No puede ser bueno lo que imposibilita la vida del sujeto humano.

230. «Ético» aquí es la razón práctico-material y ético-origenaria, con referencia a la realidad extradiscursiva: la realidad de la vida del otro sujeto humano autónomo en comunidad.

231. El pasaje dialéctico de explicitación o fundamentación material (del hambriento bajo nuestra responsabilidad que moriría de hambre si no le diéramos la limosna para comprar alimentos) ya lo hemos tratado anteriormente, y volveremos sobre él en los próximos capítulos y obras.

232. Se trata del pasaje de los niveles *c-e* al *f* del *esquema* 3.5. Se subsume el orden de la mera posibilidad empírico-tecnológica en la escasez en el orden propiamente ético: *f* juzga a *c-e*. Este «juicio de hecho» concreto (enunciado 2 del *esquema* 3.6) (si este enunciado medio-fin permite la reproducción y desarrollo la vida del sujeto humano en situación), evidentemente, necesita igualmente enunciados medio-fin subsumidos (científicos, tecnológicos, económicos y del «sentido común»): desde tiempos inmemoriales, al menos explícitamente desde la civilización egipcio-mesopotámica, se pudo

observar que había decisiones (máximas) que impiden la vida (véanse los §§ 0.1) y que exigen juicios correctivos (críticos) que se tornan juicios normativos y legales.

233. Es el momento deóntico constitutivo del principio.

234. Se trata de un modelo de imposibilidad.

235. Véase en el capítulo 5 esta compleja «espiral» de colaboración entre el «experto» y el ciudadano cotidiano.

236. A esto hemos denominado, en sentido universal y no sólo particular-cultural, «evaluación» en sentido universal y no sólo cultural (véanse el § 1.1 y la Tesis 12 en el Apéndice I).

237. Veremos desde el capítulo 4, además, la razón crítico-práctico material y ética pre-originaria (analéctica), que subsume por su parte a la razón práctico-material de la que estamos hablando.

238. Véase la distinción que hemos efectuado antes de esta Ética (en Dussel, 1973, § 24, II, 52 ss.; Dussel, 1973b, en muchos lugares; Dussel, 1977, 2.6.2; Dussel, 1993c, el que acoge la «interpelación», en 2.2.1) entre «conciencia moral» (intrasistémica) y «conciencia ética» (desde la alteridad), que ahora, en esta Ética, se transformarán en «conciencia ética» (antes «moral», ya que tiene un momento material, formal y de factibilidad, como estamos considerando), y «conciencia ético-crítica» (antes sólo «ética»), que comenzaremos a considerar desde el capítulo 4).

239. Sobre la *frónesis* en un nivel político véase Dussel, 1973, § 66, IV, 109 ss. De todas maneras, el ejercicio monológico de la *frónesis*, muy por el contrario de ser negado, es ahora mejor situado. Aunque haya acuerdo, obligación o mandato válido intersubjetivo, la «conciencia moral monológica», de la *frónesis* individual, deberá seguir siendo el último tribunal de la responsabilidad personal. Así como Wellmer indicaba que la validez no agrega nueva razón o premisa al argumento, de la misma manera el acuerdo intersubjetivo no declara nula la responsabilidad personal de la *frónesis* monológica (que nada tiene que ver con el neoaristotelismo). De lo contrario la «obediencia debida» (de los generales nazis con Hitler o de los militares argentinos bajo la dictadura auspiciada por el Pentágono en la década del 1976 en adelante) podría considerarse una causa de «inocencia». El nazismo tenía «validez» intersubjetiva (lo mismo la doctrina de la Seguridad Nacional en América Latina, ideología originada en la CIA y en las Escuelas militares norteamericanas), sin embargo se declaró con razón culpables a los «obedientes» generales. El juzgarlos culpables es un argumento fuerte en favor de la vigencia de la *frónesis* monológica, a la cual se «refiere» dicha culpabilidad: ¡Debieron *desobedecer* individualmente enfrentando con su razón práctica monológica (*frónesis* individual) la validez mayoritaria y masiva de la «razón» del nazismo o la dictadura auspiciada por la CIA!

240. Wellmer distingue válidamente entre las reglas lógicas que obligan a aceptar el mejor argumento (exigencia de verdad teórica) y la obligación moral de argumentar (exigencia de validez intersubjetiva). De todas maneras, habría todavía que distinguir un «deber argumentar en general» y el «deber argumentar *hic et nunc*». En efecto, Wellmer tiene razón en que el *hic et nunc* no puede deducirse formalmente. Es necesario considerar el nivel material y de factibilidad para llegar al «deber argumentar o no *hic et nunc*». Las posibilidades de cumplir las exigencias concretas de contexto del deber o no ejercer la obligación de argumentar en general deben seguir el cumplimiento del principio de factibilidad ética (y no pueden inmediatamente deducirse del principio formal): quizá, el deber argumentar en general, por las circunstancias concretas (medio-fin, cuya circunstancia debe evaluar la razón instrumental, y ser subsumidas aplicadamente por la compatibilización con el criterio vida-muerte), deba ser postergado *hic et nunc*, ya que *hic et nunc* sería no apropiado para la vida o la dignidad del argumentante. El que *hic et nunc* no sea apropiado argumentar, no niega para nada la obligación moral de «deber argumentar», ya que debe estar disponible para argumentar cuando se den las posibilidades o circunstancias favorables (la factibilidad efectiva ética del argumentar). Con un plexo más complejo de categorías (también materiales), la reflexión ética tiene mayores posibilidades de aclarar «hechos éticos» inexplicables (y aun invisibles) para el formalismo.

241. Véase el § 2.1 final.

242. KpV A 123; tr. cast., 189.

243. KpV A 100; tr. cast., 174.

244. «Lo moralmente bueno es algo suprasensible según el objeto, para lo cual, en consecuencia, no puede hallarse nada correspondiente en ninguna intuición sensible, y de ahí que la facultad de juzgar bajo leyes de la razón práctica pura parezca sometida a dificultades especiales fundadas en que una ley de la libertad se pretende aplicar (*angewandt*) a acaecimientos que suceden en el mundo sensible y por lo tanto pertenecen a la naturaleza» (*ibid.*, A 120-121; tr. cast., 187). Por nuestra parte, como hemos visto, el principio material se encuentra en el nivel empírico (de un juicio de hecho concreto: «El contenido semántico de este juicio de hecho es compatible [o incompatible] con la reproducción de la vida del sujeto ético»).

245. *KpV* A 119 ss.; tr. cast., 186 ss.
246. A excepción del «respeto» (véase *KpV* A 126 ss.; tr. cast., 191 ss.). La cuestión de las inclinaciones, afectos o pulsiones (*Triebe*) se tratará en el §§ 4.3-4.4).
247. Véase Weber, 1967 y 1982.
248. Weber, 1922, I, II, § 9; tr. cast., 64-65. «Llamamos *racionalmente material* al grado en que el abstecimiento de bienes dentro de un grupo de hombres [...] tenga por medio de una acción social de carácter económico orientada por determinados *postulados de valor*» (*ibid.*, 64).
249. *Ibid.* «Llamamos *racionalidad formal* de una gestión [...] al grado de *cálculo* que le es técnicamente posible y que aplica realmente» (*ibid.*).
250. Véanse los *esquemas* 1.3 (niveles 2 y 3), 2.2 (en niveles *a* o subsumidos en *c*) y 3.6 (niveles analítico o axiológico).
251. *Goodness*, *bonté*, y lo contrario a *Bosheit* (en alemán no hay propiamente abstracto de *das Gute*, y podría ser *die Güte*, o *Gutherzigkeit* entre otros posibles).
252. *Pol.*, I, 4, 1254 a 7.
253. § 142 (Hegel, 1971, VII, 292).
254. Todo esto lo hemos expuesto parcialmente en nuestra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, 1973, caps. 1-2).
255. Por ello no es absurdo que Hegel haya incluido al final del estudio sobre la «eticidad» la historia mundial. Ella es el cuasi-infinito resultado de *todos* los actos humanos, los intencionales y los no intencionales, pero también de sus *consecuencias* en sentido estricto.



E.D. con Jürgen Habermas, S. Louis University, 1995

Esta *Ética*, la tercera en vida del autor (después *Para una ética de la liberación latinoamericana*, de 1970-1975, volumen de estas *Obras selectas*, y de *Ética comunitaria* de 1985), supone una respuesta global a Karl-Otto Apel (fruto del debate entablado desde 1989 a 1996, en parte publicado en el tomo 21 de estas *Obras Selectas*) y otros filósofos contemporáneos en torno a dos temas centrales.

El primer tema consiste, habiendo incorporado la dimensión de la moral formal fundamentada por la *Ética del Discurso* (parcialmente) (objeto del capítulo 2 de la presente obra), de enorme importancia para todos los campos prácticos, en especial para la política y la economía, sin embargo se opone en esta *Ética* la tesis controversial contenida en el capítulo 1, en donde más allá de la posición de K.-O. Apel o J. Habermas, en que se justifica una *ética material de la vida*, una *ética de contenido*, siguiendo la hipótesis de K. Marx y F. Hinkelammert. Con esto se evita una ética de un solo principio, como es lo habitual, y se avanza en cambio la posibilidad de una pluralidad de principios normativos que mutuamente articulados configuran una *pretensión de bondad*.

El segundo tema se abre desde la exterioridad de la víctima, sugerido por E. Levinas, inevitable consecuencia de la imposibilidad de certeza en el cumplimiento de las condiciones de la indicada pretensión de bondad, que sufre los efectos negativos del acto o de las instituciones humanas que nunca pueden ser perfectas. Desde las víctimas la ética adquiere la posición crítica que deconstruyendo los sistemas vigentes origina una praxis de liberación que se construye un sistema futuro más justo.



Biblioteca Testimonial del Bicentenario