

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 *apátheia* como auto-domínio) 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 Diós 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 Baillie 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 bastión del nacionalismo escocés anti-inglés. 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 Confesión 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. Considerese más adelante los §§ 2.3 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 declaración no es 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. 1, 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 socrática o «lo Mismo») no es suficiente; es necesario un principio de «desarrollo», creativo (lo dionisíaco), 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. Indemodable no es lo mismo que infundable. 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 tratarémos ampliamente en un trabajo futuro.

121. Véase la aclaración de Rabossi (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 eudaimonia»). 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 sobre determinar 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 Hart (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 «de-*se*» 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 *desire* 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. Éste 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 «de-*se*», «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 «interpretación» del «pobre» (en este caso la experiencia de un sujeto «suficiente» 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 enuncia 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 arriegue 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 interesaría 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. incrementos» (*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 «felices» 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, comunitarianista, 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. Vease *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 democráticos, 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 ultramaria*) (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. Vease Rodríguez Braun, 1989.

151. Hay también un neoaristotelismo en Alemania, pero no nos referiremos a él (véase Schnädelbach, 1986).

152. Cabe destacarse que cada comunitarianistas considerará diferentes momentos «materiales». Por ejemplo, MacIntyre, las «virtudes»; Taylor, los «valores» y la «auténticidad» 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 «auténticidad» 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 eurocentrónico» (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, ahistorica: 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. «[...] 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 *dikaiosyne 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 ahistoricas. 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 ahistorica, ni en la incommensurabilidad postmoderna. Volveremos 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 destrucción 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 1 20 (1890 ss.) hasta el B 1 16 (de 1931-1934). Kant fue el ético más estudiado por Husserl, en particular la *Critica 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 axiológicos, pero igualmente a filósofos ontológicos como Aristóteles, Sartre o Heidegger, desde una filosofía anglosajona atenta al paradigma del lenguaje. Es algo así como una «axiología-existencialista-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 *eudaimonia* de Aristóteles, la *beatitud* 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 caerse 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 «auténticidad» 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 «auténticidad» 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, explícita, 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 [escribió 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 *Critica 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 práctica-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

ticamente legítimo 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. *Dé perfectione virtutis 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 communis*)». *Ibid.*, q. 92, a. 1, ad 3; 419.

232. Véase la exposición de este tema en Dussel, 1974b, 64 ss.

233. En *Friule 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: «Re-lektüre 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 *Critica 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, o 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, 1)? ¿Manifiesta esta posición la ética trágica de un Prometeo encadenado o de un Edipo enceguecido? ¿Aceptarian estos principios la ética de Tlacaélel, 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 si e inmediatamente ser fundamento de la determinación de la voluntad (lo cual es, sin embargo, lo esencial de toda moralidad) constituye un problema irresoluble (*unaufloslich*) 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. Considerese este tema hegeliano, al comentar y criticar a Fichte en *Diferencia del sistema filosófico de Fichte y Schelling* (1801): «Razón y libertad como ser-razonable (*Vernunftwesen*) no es más razón y libertad sino un ser único (*Einzelnes*) [...] Si la comunidad de seres-razonables fuera esencialmente limitación de la verdadera libertad, ella sería en ella misma y por ella misma tiranía [...] En la relación viviente, no hay libertad sino en la medida que ella implica la posibilidad de subsumirse y entrar en relación con otros [...]» (*Friße 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 vivo 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 Schnadelbach, 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), Göttinga (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 y 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.b, 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 límbico 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 *determin* 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. Esta es universal, no aquéllas.

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 existencialista de Heidegger. Opiné, además, que se trataba en el Heidegger de *Sein und Zeit* nada menos que de una relectura de la *Ética*

■ *Nicomaco* de Aristóteles. Años después se ha sugerido esta misma interpretación de la obra heideggeriana (Vopl, 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 diferenciárselos, 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 *Apéndice I*). Por ejemplo, en el *Manuscrito del 44* escribe: «[...] de su riqueza y su miseria espiritual y *material* (*materiell*), todo el *material* (*Materiel*) para esta formación [...]» (Marx, 1956, t. I, 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 a 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 Si-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 contemporáneo. 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 hambre 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 acto (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 dudo 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 substitutiva (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 articulársele 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 abstraer 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 autorresponables mediamente 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 (*Phantasie*)» (*El capital*, I, cap. 1, inicio; Marx, 1975, en *MEGA II*, t. VI, 69/1-1, 43).

314. Hemos visto que para Marx la primera «necesidad material» (de contenido) es la necesidad del oro 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 *omniudo 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 *omniudo 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 el 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 «ética co-originaria» (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, consciente, 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 sistemático (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 procedural 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 1.3*], 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 tratarémos 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 éticidad 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*<sup>1</sup>. En primer lugar, para el Estagirita no son idénticas la razón teórica y la práctica:

Sócrates pensaba que los hábitos eran sólo razón (*lógois*), teniéndolos todos como conocimiento científico (*epistémas*), mientras que nosotros pensamos que todos ellos son según la razón (*metá lógoi*)<sup>2</sup>.

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*<sup>3</sup>. A esta norma se llega como «conclusión» de un «silogismo práctico»<sup>4</sup> 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 bueno<sup>5</sup>.

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*) moralmente<sup>6</sup> y tiene al mismo tiempo un contenido éticamente fundamentado<sup>7</sup>.

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 (*proairesis*)»<sup>8</sup>, que es definido así: «La elección es un acto de la razón apetitiva (*orektikòs noûs*) o del apetito racional (*órexis dianoetiké*)»<sup>9</sup>.

Se trata del orden de la «verdad (*alétheia*) acordada con la recta afectividad (*oréxei tê orthê*)»<sup>10</sup>, de la «verdad práctica según la razón (*alethê metà lógou praktikén*)»<sup>11</sup>, que constituye «la praxis buena como plenamente realizada (*hé eupraxía télos*)»<sup>12</sup>. 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»<sup>13</sup>, que fija lo que es imposible y posible, ya que «lo que obramos es sólo lo posible (*possibilium*) para nosotros»<sup>14</sup>, que se sitúa entre «lo imposible (*impossibile*)» y lo «ilusorio (*velleitas*)»<sup>15</sup> (que es pretender obrar lo imposible<sup>16</sup>). Lo posible se elige proceduralmente 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»<sup>17</sup>. 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 principio—) se subsume dialécticamente la máxima particular en el horizonte de la eticidad con pretensión de universalidad<sup>18</sup>. 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*)»<sup>19</sup>, las «posibilidades» en cambio deben ser argumentativamente compulsadas racionalmente<sup>20</sup>. Lo elegido (la máxima) es materialmente (en referencia a la felicidad, afectividad o «buena vida») un «juicio querido (*intellectus appetitus*)», formalmente (en referencia a una validez prudente solipsista) es un «querer juzgado (*appetitus intellectivus*)»<sup>21</sup>.

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)<sup>22</sup>. 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 moral<sup>23</sup>, 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 vertebral<sup>24</sup>. 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»<sup>25</sup> 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»<sup>26</sup>. Por su parte Leibniz, dentro de su racionalismo metafísico, no abandonó todavía la felicidad como referencia ética<sup>27</sup>, pero, sobre todo, propuso una sociedad de los espíritus con Dios<sup>28</sup>, 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 terreste 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 Kant<sup>29</sup>.

El joven Kant racionalista (1746-1759) wolffiano y leibniziano<sup>30</sup> no indica originalidad relevante (si no en vista del Kant posterior). Cuando en 1759 nombra en carta a Hamann a Hume (a quien quizás 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*)»<sup>31</sup>. 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 humanos<sup>32</sup>, con el nivel ontológico e histórico-cultural, y con la vida de cada sujeto humano en general. Presuponía 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»<sup>33</sup>. 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*)»<sup>35</sup>:

La regla: *Obra lo más perfectamente (Vollkommenste)*<sup>36</sup> que puedas, es el fundamento formal (*formale Grund*) primario de toda obligación de acción<sup>37</sup>.

Lo «formal» en moral es la obligación<sup>38</sup> 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 categórico<sup>39</sup>. 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 práctico<sup>40</sup>.

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)*<sup>41</sup>.

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 ética<sup>42</sup>.

[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 irrationales. Es justamente aquí donde la Ética de la Liberación se separa de Kant y reconstruye universal y razonablemente 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 criticados<sup>41</sup>.

Kant define claramente que la «materia [*materia, Stoff*] [(en sentido trascendental)], es decir, las partes, es lo que aquí hemos considerado como substancia»<sup>42</sup>. Mientras que «la forma consiste en la coordinación de las substancias»<sup>43</sup>.

Lo empírico, lo corporal, los sentimientos morales son lo material. Lo puro, lo metódico, el procedimiento creador es lo formal *a priori*<sup>44</sup>. Así, poco a poco, llegamos a la *Fundamentación* de 1785:

Todo conocimiento racional (*Vernunfterkennnis*) o es material (*material*)<sup>45</sup> y considera algún objeto, o es formal (*formal*) y se ocupa tan sólo de la forma del entendimiento y de la razón misma<sup>46</sup>.

Por último, leemos en la *Critica 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*)<sup>47</sup>.

[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 principio<sup>48</sup>. 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 invertida<sup>49</sup>:

Por el contrario, como la razón práctica no tiene que ver con objetos para conocerlos sino con la posibilidad de hacerlos reales<sup>50</sup> [...] 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 moral<sup>51</sup>.

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 naturales<sup>52</sup>.

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 universal<sup>53</sup>.

[121] A los fines de nuestra relectura deseamos resaltar algunos aspectos. En cuanto se «impone como un juicio sintético *a priori*»<sup>54</sup>, 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 [*verknüpfe*]»<sup>55</sup>) y refiere lo sintetizado a la percepción trascendental solipsista (conciencia potencialmente autoconsciente). 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)<sup>56</sup>. e) La *synthesis*. 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 contenido<sup>57</sup>. 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 solipsista<sup>58</sup>.

De hecho tiene que presuponer la ética material como un *escenario hipotético*<sup>59</sup> (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*)<sup>60</sup> [...] Si la máxima de la acción no es tal que resista la prueba (*die Probe*) de la forma de una ley natural, es moralmente imposible<sup>61</sup>.

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*<sup>62</sup>.

## § 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 programáticos<sup>63</sup>, 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 envidiosos<sup>64</sup>) y se comprometen a hacer propuestas hasta llegar a un acuerdo unánime acerca de los principios fundamentales sustantivos (o materiales)<sup>65</sup> 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 seria 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 propuesta<sup>66</sup>. 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 especificación meramente hipotética, y además tautológica<sup>67</sup>.

[124] En su tercera etapa, Rawls publica *Teoría de la Justicia*<sup>68</sup>, donde organiza toda su argumentación sobre la «posición originaria (original position)»<sup>69</sup>:

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 teoría<sup>70</sup>.

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 capitalista<sup>71</sup>. 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 pue 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 todo<sup>72</sup>.

El «principio de imparcialidad»<sup>73</sup>, 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 instituciones<sup>74</sup>. 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 conformadas 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 todos<sup>75</sup>.

[125] El tema ha sido muy estudiado<sup>76</sup>. 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 principio<sup>77</sup>; es el horizonte de la «igualdad democrática (*Democratic equality*)»<sup>78</sup>. 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»<sup>79</sup>. ¿Por qué «no necesita ser igual»? Nunca responde la pregunta frontalmente, aunque sí lo hace oblicuamente<sup>80</sup>. 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 [...]<sup>81</sup>.

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*<sup>82</sup>:

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 modo<sup>83</sup>.

[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 «enviada» contra los liberales. Opino, por mi parte, que si son desigualdades inmerecidas (tener una desventaja inmerecida es ser *victima*), 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 natural<sup>84</sup> ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad<sup>85</sup>. Sin embargo, de esto no se sigue<sup>86</sup> 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*<sup>87</sup>.

Esta falacia pareciera asemejarse a la pretensión de Aristóteles de demostrar que los esclavos «son esclavos por naturaleza (*physisi doúlos*)»<sup>88</sup>, 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 cuenta<sup>89</sup>.

[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 articularán 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 impotencia<sup>90</sup>.

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*<sup>91</sup>, 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*<sup>92</sup>. 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 mercado<sup>93</sup> como presupuesto continuamente inconfesado, pero expresado como si fuera la «naturaleza 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»<sup>94</sup> («[...] 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 formal<sup>95</sup>—. 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 Frankfurt<sup>96</sup> —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 decidido<sup>97</sup> 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»<sup>98</sup>. Ya en la década de los cincuenta comienza sus lecturas de la corriente analítica anglosajona (en primer lugar Charles Morris<sup>99</sup>); era una novedad en Alemania. Inmediatamente lo expresa en su tesis de habilitación en 1963<sup>100</sup>. 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 Heidegger<sup>101</sup>. 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 política<sup>102</sup>. El descubrimiento de Charles Peirce tendrá importancia decisiva<sup>103</sup> en su obra; le permitirá la crítica del solipsismo de Kant<sup>104</sup>. 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 reune trabajos en los que puede observarse su nuevo itinerario: «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética»<sup>105</sup>. Es la postulación de la «comunidad de comunicación» como presupuesto trascendental y ético<sup>106</sup> 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»<sup>107</sup> —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*<sup>108</sup> —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 Searle<sup>109</sup>, que en definitiva es la cuestión de la verdad<sup>110</sup>.

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 formal<sup>111</sup>, 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 presupuesta<sup>112</sup>, 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 Austin<sup>113</sup> o Searle<sup>114</sup>, 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 verdad<sup>115</sup>. La quinta sitúa la moral (la Ética del Discurso) como el presupuesto (el «socialismo lógico» de Peñce, transformado en parte) de toda comunidad de comunicación (aun científica), y por ello la moral es la filosofía primera<sup>116</sup>.

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 nutritivo 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 comunitarianistas). 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 discreción<sup>117</sup>.

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 constituirla 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 deontica, 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»?<sup>118</sup>. 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, *vía negationis et eminentia*, se ha mostrado que la *autorreflexión* realizada de una manera lingüísticamente responsable —es decir, en enunciados performativos y proposiciones implicitamente autorreferenciales— del pensamiento y de su pretensión de verdad, presenta el *paradigma* genuino de la *racionalidad filosófica*<sup>119</sup>.

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 escéptico<sup>120</sup>. 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 pretensi-

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 consenso<sup>121</sup>.

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 normativa<sup>122</sup>.

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»<sup>123</sup>, para lo que echará mano de una *Ética de la responsabilidad*<sup>124</sup>, a fin de poder ser responsables *a posteriori* de las consecuencias en los «afectados» de los «acuerdos» a los que discursivamente se llega<sup>125</sup>.

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»<sup>126</sup>. 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<sup>127</sup>.

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 práctico<sup>128</sup>.

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 poderse aceptados libremente por todos<sup>129</sup>.

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.<sup>130</sup>). 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 momento<sup>131</sup>.

[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»<sup>132</sup>), 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 reales<sup>133</sup>.

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»<sup>134</sup>; 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»<sup>135</sup>. Y, como no se dan las condiciones situacionales y contingentes<sup>136</sup> (la simetría y la participación real de todos los posibles afectados en sus intereses<sup>137</sup>), es necesario echar mano, como hemos ya repetido antes, de una «Ética de la Responsabilidad» —de tipo weberiano—, para crear dichas condiciones<sup>138</sup> 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 cínica<sup>139</sup>. 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 estratégica<sup>140</sup>:

Esto se infiere del hecho mismo de que la racionalidad estratégica (medios-fines) jamás puede mostrar como normativamente válido el *fin último* de la acción<sup>141</sup>.

[134] Para Apel, entonces, como la ética material es sólo lo afectivo egoista, 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 rigorísticamente, 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 Kant<sup>142</sup>. 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»<sup>143</sup>, 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»<sup>144</sup>:

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*<sup>145</sup> de la realización propuesta de la comunidad ideal de comunicación [...] Este fin último confiere su sentido al principio de conservación<sup>146</sup>.

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 irrebasable, 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 irrebasable? ¿O es que cumplimos ambos jerarquizables, como dimensiones simultáneas y mutuamente determinantes<sup>147</sup>?

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»<sup>148</sup>, 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-rationalmiente la historia (como desarrollo que tiende a eliminar las asimetrías para que la norma básica argumentativa pueda aplicarse), antes de toda reconstrucción<sup>149</sup>. 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* (*außerlich*) 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 arbitrio<sup>150</sup>.

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 sistemática<sup>151</sup> 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 frankfurtaña, y podría culminar con la aparición de *Hacia la reconstrucción del materialismo histórico*<sup>152</sup> (cuando nuestro filósofo ya se encuentra de lleno en su segunda época)<sup>153</sup>. 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 particular<sup>154</sup>. 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 1963<sup>155</sup>. 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 política<sup>156</sup>:

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 económica evidentemente<sup>157</sup>.

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 legitimidad<sup>158</sup>.

[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*<sup>159</sup>, 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 tecnología<sup>160</sup>.

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»<sup>161</sup>. No se trata de ningún texto «revisionista», sino del uso de una categoría que en 1858 Marx no había terminado de construir<sup>162</sup>. 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»<sup>163</sup>, en la producción del mismo valor de uso<sup>164</sup>. La máquina, la ciencia o la tecnología no crean valor de cambio; sólo transfieren o ahoran 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 Habermas<sup>165</sup>, 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 humana<sup>166</sup>.

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 Feuerbach<sup>167</sup>.

[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-metáfisicos y los positivistas marxistas *standard* posteriores) es la naturaleza como «materia (*material*, con «a»: contenido)<sup>168</sup> 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 naturaleza<sup>169</sup> 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 vida<sup>170</sup>.

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 supervivencia físico-animal (*materiell*, 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-ontológica<sup>171</sup> 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)*<sup>172</sup>.

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 ontológicos<sup>173</sup>, 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 condición<sup>174</sup> 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»<sup>175</sup>, 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 saber<sup>176</sup>. 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 subjetivamente<sup>177</sup>.

[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)<sup>178</sup>. 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?»<sup>179</sup> 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*<sup>180</sup>, y muy especialmente sobre la Ética del Discurso<sup>181</sup>. 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 Heinrich<sup>182</sup> y el irracionalismo postmoderno<sup>183</sup>. En el frente político, es toda la fundamentación de la social-democracia, del Estado de derecho<sup>184</sup> 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 Rawls<sup>185</sup>), 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-

cho<sup>186</sup>, que es escrito bajo la presión de la crítica de MacIntyre<sup>187</sup>, 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 Apel<sup>188</sup>—. 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»<sup>189</sup>; 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»<sup>190</sup>. A partir de Toulmin<sup>191</sup>, 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*»<sup>192</sup>, 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 Weber<sup>193</sup>). Los primeros tienen pretensiones de verdad, los segundos, pretensiones de rectitud<sup>194</sup> (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»<sup>195</sup>.

Moore tomó la falsa pista, como hemos visto, de identificar los predicados descriptivos (amarillo) con los normativos (bueno)<sup>196</sup>. 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»<sup>197</sup>.

[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)<sup>198</sup>. Ayer<sup>199</sup> los identificó confusamente. De la misma manera Hare<sup>200</sup>, con actitud prescriptivista, opina que «los enunciados vivenciales, los imperativos y los enunciados intencionales serían las formas lingüísticas más adecuadas»<sup>201</sup> 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 científico u

objetivista<sup>202</sup>. 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»<sup>203</sup>. 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. Baier<sup>204</sup> y B. Gert<sup>205</sup>, los enunciados normativos deben ser argumentables universal<sup>206</sup> 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*)<sup>207</sup>.

Este principio «D» necesita, para poder aplicarse<sup>208</sup>, de un «principio puente (*Brückeprinzip*)», que no sea monológico<sup>209</sup> 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)<sup>210</sup>.

Aquí es donde lo formal toca lo material:

Las necesidades (*Bediürfnisse*) se interpretan a la luz de los valores culturales (*kulturelle Werte*)<sup>211</sup>; 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 aislados<sup>212</sup>.

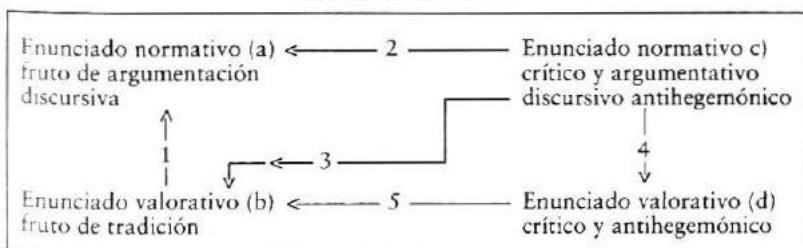
¿Cómo se sabe que X necesidad determina la exigencia ética de convocar al afectado para la discusión? ¿Están los afectados convocados en situación de simetría? ¿Quién o con qué criterio ético descubre dichas necesidades y con cuál principio se «produce» el proceso que culmina en la simetría? Estos y 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*)<sup>213</sup>, entre los enunciados evaluativos (*evalutive Aussagen*) y los normativos *estrictos*<sup>214</sup>. Los valores culturales llevan consigo, desde luego, una pretensión de validez intersubjetiva<sup>215</sup>, 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*<sup>216, 217</sup>.

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 intersujetiva, 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*)<sup>218</sup> poner en cuestión acuerdos discursivos morales válidos (*a*)<sup>219</sup>. 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, dominadores<sup>220</sup>. 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 rationalidad práctica en ejercicio<sup>221</sup>. 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 rationalidad, y aun rationalidad 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».<sup>222</sup>

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)<sup>223</sup>, 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 orientaciones<sup>224</sup> de *contenido* alguno, sino un procedimiento (*Verfahren*): el del discurso práctico<sup>225</sup>.

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*)<sup>226</sup>.

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 pueden descubrirse las exigencias ético-materiales, el «deber-ser» que la «vida-humana» involucra en su propio contenido<sup>227</sup> (que no se encuentra en el ámbito formal-lógico de la llamada falacia naturalista).

Habermas, en un largo texto polémico contra D. Henrich<sup>228</sup>, 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] enceguecida<sup>229</sup>.

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»<sup>230</sup> 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 reductivista 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*)»<sup>231</sup>:

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 aislar de los contextos particulares en que en cada caso viene definida la idea de vida buena<sup>232</sup>.

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 posible<sup>233</sup> desarrollar discursos prácticos?<sup>234</sup>

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 obsceno que nosotros, los nacidos después, que somos beneficiarios de sus normas [...], nos atrevamos a suponer, por lo menos contrariafíctamente, el asentimiento de los humillados y ofendidos del pasado? <sup>235</sup>

Para Habermas la ética debe «renunciar a hacer por su propia cuenta aportaciones sustanciales»<sup>236</sup>, por cuanto:

El filósofo moral no dispone de ningún acceso privilegiado<sup>237</sup> 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 auto-destrucción que el armamento atómico representa<sup>238</sup>.

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 procedural 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 entrelazamiento (*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 vida<sup>239</sup>.

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 buena<sup>240</sup>.

Esta sospecha habermasiana podremos analizarla en detalle cuando expongamos 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)<sup>241</sup>. 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 vigentes<sup>242</sup>.

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»<sup>243</sup>, aunque tampoco aceptará de Taylor lo contrario<sup>244</sup>. Es necesario articular ambos aspectos, asumiéndolos positivamente<sup>245</sup>, 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 Kohlberg<sup>246</sup>, 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»<sup>247</sup> 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* cognitivista) 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*<sup>248</sup> 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»<sup>249</sup>. 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*<sup>250</sup>.

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 concebible<sup>251</sup>.

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»<sup>252</sup>, y esto porque «las exigencias de racionalidad se refieren al reconocimiento de argumentos, las morales atañen al reconocimiento de personas»<sup>253</sup>. 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 material<sup>254</sup>. 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»<sup>255</sup>:

*La verdad moral (moralische Wahrheit)<sup>256</sup> 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 assertórica 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<sup>257</sup>.*

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 convencimiento haya sido alcanzado realmente de manera comunitaria. De ahí que pueda parecer que todo consenso *racional* tiene que ser también *veradero*. 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 consenso<sup>258</sup>.

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 adicional*<sup>259</sup> [...] 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 verdadero<sup>260</sup>.

Con esto se está frontalmente criticando la posición de la verdad como consensualidad extrema en Habermas<sup>261</sup>. 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<sup>262</sup>.

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 una tesis en este sentido, cuando, siguiendo a Husserl, escribe:

Un ejemplo que clarifica lo fundamental de esta posición podría ser el siguiente: primero formuló 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<sup>263</sup>.

Pero, en definitiva, Apel niega rotundamente que «el consenso deba depender de la verdad objetiva<sup>264</sup> de los juicios» o que «el concepto de verdad no dependa del consenso»<sup>265</sup>; 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»<sup>266</sup>, por lo que hay que saber integrarlos. Es decir, verdad y validez se identifican.

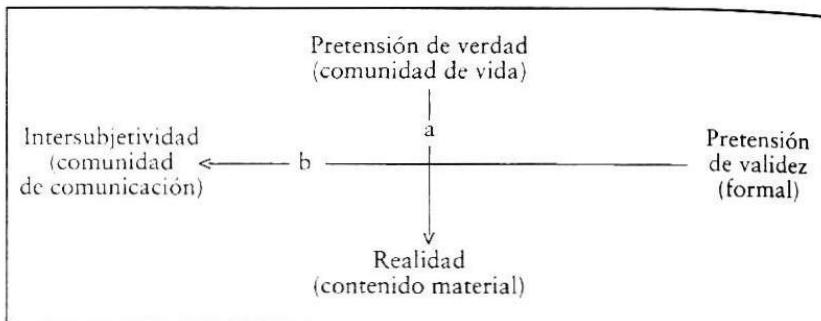
Mientras que con Wellmer podríamos afirmar:

La pretensión de verdad de los enunciados empíricos implica la referencia (*den Bezug*)<sup>267</sup> de estos enunciados a una realidad (*sprachunabhängige Realität*) que, hasta cierto punto, es independiente del lenguaje<sup>268</sup>.

[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 realidad<sup>269</sup> (desde una posición subjetiva monológico, 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 vida<sup>270</sup>), 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 material<sup>271</sup>. 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 comunitario<sup>272</sup>) 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 consensualidad<sup>273</sup>; además la verdad, aunque tuviera en algunos casos empíricos un origen monológico<sup>274</sup>, tiene siempre una pretensión o una búsqueda del consenso para dársele 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 dialógicidad 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 vayan a seguir mostrándose así; entonces el pesado lastre de una teoría consensual de la verdad no puede recaer sobre la función cercioratoria de los consensos<sup>275</sup>.

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 disenso<sup>276</sup>, 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<sup>277</sup> 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 eticidad<sup>278</sup> 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\* (*praktikē*), porque así como en la razón teórica (*theoretikēs*), que no es práctica o productiva (*praktikēs medē poietikēs*), 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 tē oréxei tē orthē)*<sup>279</sup>.

*Esquema 2.3: TIPOS DE ENUNCIADOS*

- |   |  |
|---|--|
| <p>a) Enunciados descriptivos (razón teórica analítico-formal o considerando sus contenidos materiales).</p> <p>b.1) Enunciados normativos (razón práctica):</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>b.1.1) ético-materiales (con pretensión de verdad práctica; razón práctico material).</li> <li>b.1.2.) morales-formales (con pretensión de validez intersubjetiva moral; razón discursiva moral-formal).</li> </ul> | <p>b.2) de factibilidad ética (se intenta la <i>acción buena, das Gute</i>) o eticidad real; la razón práctico-ética y moral subsumen a la razón estratégica e instrumental.</p> |
|---|--|

*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 normativos<sup>280</sup>. 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*»<sup>281</sup>. 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 estricto<sup>282</sup>, esto es, no son verdaderos o falsos en el mismo sentido<sup>283</sup> en que lo son los enunciados descriptivos, tenemos que plantearnos la tarea de explicar el sentido de la *verdad moral*<sup>284</sup> o —si esta expresión se entiende en una dirección falsa<sup>285</sup>— 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 *analogía a la verdad*<sup>286</sup>.

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 poseer, desde dentro de ambos y como principio crítico interno, *pretensión de verdad práctica*<sup>287</sup>, no sólo con respecto al mundo objetivo físico, meramente natural o viviente (vegetal o animal)<sup>288</sup>, sino propiamente humano en cuanto humano: en cuanto sujeto humano vivo. 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 autoconscientes 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 impone<sup>289</sup> 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, sobre-pasando 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)<sup>290</sup>. 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 recíproco 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<sup>291</sup>; 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 adelante<sup>292</sup>).

[157] Por su parte, Wellmer ve todavía una distinción sutil que termina por darnos la ocasión de llegar al tema de fondo de este párrafo. En efecto, y como ya lo sugerimos en el párrafo anterior, escribe:

Las exigencias de racionalidad (*Rationalitätforderungen*) 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 argumentos<sup>293</sup>.

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*<sup>294</sup> 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)<sup>295</sup>. 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 *mora*les (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 prerrequisito 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-intersubjetivas de la validez de los enunciados normativos (nivel 4). Pero, ahora contra Wellmer, distinguiremos el ejercicio de la razón práctica-material<sup>296</sup> de la razón puramente teórica<sup>297</sup>, 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».<sup>298</sup> Esto determina: *a)* La razón teórica, en su aspecto veritativo (nivel 2), debe<sup>299</sup> aceptar el mejor argumento y cumplir las exigencias materiales<sup>300</sup> y lógicas de la argumentación. *b)* La razón ético-originaria

(en el sentido que nosotros la hemos definido más arriba) debe<sup>301</sup> alcanzar el «reconocimiento» del Otro sujeto como sujeto ético igual en la co-munidad de vida<sup>302</sup>, 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 ac! «*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-original; 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» deontico, porque estaríamos situados exclusivamente en el nivel formal-abs-tracto de la lógica fregeana-russelliana de inteligibilidad-sentido<sup>303</sup>. 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 reprobable (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 argumentos<sup>104</sup>, las exigencias morales atañen al reconocimiento de personas<sup>105</sup> [...] 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]<sup>106</sup>.

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 racional<sup>107</sup>.

Distinguiendo como Wellmer lo hace entre diferentes exigencias argumentativas (de verdad por su contenido, y de validez por su pretensión procedural 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 procedural 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-originaría 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 moral<sup>308</sup>.

[158] De esta manera los enunciados descriptivos acerca de la vida humana de los sujetos éticos pueden «explicitarse» como enunciados normativos, contenido 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 escépticos<sup>309</sup>.

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 relevantes<sup>310</sup> 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 definido<sup>311</sup>.

[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 intersubjetivo 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, amplia 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 cínica), 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, real<sup>312</sup>. 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*)»<sup>313</sup>. 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 complejidad<sup>314</sup>.

El principio moral de validez consiste entonces en exigencias deónicas de un procedimiento de aplicación de los contenidos materiales éticos, que debe distinguirse claramente de la fundamentación teórica<sup>315</sup>. 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 precritica (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. Vease Dussel, 1973b.
2. *Ética a Nicómaco* VI, 13 (Aristóteles, 1960, 1144 b 28-30).
3. «Por esto es que llamamos a la temperancia *sofrosynēn*, porque significa salvadora (*sôzon-*  
*san*) de la elección concreta (*frônesin*). Lo que ella protege es la *hypôlepsin* [...]» (*ibid.*, VI, 5; 1140 b  
11-12).
4. «Los silogismos prácticos (*syllogismoi tôn praktón*) tienen su principio primero de esta maner-  
ra: *Puesto que tal es el telos y el mejor bien (tô arîstón)*, 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 (pru-  
dente) debe unirse a la bondad material (bueno). El «malo» no puede argumentar («trastorna el ju-  
icio...») tampoco «rectamente», y por ello «invierte en error» práctico.

6. La «deliberación (*bouleitikós*)» (*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 sujeto 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 particulararem 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*)» (*bouleisis* 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 quadam 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; Couhier, 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 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 raciales 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 (plusvida 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 *Critica 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 sensibili atque intelligibili forma et principiis* (*Von der Form der Sinnen- und Verstandesweisheit 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 remitía, 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 (*materieller 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 sensibili...*, § 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»; *contendo* último).

43. *Ibid.*, 20-21. Baumgarten en su *Metaphysica*, § 640, escribe: «ratio [...] est nexus rerum perspicientium» (*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 arquitectónicamente 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 invertido 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 cotidiano 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; 51.

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» (referenciableidad compleja, histórico-ontológica, a la realidad de la posibilidad de desarrollar ahora y aquí inmediato o mediataria 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 heróico 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 inmateriales (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 ¡mucho 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. Ha 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 enviarlos» a los que se benefician mucho más, ya que éstos permiten a todos tener mayores beneficios que antes. El envidioso en este caso impedirá 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 compite (*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, §11/105).

72. *Ibid.*, c. II, § 10/57, 78.

73. «El principio de imparcialidad [...] el principio mantiene que a una persona debe exigirse 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 supraestructura 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 él 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 Rockfeller]», escribió en Dussel, 1977, 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* 1, 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, difícilmente 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 Hinkelmann, 1984, c. 2, 53 ss., 62 ss.: «El marco categorial del pensamiento neoliberal actual»). Hayek introduce 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. Ésa 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. Considerérese 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 Corrina, 1985; Hosle, 1990; Schelkhorn, 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 planta 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 retomarse 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 Hosle, 1990, 123 ss.; Schelkhorn, 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 II 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 «Intentionalistic Semantics» (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 reductivismo extremo (la «falacia del reductivismo formal»). La liberación de la mujer, por ejemplo, dominada por el machismo, se «deduci-

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 pragmáticamente trascendentalmente; también se refiere a la posición monológica internalizada de Agustín en el *Etsi falso, 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 Hawái 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 estrechamente 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 Prinzip der Diskursethik —z.B. die Praktizierung einer diskursiv-konsensualen Konfliktregelung, die von der Anwendung strategischer Verhandlungsrationale strikt getrennt wäre — lässt sich nur da —approximativ— verwirklichen, wo die lokalen Verhältnisse der Sittlichkeit und des Rechts dies von sich aus mitemöglichen»] (*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 ético 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 y *post festum*, es *internus* 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 *Liber de los muertos* del Egipto antiguo, por ejemplo), o desde otras culturas (por confrontación), para recordarles su función mediadora y *no ultima*.

141. Apel, 1985, 261. Además, mostrar la *verdad normativa* del «fin último» de la acción se sitúa alrededor toda razón estratégica o instrumental, y aun discursiva, porque es *contenido* de una «razón práctico-material» o «ética-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, 635-643.

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?, preguntaríamos 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 sobrevivencia) 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 funcionales 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.7).

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 *Márcritos del 61-63*. Véanse 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 «arqueología 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 concientialista de Marx (Habermas, 1985, 95 ss.; trad. cast., 99 ss.).

179. Habermas, 1984, 333-439; trad. cast., 299-368.

180. Véase Habermas, 1981.

181. Véanse 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 comunitarianista, 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 refinando, 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), asérvatorio, 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-

lítica (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 reducciones, como por ejemplo cuando escribe: si «digo Robar dinero es malo», formulo una sentencia que no tiene sentido *fáctico* [...] 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 «fáctico». Pero pragmática, *fáctica* 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: enunciado explicitamente, 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. Considerese 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 *interpretación* 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 equívoco. La moral formal no trata de «lo justo» —ambigüedad iniciada entre otros por Rawls— sino de «lo válido». «Lo justo» o «lo correcto (*nichtig*)» 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 (*strengh*)»; 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 antihegemonicamente. 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 *move* 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 «estericismo» 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 metaética 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. Adviértase desde ya que una «verdad» moral sería formal. Por ello, en sentido estricto, nunca podremos hablar de verdad «moral» (sino más 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 criteriológicamente 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 deseamos 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 Tugendhat, 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 abrítse 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 dissentir 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 fustum* 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, fisicalistas, 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 autorresponsable efectivizada), y esto puede argumentarse razonadamente 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 práctica-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 presupuestado como sujeto moral responsable de los otros miembros de la comunidad. Sería una «obligación a priori».
290. «Recuédate 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 primamente 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 re-conoce 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 *noum*.
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 presupuestado en el 4, desde donde se subsume el 2), desde una consideración pragmática, o habrámos caído nuevamente en una visión objetivista abstracta racionalista pre-pragmática. A Wellmer la 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 *abierta* por la razón práctica-material, los «objetos» de la naturaleza o del mundo cotidiano del sentido común (razón teórica, analítica, científica, etc.).

298. Esta «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 respeto 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 altitud.

302. Esta solidaridad material ha sido indicada en el nivel 1.3 del *esquema 4.5*: es la «solidadura» 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 escépticismo radical no sólo es irracionalismo contradictorio performativamente, sino solipsismo antimoral (y antiético). 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 neooristotélicos, ya que subsume y supera la mera *frónesis* monológico, 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-

cuadas» inclinaciones o pulsiones (*Trieb*, de las cuales Freud tiene mucho que enseñarnos, en especial la relación entre el inconsciente pulsional y el *Über-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 (*tē oréxei tē orthē*)». 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 ficticia 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 comunitarianistas (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 él<sup>1</sup>. 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 priori* 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»<sup>2</sup> (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*

<p>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></p>	<p>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></p>
<p>b) <i>Lo formal:</i> la validez intersubjetiva de la razón discursiva, de enunciados normativos con pretensión de validez: <i>lo «válido».</i></p>	

[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, procedural, 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, procedural, 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 releemos 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 PEIRCE<sup>3</sup>

[163] En 1901 y 1902, un filósofo norteamericano<sup>4</sup> pretendió probar la existencia de una filosofía original de su país, el pragmatismo, ante los colegas de Edimburgo, en las conferencias Gifford<sup>5</sup>. Se llamaba William James, y se encontraba en la misma embarazosa situación en la que hoy nos encontramos nosotros, los filósofos latinoamericanos, noventa años después<sup>6</sup>.

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 postmoderna<sup>7</sup>. 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 opone 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)<sup>8</sup>, William James<sup>9</sup>, George H. Mead<sup>10</sup> y John Dewey (muere en 1952)<sup>11</sup>. 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 comunicaciones 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 pragmatismo<sup>12</sup>. Con Quine —que estudia con Carnap en Praga— comienza la reacción<sup>13</sup>, y hoy observamos que muchos vuelven a descubrir el sentido de esta filosofía (entre ellos R. Bernstein, H. Putnam y R. Rorty)<sup>14</sup>. 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 quiso expresar la intuición generante de su filosofía con aquella hermética y plurivaliente 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 Tercero<sup>15</sup>, o Mediación, entre un Segundo y un Primero<sup>16</sup>.

Se trata de una filosofía de la Mediación —de la *Betweenness*<sup>17</sup>—, 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 incognoscible<sup>18</sup>.

Esta declaración de guerra contra Descartes es una recuperación de muchos momentos dejados de lado por la filosofía moderna europea. El pensamiento «americano»<sup>19</sup> irrumpió creadoramente. No pudiendo operar desde lo Inmediato, todo conocimiento y acción se encuentra ya determinado por la Mediación (la Terceridad, *Thirdness*<sup>20</sup>): mediación del conocer el objeto desde la intersubjetividad de interpretantes como acuerdo (desde el signo como *representamen*); mediación del conocer desde la comunidad de científicos<sup>21</sup>; mediación del conocer *desde* (y no sólo «a través») el horizonte lingüístico (desde los iconos, indicadores, símbolos)<sup>22</sup>; mediación del conocer como proceso (como la verificación de laboratorio)<sup>23</sup>, 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*)<sup>24</sup>; mediación de lo teórico desde lo práctico, desde lo ético, como «lógica socialista»<sup>25</sup>, desde la historia, el «sentido común».

[166] Deseamos resaltar este último aspecto, fundamental en nuestra relectura 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 lógica<sup>26</sup>.

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 sostenible<sup>27</sup>.

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»<sup>28</sup>. Es toda la problemática de la coimplicancia 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 ética<sup>29</sup>. 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 (*nichthintergehbar*)» o «donde mi pala se dobla»<sup>30</sup>, según la metáfora de Wittgenstein.

El tema es por demás conocido. Kant propone una «cosa en sí» o el *noumenon*<sup>31</sup> 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 sí<sup>32</sup>.

[167] El joven Peirce, desde su primera época<sup>33</sup>, 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»<sup>34</sup>. 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 autocontradicitorio. En pocas palabras, metafísicamente la *cognoscibilidad* (en su sentido más amplio) y el ser son difficilmente lo mismo, pero son términos sinónimos<sup>35</sup>.

Tenemos entonces cuatro momentos que *in the long run* deben identificarse: realidad = ser = verdad = validez intersubjetiva. La realidad<sup>36</sup> es parcial y válidamente conocida inicialmente por una comunidad; lo que aumenta indefinidamente por la investigación<sup>37</sup>, 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*<sup>38</sup> de todos los investigadores, es lo que entendemos por *verdad*, y el objeto representado por esa opinión es lo *real*<sup>39</sup>.

Es un falibilismo histórico que tiende a una identidad futura, ya que la verdad es así «aquellos a lo que una creencia tendería si dicha creencia fuera la que se obtendría si se tendiera indefinidamente hacia una *fijación (fixity)* absoluta»<sup>40</sup> («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)*<sup>41</sup>.

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 dispone<sup>42</sup>.

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 conceibiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de esos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto<sup>43</sup>.

[168] Permitásenos 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 verdad<sup>44</sup>. a) En primer lugar, se trata de la «verdad *real*», mera actualidad cerebral de lo real<sup>45</sup> 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*<sup>46</sup>.

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 cognosciente (acto primero). Al contrario, el acto cognosciente (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 cognosciente. 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 sí<sup>47</sup>. 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 realidad)<sup>48</sup>, dice «referencia originaria» a la realidad de lo real: es ratificación<sup>49</sup>.

b) La verdad del juicio, en cambio, es la referencia de la actualidad de lo real afirmada como «una cosa *entre otras*». Esa referenciabilidad de la realidad de la cosa a otras cosas es lo «apofántico» de la intelección<sup>50</sup>.

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 *validación*<sup>51</sup>.

[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» intelectiva desde la realidad de las cosas en el «campo» hacia el «mundo»<sup>52</sup>. 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 «comprobación»<sup>53</sup>. 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*<sup>54</sup>, nos permite descubrir la «verdad como encuentro: he aquí la meta esencial de la intelección racional»<sup>55</sup>. 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»<sup>56</sup>. La verificación es «tanteo»: «La dialéctica de la adecuación es tanteo progresivo de la verificación»<sup>57</sup>. ¿Qué es lo que se verifica?: «Lo esbozado [problema hipotético] es lo verificado, algo que nos lleva del mundo a lo campal»<sup>58</sup>. 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)<sup>59</sup>. 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<sup>60</sup>.

La verificación es «cumplimiento»<sup>61</sup>, 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*<sup>62</sup>.

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 parágrafo 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 principalmente desde la experiencia de la comunidad práctico-política<sup>63</sup>, 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 *veri-fication* —de la «verdad» como fruto de un proceso *teórico*<sup>64</sup>—, 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 eurocentrismo<sup>65</sup>, 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*)»<sup>66</sup>, 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 poder<sup>67</sup>—, 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 exija<sup>68</sup>.

### § 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 falsas<sup>69</sup>.

Al intentar demostrarse que «los conceptos éticos normativos son irreductibles a conceptos empíricos»<sup>70</sup>, 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 validez<sup>71</sup>, 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 «metalingüaje 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»<sup>72</sup>. 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»<sup>73</sup>, siendo que se trata de una abstracción del lenguaje ordinario de un ámbito artificial formalizado que evita las «antinomias semánticas» (por supuesto, pragmáticas)<sup>74</sup>. 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?»<sup>75</sup>:

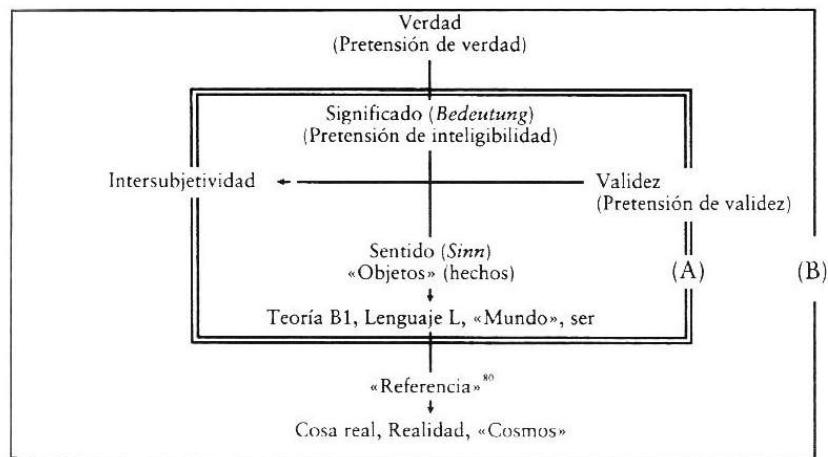
De acuerdo con Tarski, Carnap, Quine, Ayer y teóricos semejantes, *saber* estos hechos [tales como «la nieve es blanca»] constituye la clave para entender las palabras *es verdadero*. En suma, para entender *P es verdadero*, donde *P* es una oración entrecorbillada, sólo hay que *desentrecorbillar P* —eliminar las comillas<sup>76</sup> (y borrar *es verdadero*)<sup>77</sup>.

[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 B1*<sup>78</sup>, y esto puede ser verdadero (para un B1 adecuado) aunque no existieran [sic] electrones<sup>79</sup>.

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»<sup>81</sup>. El horizonte tarskiano (*A* del *esquema 3.3*)<sup>82</sup> no es suficiente para una «concepción realista de la verdad»<sup>83</sup> —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 presenta<sup>84</sup>.

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»<sup>85</sup>. Pero, como ha mostrado Cristina Lafont, hay una larga tradición donde se ha dado preeminencia «al significado sobre la referencia»<sup>86</sup>, que desde Hamann, pasando de Humboldt, remata en Heidegger<sup>87</sup>.

[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*)<sup>88</sup>.

Y esto porque «si escijo 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»<sup>89</sup>. 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 nada<sup>90</sup>.

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 sí*<sup>91</sup>.

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?»<sup>92</sup>. 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»<sup>93</sup>—, 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)<sup>94</sup>. 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»<sup>95</sup>. 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 cosas<sup>96</sup> 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)<sup>97</sup>. *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» neurológico<sup>98</sup>. 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» (neutrinos, 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 [...]<sup>99</sup>.

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 común<sup>100</sup>.

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 objetividad<sup>101</sup>.

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*<sup>102</sup> y qué parte constituye nuestra *contribución conceptual*<sup>103</sup>.

Al tropezar con la última valla se pregunta Putnam: «¿No estamos volviendo hacia un irracionalismo completo?»<sup>104</sup>. 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 nociiones —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 correcto<sup>105</sup>.

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 preexistencia de la *vida humana* con respecto al mismo sujeto ético (autoconsciente 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 *prende*, al menos en muchas situaciones. Después de haber pasado horas sin probar bocado<sup>106</sup>, suponemos que quiere comer<sup>107</sup>; después de permanecer despierto durante horas, quizás quiere dormir (en especial si se restringe 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*<sup>108</sup>.

[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 conocimiento<sup>109</sup>.

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»<sup>110</sup>. Pero si esto último es así, es porque lo que es «indispensable para la vida» del sujeto humano es el último criterio *irrebatible 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 Peirce<sup>111</sup>— 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.<sup>112</sup>.

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 humanas<sup>113</sup> 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 constitución 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—<sup>114</sup>. 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 cumplían un acto deportivo de montañismo y se habían enceguecido por la luminosidad del sol). El «objeto» aparece y es «juzgado» 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 futuro<sup>115</sup>.

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 Rorty<sup>116</sup> 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 Davidson<sup>117</sup>.

[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<sup>118</sup> y no legislado, es decir, algo en relación con lo cual nuestro saber tiene que poder autocorregirse<sup>119</sup>.

Ante (a) el relativismo de la incomensurabilidad o incomunicación de cada mundo lingüístico, de un concepto de verdad como lo sólo «comprendible (*understandable*)» o inteligible<sup>120</sup> —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 «aquellos» 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»<sup>121</sup> 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»<sup>122</sup>, 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, «situá» 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-cuerpo<sup>123</sup>.

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 Parsons<sup>124</sup>. 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 sosténía 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* [...]<sup>125</sup>.

Parsons, por su visión del «orden social», tiende a funcionalizar toda anomía y conflicto<sup>126</sup>. Esta posición es llevada al paroxismo por Luhmann, que partiendo de la cibernetica mecánica (sistema que se autorregula), sabe que los organismos «vivos» manejan el sistema por auto-poiesis 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*)»<sup>127</sup>.

[180] Permitasenos 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 autopoieticamente. 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»)<sup>128</sup>, 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»<sup>129</sup> 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 competencia<sup>130</sup>. El «mercado» (que los hay de diversos niveles) se autorregula autorreferentemente (siempre teniendo en cuenta la metáfora cibernetica) 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 autopoietico*<sup>131</sup>. 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, autorreferente<sup>132</sup>, donde las necesidades de la vida del sujeto humano<sup>133</sup> 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»<sup>134</sup>; *b)* dentro de los sistemas abiertos (no los cerrados) no hay «partes», sino que hay una interna «diferenciación del sistema»<sup>135</sup> —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 autopoietico, autorreferente, auto-organizativo<sup>136</sup>, de donde la cuestión crítica central se formula: ¿«cómo la clausura autorreferencial puede producir apertura»<sup>137</sup> y «estabilidad dinámica» con el entorno<sup>138</sup>?

[181] Desde el comienzo de la reflexión sistemática 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 sistema<sup>139</sup>.

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» real<sup>140</sup>. 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 realidad<sup>141</sup>. El «sistema» pone sus «límites» ante el «entorno (*Umwelt*)»<sup>142</sup>. 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»<sup>143</sup>.

La cuestión tiene sus dificultades. Luhmann escribe que «la realidad puede ser tratada como sentido»<sup>144</sup>; y como el «sentido» es un momento del «mundo», se habría nuevamente identificado «mundo» con «realidad»<sup>145</sup>. Al identificar las «dimensiones del mundo, la objetividad [*Sachlichkeit*] (*realitas*)»<sup>146</sup>, la temporalidad y la sociabilidad, integradas en el cosmos o como estructura de la conciencia del sujeto»<sup>147</sup>, 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»<sup>148</sup>, 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)<sup>149</sup>.

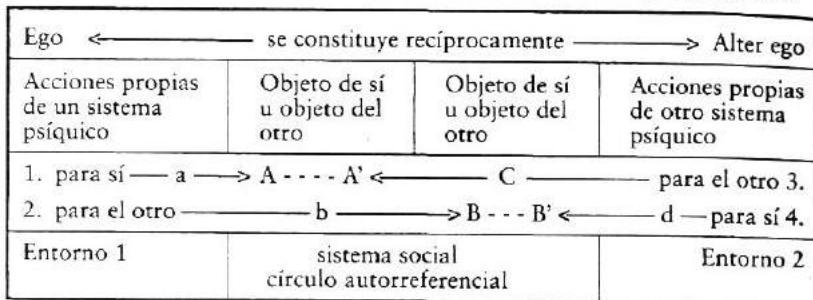
Esta desconexión entre los sistemas sociales y los sistemas psíquicos (que en realidad son la subjetividad humana, de constitución neurocerebral), siendo estos últimos reducidos a entorno, producirá la separación radical entre «sistema» y «ética» (esta última no constituye sistema para Luhmann), entre el ámbito formal y el material de la realidad de la ética<sup>150</sup>.

El sistema, en su proceso de diferenciación por subsistemas, irá autoadaptándose al entorno por selección, disminuyendo la complejidad del entorno, aumentando su propia complejidad por un proceso de auto-organización autopoietica: autorreferencialidad<sup>151</sup>, irreversible en el tiempo, en el que se debe reaccionar con velocidad, porque la imposibilidad de la reproducción pronto produce la disolución (entropía) del sistema<sup>152</sup>. Se trata de la «autorreferencialidad del ser»<sup>153</sup>.

[182] El problema central que importa para nuestra interpretación es la de la «doble contingencia», o de la autorreferenciabilidad 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 «espectativa (*Erwartung*)».

*Esquema 3.4: CÍRCULO AUTORREFERENCIAL DE LA «DOBLE CONTINGENCIA».*



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 participantes<sup>154</sup>.

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 lados*<sup>155</sup>.

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 interpenetración<sup>156</sup>, 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»<sup>157</sup> 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 cerrado<sup>158</sup>.

Esto nos indica que, para la razón instrumental, sólo los sistemas formales autopoéticos —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»<sup>159</sup>. 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 ética<sup>160</sup>.

#### § 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 Berlín<sup>161</sup>, 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*<sup>162</sup>, 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 neoliberal<sup>163</sup>, mostrando su inconsistencia, que hoy va siendo aceptada por muchos<sup>164</sup>. 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 perfecta<sup>165</sup>), el neoliberal hoy vigente (*à la* F. Hayek o M. Friedman con el modelo de competencia perfecta<sup>166</sup>), el burocrático estaliniano (*à la* Kantorovich con el de la planificación perfecta<sup>167</sup>), y el anarquista (con el proyecto de perfección ética de los sujetos, que hace innecesaria toda institucionalidad<sup>168</sup>). 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 modelos<sup>169</sup>, 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 económica<sup>170</sup> y en la política<sup>171</sup> (y también en la filosofía). Hinkelammert desde el comienzo opone Marx a Max Weber, ya que para Marx la «sociedad burguesa es imposible»<sup>172</sup> porque no puede reproducir convenientemente la vida humana del trabajador, mientras que para Weber «el socialismo es imposible»<sup>173</sup> 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 imposible<sup>174</sup>. 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 pensamiento sociales<sup>175</sup>.

[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 apretado<sup>176</sup>, 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 *empiría* por medio de conceptos universales. Se constituye así el sujeto cognosciente de las ciencias empíricas<sup>177</sup>.

Por ser el sujeto cognosciente 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 vida<sup>178</sup>. La razón práctica es la que choca con las «imposibilidades» en su acción para la reproducción de la vida<sup>179</sup>. 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 sobreponerse igualmente los casos efectivamente observables o experimentales por medio de conceptos universales (trascendentales, «metafísicos» para el positivismo lógico)<sup>180</sup>. La *empiría*, el hecho empírico o «estado de cosas (*Tatsache*)» es un constructo<sup>181</sup> posterior al enfrentamiento a la realidad que trasciende al cognosciente<sup>182</sup>. Si la realidad coincidiera con la *empiría* se daría el caso indicado «con palabras de Marx: si esencia y apariencia coincidieran, no haría falta una ciencia»<sup>183</sup>. El «hecho objetivo» refleja la limitación del sujeto cognosciente, y el ámbito entre lo observado y lo real inobservado<sup>184</sup> abre el campo de lo hipotético que «ocupan» las teorías<sup>185</sup>. Pero en las teorías no todo es hipotético. No es hipotético que la realidad trasciende lo observable (y éste es el primer «hecho» fundante de toda ciencia), y que los conceptos universales constituyen la *empiría* de las ciencias. Pero siendo el sujeto cognosciente 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 cognosciente es el nombre de la capacidad reflexiva del sujeto actuante [y viviente]<sup>186</sup> que reflexiona sus capacidades de acción [viviente] por medio de conceptos universales<sup>187</sup>.

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 realidad<sup>188</sup> 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<sup>189</sup> es, en última instancia, su transformabilidad en tecnología<sup>190</sup>.

[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 *fines posibles*, mientras que la ciencia aplicada aspira a teorías específicas, a pesar de que ambas estén tecnológicamente orientadas<sup>191</sup>.

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<sup>192</sup> [...] Al chocar en su actuación con imposibilidades<sup>193</sup> 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 actuante<sup>194</sup>.

«Tecnológicamente posible» fue para Galileo ver las fases de Venus gracias el recién inventado telescopio<sup>195</sup>. 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 posibles<sup>196</sup>.

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 proyecto<sup>197</sup> que tiene condiciones materiales de posibilidad y fracasa si no las logra<sup>198</sup> [...] 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 factibles<sup>199</sup>: sólo lo es aquel subconjunto de fines que se integran en algún proyecto de vida<sup>200</sup>.

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 factibilidad<sup>201</sup> [...] 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 fines<sup>202</sup>. Es una decisión por el suicidio<sup>203</sup>.

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 fines<sup>204</sup>.

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 [...]<sup>205</sup>.

[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 éticamente<sup>206</sup> 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 Lukács<sup>207</sup>, 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 conocimiento<sup>208</sup>. Para Marx la vida no es un fin<sup>209</sup>, sino el modo de realidad del sujeto que abre el ámbito desde donde «se ponen» los fines. Hinkelammert, más allá que las éticas materiales comunitarianistas (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»)<sup>210</sup>; 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 comunitarianista, la Ética del Discurso, y aun menos las metaéticas 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 posibilidad<sup>211</sup>. El «desarrollo civilizatorio» —diría Darcy Riveiro<sup>212</sup>— hace hoy *possible* 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 económica<sup>213</sup>. 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 perseguidos<sup>214</sup>.

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 sobre determinan 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 auto-regulado (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*)»<sup>215</sup>:

En la familia de las superiores facultades de conocimiento hay, sin embargo, una mediación entre el entendimiento y la razón: es la *facultad de juzgar*<sup>216</sup>.

Para Kant, el sujeto se enfrenta empíricamente a la naturaleza, «como si» estuviera organizada teleológicamente. De donde puede definirse un imperativo moral que permite la «síntesis» del «objeto» práctico, 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*<sup>217</sup> 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*<sup>218</sup>.

Como puede observarse, se trata de la «posibilidad» o «imposibilidad» de una acción moral, que debe cumplir hipotéticamente con las

condiciones materiales naturales para su efectiva realización. Lo que acontece es que, *realmente* (y no hipotéticamente como para Kant), somos siempre miembros de un reino de la naturaleza (en tanto vivientes) y debemos tener en cuenta la «ley de la naturaleza» (por ejemplo: debemos comer para no morir, para no suicidarnos<sup>219</sup>).

[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 *possible* 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»<sup>220</sup>.

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», à 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 empíricamente<sup>221</sup>) 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.)<sup>222</sup>. 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 técnicamente<sup>223</sup> —ámbito *d*—. Dada la escasez de los medios materiales del planeta Tierra, no todo lo técnicamente posible lo es económicamente<sup>224</sup>. Pero, y es lo por último más grave, no todo lo factible tecnoeconómicamente (y aun política, ideológicamente, etc.) es ético-moralmente posible, «aceptable» —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 uso de determinada manera. Calculabilidad y eficacia formal son las exigencias de su validez. Es un *poder-hacer hic et nunc*<sup>225</sup>. 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 formaliza<sup>226</sup>.

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»<sup>227</sup>.

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* (*factibilitia*: 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*<sup>228</sup>. La exigencia propiamente ética en última instancia se ocupa de aquello por operar deónticamente: obliga a operar aquello que no-puede-dejar-de-obrarse 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 ético<sup>229</sup> 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 ético<sup>230</sup>-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 *possible* 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].

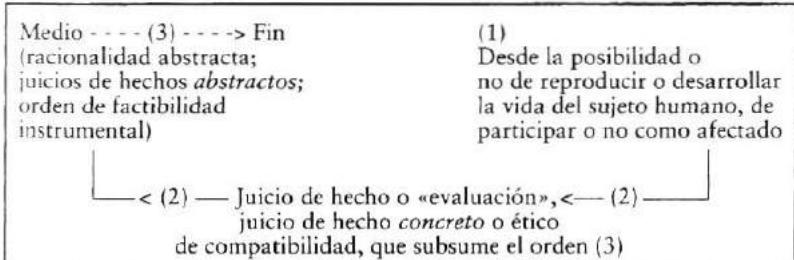
Este acuerdo intersubjetivo es el término de un proceso argumentativo de la razón discursiva, en el que se alcanza la validez del siguiente enunciado:

4. Hemos decidido dar una limosna a este hambriento.

Del cual puede fundarse<sup>231</sup>, 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-enunciado (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)<sup>232</sup>. 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*<sup>233</sup> 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 comunitarianistas (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 «possible». 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 comunitarianistas 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 institución<sup>234</sup>. Y esto porque aunque toda institución regula o disciplina la acción en una cierta dirección para alcanzar eficacia relativa (factibilidad) en la realización de ciertos fines, nunca deja de incluir algún tipo de disciplina o represión. Toda institución (a la luz del sistema perfecto) 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. Contradicidiéndose, 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-institutionalismo (contra toda factibilidad histórica, realista y ética). El utopista anarquista, en nombre de la institucionalidad perfecta (autocontradicitoria 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-possibles, 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 cinismo 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 cinismo 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 debe 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 «debe-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 sistemático (*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 intersujetivos 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 impone 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.<sup>235</sup>.

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 material<sup>236</sup>. 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 restantes<sup>237</sup>; 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 ética<sup>238</sup> —acto de aplicación tradicionalmente cumplido por la prudencia, la *frónesis* aristotélica<sup>239</sup>—, 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 intersujetivos acerca de dicha compatibilidad. Pero, a diferencia de la Ética del Discurso, el acto discursivo formal intersujetivo alcanza validez no sólo por cumplir con las exigencias deontica 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 Wellmer<sup>240</sup>.

Esquema 3.7: DIVERSOS NIVELES ANALIZADOS DE LA ÉTICA «FUNDAMENTAL» (ÉTICA I)

Momentos	1. Ético ( <i>material</i> )	2. Moral ( <i>formal</i> )	3. Axiológico estratégico	4. Analítico o instrumental	5. Factibilidad ética
I. Tipos de racionalidad	a) razón práctico-práctica b) razón ético-originaria material	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 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 fundación	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 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)	factibilidad del bien
VII. Tipos de pretensión	de verdad práctica	ídem	de validez moral	de rectitud	de bondad y validez factible
VIII. Tipos de interés	ético material	ético de reconocimiento	emancipatorio	hermenéutico estratégico	ético realizador

(Comátese 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 dejado<sup>241</sup> cuando determinaba las condiciones de factibilidad sin las cuales «la máxima de la acción [...] es moralmente imposible»<sup>242</sup>. Ahora, que sabemos cómo la máxima es posible, se trata de saber cómo realizar el *objeto* de la razón práctica:

Ser *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*])<sup>243</sup>.

La dificultad<sup>244</sup> que tiene Kant en resolver esta cuestión estriba en que sólo cuenta con principios formales. De allí que deberá arreglárselas 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»<sup>245</sup>, que, por su parte, no puede ser movida (motivada) por afecto o inclinación alguna (siempre egoista<sup>246</sup>), 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 valor<sup>247</sup>. 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 ilimitados<sup>248</sup>.

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 inequívoco<sup>249</sup>.

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 culturales<sup>250</sup>, 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 rationalidad 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 rationalidad 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 rationalidad (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, un 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»<sup>251</sup>. Y en este sentido dice Aristóteles que «la vida (*hò brios*) es praxis (*pràxis*) y no producción (*poiesis*)»<sup>252</sup>. 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 motor<sup>253</sup>.

[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 rectitud<sup>254</sup>.

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 mundial<sup>255</sup>), con pretensión de honesta responsabilidad.

Un acto absoluta 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 conocidos: 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 (segundad) (*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 enciudad (primariedad) irrumpen la intersubjetividad antihegemónica desde el Otro (segundad) (*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 (segundad).

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 Segundad (*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 sensibili atque intelligibili*..., § 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 intelectivo (formal) no son lo mismo. El momento cerebral o neurobiológico no puede entonces identificarse con el acto subjetivo. Es decir, la unidad cerebral debe distinguirla 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 intelectivo 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» (*omnítulo 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 Intelecto 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 parecería que repetimos nuevamente alguna tesis del ingenuo o trivial realismo. Pero no es así. Zubiri (anticipándose a la «función deictica» 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 deictica*, 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 *deixis*, sino que ésta se ha transformado en verdadera *denominación*, sea propia o específica. El *qui* así entendido no responde a la pregunta de un *quid* deictico, 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-*abi* (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.

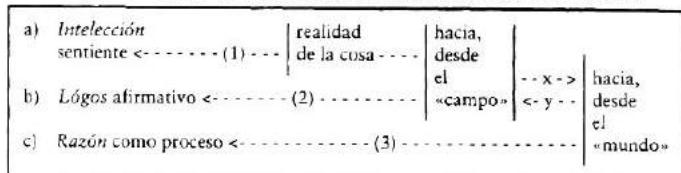
50. Zubiri llama a esto lo «campal». Es el «lógos» (en la terminología de Zubiri); es un segundo momento de la «inteligencia sentiente» en tanto hace desde el «campo» una afirmación o negación, un juicio: «La afirmación recae formalmente sobre la unidad de lo *campal* y de lo individual, unidad inteligida 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 *verdadear* [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 *mediante* (*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



Aclaraciones al esquema: (1) Verdad real; (2) verdad apofántica; (3) verdad como verificación.

53. Entre las comprobaciones 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 *puede* ser mundanal, excede de lo campal. Lo cual significa que, en principio, el esbozo contiene más propiedades de lo real campal mismo [...] Solo 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 lontananza* [es la cuestión de la asintota *in the long run* de Peirce y Apel, pero quitándole su sentido de «mal infinito» de Hegel]. Cada momento de ella por si 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 ese 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 *problema*. La realidad mundanal es el problema de la realidad campal» (*ibid.*, 307). Del latín *ballo*, arrojar; problema: 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 or 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 *in 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 habría 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 desenrecomillada» (*ibid.*, 123).

77. Putnam, 1991, 17-18.

78. B1 es una «teoría» o un metalinguaje.

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: «Éste 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 reductivista 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 empírista 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 (*Seinsverständnis*)». 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 abstracto». 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 arte-facto 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 (*e*) 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 describe [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 intelibilidad (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 abstractos 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 policiales o de dirigentes de la economía (como en el caso del neoliberalismo, un «formalismo» económico que ha caído en dicha «falacia reducciónista»)—. En este nivel del sistema formal autonómizado (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 considérese Izquierdo, 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 *automaticidad* 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 ceteramente 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. Recuérdese 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 explicitamente, 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 sistemático. Para nosotros el «mundo» no es la «realidad». Para Luhmann la «realidad» del sistema tampoco es completamente sistemática, 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 respeto 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 Rebello, 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 insistenteamente, *in the long run* jamás se puede alcanzará 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 empiría 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, totalidad en Hinkelammert es la *omnitud 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 *omnitud 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 *empiria* 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: «Exciso 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-originaria», 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 «*susunción 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 logar 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 «possible 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 económico-frente 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 decisivo 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-origiliaria, con referencia a la realidad extradiscursiva: la realidad de la vida del otro sujeto humano autónomo en comunidad.

231. El pasaje dialéctico de explicación 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-origenaria (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 neoracismotismo). 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): quizás, 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 *cualquier* *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. KpVA 123; tr. cast., 189.

243. KpVA 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 (*Trieben*) 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 abstencimiento 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, bondé*, 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 quasi-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 adquiera la posición crítica que destruyendo los sistemas vigentes origina una praxis de liberación que se construye un sistema futuro más justo.

