

ARQUITECTONICA DE LA ETICA DE LA LIBERACION (SOBRE LAS ÉTICAS MATERIALES Y LAS MORALES FORMALES¹)

Enrique DUSSEL
México, febrero de 1995

*"El lunes 6 de marzo de 1995 comienza en Copenhague la Cumbre Social. Asistirán delegaciones de 180 países. El tema principal es: **Mitigar y reducir la pobreza**. Si en Rio de Janeiro se trataba de enfrentar las amenazas del medio ambiente, y en El Cairo la amenaza de la sobrepoblación, en Copenhague se busca enfrentar **la pobreza y el desempleo**², que se pueden expresar en la aún más grave amenaza del conflicto o desintegración social. Un nuevo fenómeno, resultado de la globalización económica, que se conoce como **social dumping**, y que consiste en la disminución de los salarios, de prestaciones sociales y de otras condiciones de vida para poder competir internacionalmente. Con el **social dumping** se pauperizan incluso una parte de quienes participaban antes activa y directamente en el mercado global"³.*

RESUMO

O objetivo da ética da liberação é apresentar as ações válidas possíveis para realizar o bem-viver, para reduzir a pobreza e o desemprego. Trata-se de descobrir quais são as ações aceitáveis, que nos conduzam a sobreviver, levando em conta a perspectiva crítica dos pobres, sobre os acontecimentos que atingem a todos.

RÉSUMÉ

Le but de l'éthique de la libération est de présenter des actions possibles, a fin de réaliser le bien-être, a fin de réduire la pauvreté et le chômage. Il s'agit de découvrir quelles sont les actions acceptables pour nous amener à survivre, en prenant pour point d'appui de la réflexion sur les événements, la visée critique des pauvres.

En un diálogo hay un tiempo en el que se va comprendiendo la situación histórica y el pensamiento del otro. Posteriormente, se intenta de diversas maneras indicar las diferencias con la propia posición teórica. Por último, se alcanza una visión de conjunto y con ello mayor claridad, y sólo en este momento la lógica del pensamiento del otro puede compararse con la propia lógica o arquitectónica. Sólo en este tercer

momento el diálogo alcanza rigor suficiente para poder avanzar en el consenso. Espero en este corto trabajo exponer mi posición en el diálogo con Apel después de haber llegado al tercer momento indicado.

Mi estrategia argumentativa es la siguiente: indicaré en la **Introducción** resumidamente la arquitectónica de la Ética (moral) del Discurso y mostraré la dificultad de la fundamentación y la

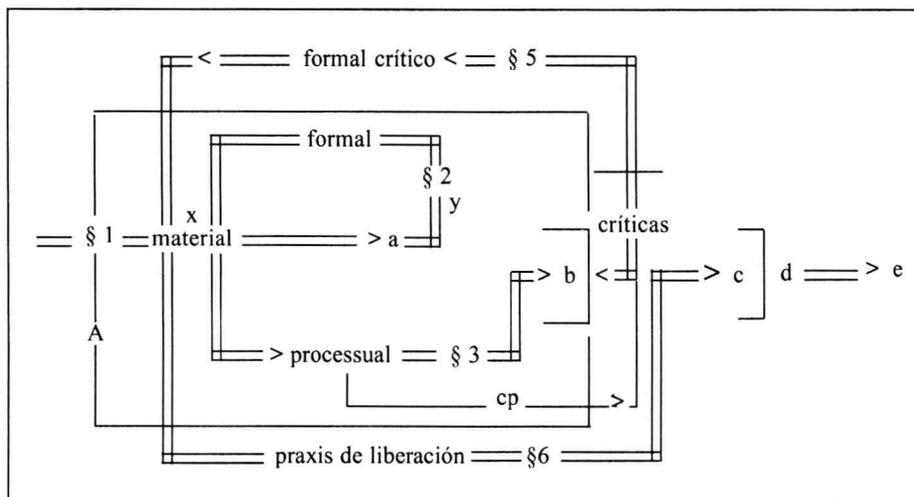
aplicación de la norma fundamental debido a una escisión originaria, desde Kant, de la ética material de la vida, que no se juzga relevante, de la moral formal. Posteriormente, en el §1. reformularé el sentido de las éticas materiales, mostrando que es posible definir la **universalidad** del criterio, principio e imperativo material (explicados de diversas maneras por las diferentes éticas materiales, reductivamente con frecuencia), pero teniendo claro que es un momento **necesario pero no suficiente**. En el §2. reinterpretaré el sentido de las morales formales, ya que son, en mi opinión, la dimensión procedimental de la "aplicación"⁴ del principio material (invirtiendo completamente la problemática tradicional de la cuestión), y también debe considerársela como un momento **necesario pero no suficiente**. Con esto habré dado un paso fundamental en la diálogo entablado. En el §3. integraré la intención procesual del pragmatismo de Peirce, que la Ética del Discurso ha sido la primera en articular a su arquitectónica, pero ahora diacrónicamente como institucionalización del bien-válido. En el §4. situaré el lugar trascendental, en primer lugar, de la conciencia histórica de los actores principales (los dominados y/o excluidos), y, articulados a ellos y posteriormente, los "grandes críticos" recientes al sistema ético vigente, donde mostraré la necesidad de las mediaciones temático-científica las más variadas usadas por estas críticas (respondiendo a la crítica de Türcke en São Leopoldo⁵). Entre esos críticos, tales como Freud, Nietzsche, Foucauld, Hinkelammert, y muchos otros, daré relevancia central y fundamentalmente a Marx (por su claridad en anotar el momento material-económico de toda ética de "contenido") y a Levinas (en su crítica a la ética y moral en cuanto tales). En el §5, por primera vez, y habiendo integrado positivamente el pensamiento falibilista de Apel, mostraré el sentido del nacimiento de una nueva consensualidad intersubjetiva de las mayorías **dominadas**⁶ (dominación justificada por la mayoría

de los sistemas materiales que ahora aparecen como "hegemónicos") y **excluidas** (exclusión supuesta en los procedimientos formales igualmente "hegemónicos"). Surge así con claridad el sentido de una intersubjetividad **anti-hegemónica** de los dominados y/o excluidos ante la intersubjetividad hegemónica. De esta manera subsumimos críticamente e integramos el "principio democrático" en los procesos críticos, **normalmente** por reformas de movimientos de las mayorías, populares o reivindicativos, **excepcionalmente** (muy excepcionalmente, pocas veces durante siglos, pero siempre posible) revolucionarios. Es el tema de la "institucionalidad" futura decidida válida y consensualmente por la nueva intersubjetividad. No he negado la intención de la Ética del Discurso, pero se la ha subsumido en una arquitectónica mucho más compleja, también material, más realista y sobre todo más crítica. Creo que así puedo mostrar por qué la Ética de la Liberación no es anarquista, pero tampoco reformista ni necesariamente revolucionaria⁷. Este nivel será denominado la "moral formal crítica". En el §6., sólo ahora se puede entender el proceso ético-material y moral-formal consensual de liberación propiamente dicho, que de-construye el sistema hegemónico, dominador o excluyente para reconstruir por 'reformas' melioristas si son posibles, o construir (no se puede reconstruir en este caso excepcional, porque es nuevo) el "nuevo orden", en los diversos "frentes⁸ de liberación posible (ecológico, feminista, político, económico, pedagógico, racial, etc.). Toda estas "mejoras", o "construcción" del "nuevo orden", deberán contar con el principio de consensualidad, de la institución de la argumentación, etc., formales -que supera en mucho, pero no invalida, el antiguo principio de la **frónesis**, que sigue teniendo validez en el orden individual-

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

Esquema 1

REPRESENTACION EESQUEMATICA DE LOS MOMENTOS DE LA ARQUITECTONICA DE UNA ETICA DE LA LIBERACION



Aclaraciones al esquema: § 1. Aspecto ético-material (lo bueno); a. proyecto de sobrevivencia (el bien); § 2. aspecto moral formal o procedimental (lo válido); § 3. processualidad ético pragmática (creación institucional); b. proyecto ético (el bien-válido vigente); § 4. críticas de lo vigente como hegemónico, como dominador o excluyente; cp: origen de la crítica desde los dominados o excluidos; A. El orden vigente aparece ahora como "Totalidad" (el sistema se manifiesta como el mal-ínválido); § 5. aspecto formal crítico de la intersubjetividad desde la alteridad (nueva validez anti-hegemónica); § 6. praxis de liberación (nueva institucionalidad); c. proyecto de liberación (el bien-válido futuro); B: orden futuro como la nueva legitimidad (B no es A); d. procesos históricos futuros; e. proyectos futuros históricos de liberación (Los §§ 1-6 corresponden a los títulos de este trabajo)

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

INTRODUCCION, ARQUITECTONICA FORMAL DE LA ETICA DEL DISCURSO

La arquitectónica de la Ética del Discurso tiene un nudo crítico (en cuanto no resuelto) en la cuestión de la aplicación "(Anwendung)" de la norma básica de la moral⁹ procedimental (con otro sentido que en Aristóteles o Kant¹⁰). Pero este "aterrizaje" (y del **esquema 1**) forzado (o imposible) es el resultado de haber "despegado" (x) del suelo en un vuelo ambiguo. Lo inadecuado del "despegue" determina la imposibilidad del "aterrizaje". Es decir, la arquitectónica comienza por no subsumir del sentido ético de la **materialidad** del mundo de la vida, y sólo considera las condiciones de posibilidad universales de la validez moral de las decisiones, normas o máximas que se adopten en concreto. Lo empírico, histórico, material no es negado, es simplemente relegado, ya que no tiene relevancia para probar la validez de la universalidad racional de la consensualidad formal intersubjetiva. La cuestión de la "validez" tiene absoluta prioridad con respecto a la cuestión del "contenido", de toda ética del "bien".

La Ética del Discurso, como Kant, no intentan entonces fundamentar una ética material. A esta tarea la declaran innecesaria o imposible, y por ello sitúan desde el comienzo toda la problemática de la filosofía ética en el nivel de la moral formal, no viendo la importancia del indicado nivel de los "contenidos",

de lo material, de la **eu bíos** (vida buena) o del "bien (**good, Gut**). ¿Quizá porque la muerte que enfrenta a la vida en las calles de Malí, Haití o Bangladesh, la pobreza y el estado de no-derecho de los países periféricos, no son hechos cotidianos masivos en Europa o Estados Unidos? La cuestión está claramente planteada por el mismo Kant cuando escribe:

"Todos los principios prácticos que presuponen un objeto (materia) de la facultad apetitiva como fundamento determinante de la voluntad, son empíricos y **no pueden dar leyes prácticas**" ()¹¹.

Y en otro texto anterior había expresado aún más explícitamente:

"**Conservar cada cual su vida** es un deber, y además todos tenemos una inmediata inclinación a hacerlo así. Mas, por eso mismo, el cuidado angustioso que la mayor parte de los nombres pone en ello¹² no tiene valor interior, y la máxima que rige ese cuidado **carece de un contenido moral**"¹³.

Esta posición es compartida con variantes por la Ética del Discurso. Esto supone dos reducciones: 1) Las "inclinaciones" (la corporalidad (**Leiblichkeit**), el nivel neuro-biológico) son patológicas, caprichosas, y, en último término, egoístas, particulares -no universales-. 2) La "vida buena" de cada cultura tiene características propias, sin poder ser fundadas racionalmente, por lo que es imposible: a) determinar el contenido del **ethos** particular, y b) más aún, cuando debe comparársela con el **ethos** de otras culturas (como acontece en el "sistema-mundo" desde 1492), es imposible poder efectuar un diálogo intercultural (ya que no se tienen criterios intrínsecos transculturales), o ponerse de acuerdo sobre de cuál de dichas "vidas buenas" es la mejor¹⁴.

En efecto, Apel después de haber definido la existencia de un nivel A de fundamentación de la moral¹⁵, se pregunta cómo "descender" a lo concreto:

"Es necesario, en relación a la fundamentación última del principio de la ética, considerar **no solamente** la norma básica de la fundamentación consensual de normas (reconocida en la anticipación contrafáctica de las relaciones de comunicación ideales), **sino al mismo tiempo** la norma básica de la responsabilidad histórica, de la preocupación por la preservación de las condiciones naturales

de la vida y los logros históricos-culturales de la comunidad comunicativa real fácticamente existente en este momento"

("Schon bei der Letztbegründung des Prinzips der Ethik muss (eigentlich) **nicht nur** die in der kontrafaktischen Antizipation der idealen kommunikationsverhältnisse anerkannte Grundnorm der konsensualen Normenbegründung berücksichtigt werden, **sondern auch** zugleich die Grundnorm der geschichtszugehörigen Verantwortung -ja der Sorge- für die Erhaltung der natürlichen Lebensbedingungen und der geschichtlich-kulturellen Errungenschaften der jetzt faktisch existierenden realen Kommunikationsgemeinschaft"¹⁶.

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

"Debo admitir que la elucidación de las razones que me han conducido a distinguir entre una parte de fundamentación A y una parte de fundamentación B de la Ética del Discurso **no es todavía completamente clara**".

("Isofern habe ich auch das Motiv, das mich zu einer Unterscheidung zwischen dem Begründungsteil A und dem Begründungsteil B der Diskursethik bewogen hat, **noch nichtvöllig verdeutlicht**")¹⁷.

Más aún, "las condiciones de aplicabilidad de una ética de la comunidad de comunicación ideal (...) **aún no están, en absoluto dadas**" ("aben die Anwendungsbedingungen einer Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft **noch keineswegs gegeben**")¹⁸. Es decir, como no se dan las condiciones situacionales y contingentes¹⁹ (una de ellas es la no participación de todos los posibles afectados en sus intereses²⁰) es necesario echar mano de una "ética de la responsabilidad" -de tipo weberiano, para crear dichas condiciones²¹ de igualdad, de simetría.

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

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

("Daher gilt eine Norm nur soweit, wie sie anwendbar ist, und sie ist anwendbar, **soweit man damit leben kann**. Dies streit keineswegs die Gültigkeit der Norm als Ausgangspunkt ab, wohl aber betrifft es die Entscheidung, sie anzuwenden. Eine Norm allerdings, mit der man unter keinen Umständen leben kann, wäre **a priori** ungültig. Dies würde zum Beispiel für die universale Entscheidung zum kollektiven Selbstmord gelten"²²).

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

"The interests that participants in a discourse bring with them to the argumentation situation are ones that they already have as actors in the life-world (...) If, however, participants in discourses bring with them their own interpretation of their own interests, then the question immediately suggests itself: given that the satisfaction of the interests of **each** is to be viewed as a legitimate and reasonable **criterion** in establishing the universality of the norm, then is it not the case that universality can only result when a corresponding compatibility or even harmony of interests **really exists** in the lifeworld?"²³.

La moral formal presupone siempre una ética material²⁴, que la determina por su criterio de verdad universal y concreto, no sólo en el sentido de que es **aquellos "acerca" lo que se ha de argumentar**, sino aún, y por último, por el hecho de que la validez del "acuerdo" se decide **desde** (horizonte problemático), **sobre** (fundamento) y **en** (lo acordado en concreto)

el "contenido" -que tiene autonomía en su criterio, principio e imperativos propios que hay que saber respetar-.

§ 1. EL ASPECTO MATERIAL DE LA ÉTICA ¿HAY UN PRINCIPIO MATERIAL UNIVERSAL?

Hemos hablado en otros momentos del diálogo de la necesidad de una "económica trascendental", como correlato de una "pragmática trascendental"²⁵. Con ello queríamos indicar que lo formal (la pragmática) debía articularse a lo material (un ejemplo decisivo que yo adelantaba era la económica [**Oekonomik**]), y que este nivel **material** era condición ontológica o de sobre-vivencia con respecto a la pragmática (así como ésta era condición **formal** de aquella). De la misma manera, Karl Marx nos ayudó a descubrir la falta de atención en la pragmática de las condiciones materiales (de "contenido") de los mismos sujetos que argumentan. Ahora podemos formular la cuestión con mayor precisión.

En efecto, nuestra tesis podría enunciarse así: el aspecto de "contenido" de la ética²⁶, abstractamente, tiene universalidad propia y determina siempre **materialmente** a todos los niveles de la moral formal. El aspecto "formal" de la moral (lo recto, **right, richtig**), el nivel de la validez (**gültig, valid**) universal intersubjetiva, abstractamente, determina por su parte **formalmente** a todos los niveles de la ética material. Se trata de una mutua, constitutiva y siempre presente codeterminación **con diverso sentido** (una es "material", la otra "formal", originando como resultado una síntesis **real**: el bien-válido o lo válido-bueno). Esta es una tesis fundamental de la Ética de la Liberación, porque²⁷ de esta manera se podrá interpretar éticamente la "pobreza", la dominación de la mujer en su corporalidad (**Leiblichkeit**), las razas no-blancas discriminadas, etc., desde el criterio material presupuesto ya siempre **a priori** en toda crítica (crítica negativa que parte de la "falta-de" realización material de los sujetos; es decir, de la infelicidad, sufrimiento...).

El aspecto material de la ética (como Kant lo indica en el texto citado arriba sin descubrir su relevancia) trata de la conservación y aumento de vida²⁸. Por ello no hablaremos sólo de "vida" sino de "sobre-vivencia"²⁹. El principio material de la ética, que cumple con el criterio de sobre-vivencia, podría enunciarse de la siguiente manera:

Quien actúa (seria o éticamente) ya ha reconocido in actu las exigencias de una **vida buena** (felicidad, sobre-vivencia, valores, comprensión del ser (**Seinsverständnis**), etc.), que comparte con todos aquellos con los que forma parte de una **comunidad de vida (Lebensgemeinschaft)** cultural, histórica, y, en último término, co-solidario con la humanidad como tal³⁰.

Sin apoyarme o inspirarme en los neoaristotélicos (de ambas partes del Atlántico), deseo recordar sin embargo que la **eudaimonía** de Aristóteles no era el "fin (**telos**)"³¹ de una razón instrumental, sino más bien, y tal como lo expresaba Heidegger, una "comprensión del ser como poder-ser (**Seinsverständnis als Sein-können**)"³². Esta temática merece ser repensada³³.

De la misma manera, desde Moore hasta Rawls, los utilitaristas han sido criticados por todos. Dicha posición se remonta a la tradición empirista -gracias a los cuales Kant se despertó del sueño racionalista- que tomará al placer o felicidad como momento exclusivo (en esta reducción estriberá su error) del principio material de la ética, tal ya John Locke lo indica en su **An Essay concerning Human Understanding**:

"Good and evil (...) are nothing but pleasure or pain, or that which occasions or procures pleasure or pain to us"³⁴.

El utilitarismo de Jeremy Bentham, ingenuo en tantos aspectos, define de la misma manera el criterio de la ética:

"(...The) fundamental axiom (is:) it is the greatest happiness of the greatest number that is the measure of right and wrong"³⁵.

Por su parte John Stuart Mill declara:

"The creed which accepts as the foundation of morals **utility** or the **greatest happiness principle** holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness"³⁶.

El "placer" (como mera sensación) o la "felicidad" (como "background feeling"³⁷) indican ciertamente un aspecto subjetivo del "contenido" de la ética -cuyas excepciones deberán ser tratadas por la "aplicación" del principio formal-, pero no es el único

aspecto ni el único principio de toda ética material.

En efecto, todas las éticas materiales³⁸ nos recuerdan que el acto humano es ante todo una mediación como "posibilidad" desde un proyecto de conservación y aumento de vida, de "**sobrevivencia**". Una fundamentación de este principio material puede también argumentarse contra el escéptico³⁹ (que volverá a hacerse presente⁴⁰) en términos semejantes a la demostración que realiza la Ética del Discurso de su propio principio por medio de la autocontradicción performativa: todo el que actúa lo hace por algún "bien", de lo contrario debe dejar morir (y aún dejar morir lo debería hacer por algún motivo, y se contradeciría performativamente si explicitara el motivo implícito de su suicidio⁴¹). De todas maneras todos estos aspectos materiales son **necesarios pero no suficientes**. Y por esto, es necesario articular, subsumir el aspecto material de la ética de "contenido" y no simplemente ignorarla, porque entonces no puede contarse con el criterio de sobre-vivencia que es el fundamental con respecto a todo otro criterio, principio, decisión, institución, argumentación, etc., formales.

Sin caer en darwinismos o naturalismo ingenuos puede afirmarse, además, que la neurobiología actual nos da argumentos fuertes. El cerebro es el órgano que maneja, como ya he dicho, desde sus **funciones superiores mentales**, la sobrevivencia, por una ordenación de todas las mediaciones en cuanto son evaluadas, es decir, en tanto son situadas como "posibilidades" para la permanencia y crecimiento de la vida. Este es el principio ético material fundamental:

"The brain areas responsible for concept formation contain structures that categorize, discriminate, and recombine the various brain activities occurring in different kinds of global mappings (...) Given its connections to the basal ganglia and the limbic system, including the hippocampus, the frontal cortex also establishes relations subserving the **categorization of value** and sensory experiences themselves. In this way, conceptual memories are affected by values -an important characteristic in enhancing survival"⁴².

Se trata, como ya he insistido, de la permanencia y crecimiento de la vida según sus **necesidades básicas** articuladas a las necesidades económicas,

culturales, políticas, religiosas, éticas. El "sobre-" de la "sobre-vivencia" indica el ejercicio de las funciones superiores mentales del cerebro (repetiendo: conceptualización, competencia lingüística, autoconciencia, autonomía, etc.), el cumplimiento de las exigencias de los valores culturales, religiosos, estéticos y éticos de una cultura dada. Todo esto en un horizonte comunitario (la "comunidad de vida (*Lebensgemeinschaft*) de a que he hablado en otros trabajos)⁴³, intersubjetivo, histórico.

Por todo ello podemos afirmar que el criterio de sobre-vivencia y el principio material de la ética ("Quien actúa...") es estrictamente universal, válido para toda acción, de todo sujeto ético, y en vista del bien (la sobre-vivencia o permanencia y crecimiento de la vida humana), en último término, de toda la humanidad.

Las objeciones son variadas. Por ejemplo, nadie puede en concreto indicar las determinaciones componentess de su propio "bien" de manera exhaustiva⁴⁴, difícil es que ahora y aquí alguien pueda decidir cual tipo de "vida buena" histórico cultural es la mejor; no siempre se encuentran criterios internos a la *Sittlichkeit* que permitan efectuar diálogos interculturales; etc.⁴⁵. Además hay personas que sacrifican la vida (por ejemplo los héroes), lo que demostraría que la sobre-vivencia no es el primer principio. A todo ello responderemos que, en primer lugar, este principio es el **fundamental** y **necesario**, pero está lejos de ser **suficiente**, y, por ello, necesita de otros criterios y principios para su "aplicación" concreta. Por otra parte, la cuestión no es determinar el "contenido" de esta "vida buena" (o la mejor), o que tenga o no criterios internos para el diálogo externo intercultural (para lo cual Habermas ha dado buenas razones con respecto a la Modernidad⁴⁶), sino afirmar simplemente el hecho de que nadie puede obrar si no tiene en vista algún bien o vida buena. No importa cuál, pero debe ser alguna. Y, por último, nada más alejado del egoísmo, ya que es un principio intersubjetivo que alcanza por último en su cosolidaridad con la humanidad (aunque puede restringirse como egoísmo, y en este caso se opone a otros criterios o principios codeterminantes, y para ello es necesario el "procedimiento" racional **formal** que alcanza validez y juzga como "invalida" a la acción egoísta).

§ 2. FUNCION DEL MOMENTO MORAL FORMAL, LA UNIVERSALIDAD PROCEDIMENTAL

Por no ser suficiente el principio material para su propia "aplicación"⁴⁷ concreta, para explicar sus excepciones, etc., es **necesario** el ejercicio del principio racional formal consensual de la intersubjetividad que alcanza validez moral. Pero, a diferencia de la Ética del Discurso, que intenta construir una ética **exclusivamente** desde el único principio moral formal, la Ética de la Liberación intentará subsumir todo lo logrado por la Ética del Discurso (incluyendo su fundamentación formal⁴⁸) en cuanto al uso pragmático del principio intersubjetivo de universalización (principio de validez kantiano transformado), pero invirtiendo su sentido. No se trata de que la norma básica deba aplicarse a lo empírico-histórico, sino que, a la inversa, la norma básica formal tiene como función "aplicar" el principio material⁴⁹. Es decir, la intersubjetividad procedimentalmente adecuada alcanza la validez de un "acuerdo" material, en cuanto parte del criterio de sobre-vivencia y del principio ético de contenido ("Quien actúa...").

El aspecto formal de la moral parte del criterio de intersubjetividad, de la norma básica pragmática o principio de universalidad que alcanza validez comunitaria. Pero, repitiendo, se invierte ahora lo que se ha afirmado al respecto, ya que se trata de un principio de "aplicación" de la norma material. La norma material es la condición de posibilidad del "contenido" de la "aplicación" de la norma formal, en cuanto que si se argumenta es porque se intenta saber cómo se puede (debe) sobre-vivir aquí y ahora; la norma material da el "contenido" de lo consensuado (en último término, una mediación para la sobre-vivencia de los sujetos participantes).

Ahora podríamos agregar (en lo indicado después de las comillas) un momento material al enunciado de la norma básica o principio moral-pragmático de la Ética del Discurso:

"Quien argumenta (...) ya ha testimoniado **in actu** (...) que las reglas ideales de la argumentación representan condiciones normativas de la posibilidad de la decisión sobre pretensiones de validez moral en una comunidad de comunicación (...) **de personas que se reconocen recíprocamente como**

iguales³⁰ -hasta aquí Apel, a lo que agregamos ahora-, y, por ello, como sujetos pertenecientes a una comunidad ética histórica cuya sobrevivencia debe ser el contenido último **sobre el que se intenta argumentar**.

Lo ganado en los análisis de la Ética del Discurso se subsume aquí, pero no se lo propone como el único principio; además, se redefine su función⁵¹, y, por último, se articula la moral formal pragmática con la ética material (hasta su instancia económica, como veremos más adelante). Aquí cabe destacarse que desde Aristóteles, el momento formal de validez (analizado entre los latinos en la temática de la conscientia) era cumplido por el "argumento práctico"⁵². En efecto, la comprensión del bien (horizonte práctico que funcionaba como premisa mayor) era el punto de partida. El acto de la razón práctica guiada por la **frónesis** permitía aplicar el principio a la conclusión práctica: la decisión adoptada (la **hypólepsis**)⁵³, cuya validez se la daba la fuerza del argumento práctico. Como para Hegel, la razón práctica (la **praktikós lógos** de los griegos) trabajaba por dentro a la consecución del "bien". Es decir, para los éticos pre-modernos⁵⁴ el momento formal-racional estaba siempre integrado en la constitución interna del bien o de su "contenido material". Como para la neurobiología actual, además, dicho "bien" era apetecido, pero dicho apetito era "juizado" -no era nunca meramente irracional como posteriormente para los empiristas-. La razón práctica había sido analizada de una manera más compleja e integrada (no así en la Modernidad, en especial, desde la escisión dualista kantiana), y el momento ético-material se articulaba con el momento moral-formal. Hoy, es evidente, podemos efectuar transformaciones radicales a estas distinciones y llegar a una mayor precisión, pero en la línea de la subsunción orgánica, y no de continuar con racionalismos reductivos o éticas materiales irracionales de la incomunicabilidad. La razón práctica es aquella que despliega el último horizonte (la "comprensión del ser" intersubjetivo, lo material o el contenido, el "bien" por excelencia)⁵⁵. La razón teórica funciona dentro de su horizonte y sólo recorta sistemas abstractos

de mayor precisión y menor realidad. La discursividad práctico-ética (material-formal) hay que distinguirla de la meramente teórica (o científica). En este punto la Ética del Discurso debería superar un cierto racionalismo reductivo.

§ 3. LA PROCESUALIDAD DEL BIEN-VALIDO: LA SINTESIS ETICO-MORAL

En los dos párrafos anteriores hemos considerado sincrónica y **abstractamente** los aspectos material de la ética y formal de la moral. Ahora los consideraremos concreta, subsuntiva, procesual o diacrónicamente en una síntesis más compleja.

Determinado lo válido según las exigencias consensuales de intersubjetividad, lo que permite la "aplicación" del criterio de sobre-vivencia bajo el principio comunitario de la ética material, se debe ahora ascender hacia lo concreto y así se descubre que ya siempre lo ético es procesual (el principio pragmático de Peirce). Valga esta cita para sugerir el tema:

"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 Tercera⁵⁶, o Mediación, entre un Segundo y un Primero"⁵⁷.

El procesualismo pragmático se establece principalmente en un nivel de lo que W. James llamaría **veri-fiction**. A nosotros nos importa aquí un proceso práctico de una ética material de "contenidos" (de **liber-ation**), y además formal consensual y crítico, ya que los pragmáticos, desde Peirce o James hasta Mead o Dewey permenerán dentro del horizonte del **common sense** norteamericano, progresista es verdad⁵⁸.

La articulación del bien-válido (de la validez del bien) no se da siempre simultáneamente en el proceso diacrónico.

Esquema 2

DIACRONIA POSIBLE DE LA VALIDEZ Y EL BIEN

Momentos	§ 3.	§4.	§ 5.	§ 6.
Lo formal	Lo válido hegemónico	Lo válido dominador	Lo no-válido antihegemónico	Lo válido nuevo
Lo material	El bien legítimo	El bien ilegítimo	El bien futuro	El bien nuevo legítimo

Aclaración del esquema: Los momentos §§ 3-6 corresponden a los mismos párrafos de este trabajo y a los del esquema 1.

Un buen punto de partida podría ser la definición de Habermas sobre legitimidad:

"Legitimidad significa que la pretensión que acompaña a un orden político (erótico, pedagógico, etc.) de ser reconocido como válido y correcto no está desprovista de buenos argumentos; un orden legítimo merece el reconocimiento" o "Legitimität bedeutet, dass der mit einer politischen Ordnung verbundene Anspruch, als richtig und gerechte anerkannt zu werden, gute Argumente für sich hat; eine legitime Ordnung verdient Anerkennung"⁵⁹.

Antonio Gramsci⁶⁰ distinguía entre un orden hegemónico (cuando ideológicamente tenía legitimidad, en el sentido de Habermas) y un orden de dominación (cuando la coerción legítima, en el sentido de Weber, se transforma en coerción ilegítima; es el pasaje del nivel §3 del **Esquema 2** al nivel §4)⁶¹.

Processualmente, entonces, el contenido concreto de un proyecto de permanencia y crecimiento de la vida humana, alcanza procedimentalmente validez intersubjetiva gracias a los diversos modos de argumentar en la comunidad de comunicación real respectiva. El "bien" se va construyendo diacrónica, histórica y concretamente. En el nivel político del capitalismo tardío (Spätkapitalismus) (podría ser también el del machismo erótico-familiar, el de la cultura elitista pedagógico-cultural, etc.) el "principio democracia" viene a reemplazar al tratado tradicional de la **frónesis**. De todas maneras será necesario recordar que la validez de los acuerdos consensuales (sean normas, leyes, instituciones, acciones, etc.) son acerca de contenidos materiales. En este punto la

económica, no hablamos de las ciencias económicas⁶² (**Oekonomik** no la *Wirtschaftswissenschaft*), viene a significar un punto central del debate, y como tal inicié este diálogo desde el contenido material (tecnológico económico del capitalismo, desde la visión crítica de Marx⁶³). La válido políticamente hablando debe tener siempre y también contenido económico, como permanencia y aumento de vida, sobre-vivencia. La construcción de dicho bien común, bien-válido intersubjetivo, es efecto diacrónico de un proceso histórico, en el que el "estado de derecho" alcanza legitimidad porque un cierto número de bienes (vitales, técnicos, económicos, culturales, estéticos, éticos, etc.) son subsumidos efectiva o subjetivamente por los participantes, creando un "bienestar común" que hace aceptable al orden establecido, que funda materialmente (no sólo en argumentos como piensa Habermas) la legitimidad consensual del sistema hegemónico. En el caso del capitalismo, el proyecto en el pasado medieval y de los primeros siglos de la modernidad burguesa (libertad, igualdad, propiedad para todos) viene a constituirse como el *substractum* sobre el que la validez hegemónica se articula aquilibradamente con el bien legítimo en la consensualidad mayoritaria de la población de una noción de una noción, de un Estado.

El proceso de constitución de un "estado de derecho" llega a un momento "clásico", cuando todos o la mayoría apoya con su consenso la legitimidad.

El criterio de procesualidad se incluye en la definición del principio respectivo: el bien-válido, por ser diacrónico, histórico, dialéctico, no puede nunca asegurarse que lo sea para siempre. Continuamente, entonces, puede tornarse inválido, ilegítimo, injusto⁶⁴.

§ 4. EL LUGAR ARQUITECTONICO DE LA ALTERIDAD CRITICA

Ahota, sólo ahora podemos comenzar a vislumbrar la especificidad de la Ética de la Liberación. Antes no podía comprenderse su propuesta, aunque lo he intentado repetidamente en el curso del diálogo con la Ética del Discurso. Creo que hasta ahora he fracasado por no haber expuesto pedagógicamente con claridad las fases del tema. Sólo ahora, repito, se podrá comprender, por ejemplo, que el **"hecho" de la pobreza**⁶⁵ en el capitalismo periférico (en el tiempo del capitalismo tardío (**Spätkapitalismus**) central) no es un hecho inmediato (que hubiera de situarse en lo tratado abstractamente en el § 1.). Sólo ahora, a la luz del criterio y del principio material (de la comunidad de sobre-vivencia, de la felicidad subjetivamente y del bien objetivamente, en último término de toda la humanidad), legitimado por la validez intersubjetiva del sistema vigente, puede descubrirse un hecho masivo: la mayoría de dicha humanidad se encuentra sumida en la "pobreza", "infelicidad", "dolor", la dominación y/o la exclusión. El proyecto utópico del sistema vigente (económico, político, erótico, etc.) se descubre (a la luz de sus propias pretensiones de libertad, igualdad, propiedad para todos, y otros mitos y símbolos...⁶⁶) en contradicción, ya que la mayoría de sus participantes se encuentran afectados o privados de la posibilidad de cumplir con las necesidades que el mismo sistema ha proclamado. Es desde la **positividad** del criterio ético de sobre-vivencia (y su principio respectivo en concreto) que la **negatividad** de la muerte, el hambre, la miseria, la opresión de la corporalidad por el trabajo, la represión del inconciente y la libido en particular de la mujer, la falta de poder de los sujetos de las instituciones, la vigencia de valores invertidos, el analfabetismo, etc., puede ahora cobrar **sentido ético** cabal. "El Otro" -sobre el que tanto he insistido- aparece como otro que la "normalidad" expuesta en los §§ 1-3: el sistema normal, vigente, "natural", legítimo, aparece ahora como el "capital fetichizado" de Marx, como la "totalidad" éticamente perversa de Levinas, y por ello formal o intersubjetivamente perderá su validez, su hegemonía. Aparecerá a los ojos de los dominados y/o excluidos sólo como lo impuesto, como "validez dominadora". Aquí debe situarse la propuesta de Wellmer⁶⁷ acerca de la validez universal de la "negación de la máxima no generalizable": "¡No debes hacer infeliz a nadie⁶⁸; no debes empobrecer

a nadie (Marx); no debes quitar la vida (Hinkelammert)!"

Aquí debemos hacer un alto y anotar un momento esencial. a) La conciencia ética y crítica -que es el saber escuchar la interpelación del Otro en su corporalidad sufriente- tiene como primer sujeto a los dominados y/o excluidos. Ellos tienen entonces una **conciencia existencial, histórica, concreta**, es el caso de Rigoberta Menchú⁶⁹. Es el comienzo o el estadio I del proceso de **concientização**⁷⁰. b) En un segundo momento, y sólo aquellos que tienen alguna "experiencia"⁷¹ del "nosotros" **con** los dominados y/o excluidos, se puede pensar reflexivamente la in-felicidad del Otro: es la crítica temática (científica o filosófica propiamente dicha, pero ambas **críticas**). Es la **crítica temática explícita** (de **krinêin**: separarse para lanzar un "juicio" desde el "tribunal") de los "grandes críticos", aún de los postmodernos.

En efecto, para el racionalismo de la Ética del Discurso⁷², los críticos postmodernos pareciera que sólo se lanzan contra la razón **en cuanto tal**. En parte esto es cierto, pero debiera distinguirse entre la crítica a la razón **dominadora "como dominadora"** (y por ello se torna irracional) y la crítica a la razón **en cuanto tal**. El racionalismo a ultranza rechaza toda crítica a la razón sin advertir que la intención de los críticos se dirige contra la razón **dominadora** (este es el caso de Nietzsche, que no distingue claramente entre la mera razón y la razón dominadora), y con ello se hace complice de la dominación de la razón moderna (al menos no advierte suficientemente la dominación eurocéntrica o la del capitalismo, ya que este sistema no sólo coloniza como "dinero" al mundo de la vida (**Lebenswelt**), sino material y primeramente como acumulación de plusvalor del trabajador y como transferencia de valor del capitalismo periférico⁷³).

La Ética de la Liberación puede subsumir la crítica de los "grandes críticos" (Nietzsche, Freud, Horkheimer, Adorno⁷⁴, Foucault, Derrida, Lyotard, etc., y particularmente de Marx y Levinas) en cuanto ellos critican aspectos de lo que de "dominadora" tiene la razón moderna. Pero la Ética de la Liberación puede igualmente, contra el irracionalismo de alguno de estos críticos (en especial de los postmodernos), defender la **universalidad de la razón "en cuanto tal"**. Este doble movimiento de subsunción y negación es posible (y no es posible para la Ética del Discurso ni para los postmodernos) si nos situamos **fuera, ante**

o trascendentalmente con respecto al sistema o mundo del bien-válido (capitalismo, machismo, racismo, etc.), desde la alteridad de los dominados y/o desde la exterioridad de los excluidos (posición del §4 con respecto a A del **esquema 1**, o como pasaje del §3 al §4 del **esquema 2**), en posición crítica y deconstructiva de la "validez hegemónica" del sistema (ahora como **meramente dominador**), y juzgando al "bien" del sistema dominador/excluyente como ilegítimo. Así, aunque habíamos visto la importancia de la ética material (de un MacIntyre o Taylor) ahora puede ser puesta en cuestión **desde los dominados**. La alteridad del dominado descubre como ilegítimo al sistema material, el "contenido", el "bien"⁷⁵ (lo que hemos llamado en otro trabajo⁷⁴ el **principium oppressionis**). De la misma manera, el principio de validación intersubjetivo pragmático, puede ser también puesto en cuestión desde la necesaria exclusión de los afectados todavía no descubiertos como afectados en sus necesidades por el sistema dominador (lo que he llamado el **principium exclusionis**). Se trata de una consensualidad intersubjetiva crítica de **segundo grado**.

Los "grandes críticos" son el retorno del escepticismo que anuncia Levinas⁷⁷. Ellos son escépticos de la legitimidad del sistema vigente. Saber distinguir entre el escéptico desde la normalidad del sistema (§ 2.), del escéptico del sistema como dominador (§ 4.), es distinguir entre a) el escéptico, que merece ser refutado a los fines de la consistencia del propio discurso, b) del escéptico al servicio del cínico (que niega la racionalidad de la crítica que lucha por el nuevo sistema futuro; es decir, escéptico se opone al liberador), c) del escéptico crítico o liberador de un acuerdo pasado (hoy dominador) que se ha tornado inválido en vista de la validez futura de un nuevo acuerdo más justo (pasaje de A a B del **esquema 1**).

El punto de arranque fuerte, decisivo de toda esta crítica, es la corporalidad (**Leiblichkeit**) sufriente del dominado (como obrero, como indio, esclavo africano o dominado asiático del mundo colonial, como corporalidad femenina, como raza no-blanca, como generaciones futuras que sufrirán en su corporalidad la destrucción ecológica, etc.). Es un criterio de "contenido", material, de corporalidad, de sobre-vivencia, de ética material, en el nivel del "bien" -que quita validez al que produce la infelicidad (como imperativo universal negativo o prohibición

de una máxima no generalizable): sean actos, instituciones o sistemas, como en el caso del capital-. Nadie como Marx ha mostrado en el último siglo este **hecho**⁷⁸, porque toca una dimensión fundamental de la materialidad ética: la explotación del sujeto ético, miembro de la comunidad de vida, en su corporalidad a través de trabajo cotidiano que se concreta en necesidades básicas no cumplidas: infelicidad. El sujeto ético del pobre se encuentra materialmente oprimido y formalmente excluido. Habría entonces que desarrollar una analítica del criterio crítico ético-formal y definir desde él al principio crítico. Del criterio de sobre-vivencia se deduce ahora un criterio negativo o el **criterio de prohibición de la nobrevivencia**, de la prohibición ética de empobrecer, hacer sufrir, provocar la muerte... al Otro. El principio ético-crítico podría tener un enunciado aproximativo como el siguiente:

Quien actúa ético-críticamente ya siempre ha reconocido **in actu** la dignidad de los sujetos éticos negada en una comunidad de vida hegemónica que impide la sobre-vivencia de los dominados, y en una comunidad de comunicación real que los excluye asimétricamente de la argumentación.

No es posible la crítica indicada arriba sin el reconocimiento (**Anerkennung**) del Otro (del dominado/excluido en el sistema hegemónico) como sujeto ético autónomo, libre, igual, posible origen de disenso y, por supuesto, de consenso⁷⁹. El reconocimiento del Otro, la "razón ético-originaria" (de Levinas), es anterior a la crítica y anterior al argumento (a la razón discursiva o dialógica) está al origen del proceso, anterior a la interpelación o llamado el pobre a la solidaridad en el sistema. Esta "conciencia ética"⁸⁰ se cumple antes que en nadie en la propia subjetividad (origen de la **concientização** à la Paulo Freire siempre política⁸¹) intersubjetiva o comunitaria del mismo pueblo oprimido y/o excluido.

§ 5. LA INTERSUBJETIVIDAD FORMAL ANTI-HEGEMONICA

Ahora entramos en el estadio II de la **concientização**. Los dominados y/o excluidos (movimientos populares, feministas, ecologistas, es decir, los sujetos comunitarios) pasan ahora a una **conciencia crítica tematizada**, gracias al aporte crítico explícito (científico filosófico del intelectual orgánico).

Repasando, habría entonces tres momentos: a) Una conciencia ético crítica de los dominados y/o excluidos mismos, pretemática pero sustantivamente originante; b) una conciencia explícita temática (científico crítica); c) una conciencia crítico temática existencial, histórica o práctica del pueblo mismo. Y, desde ahora en adelante, como en una espiral donde ya no se puede saber quien fue primero, el sujeto comunitario intersubjetivo de los dominados y/o excluidos se articula con los "intelectuales orgánicos" en múltiples ocasiones. Es toda la temática praxis-teoría-praxis que ahora es situada de manera completamente diferente por la Ética de la Liberación.

Entonces, una vez iniciada la crítica en los grupos de dominados, va creciendo lentamente una comunidad de comunicación antihegemónica (de los mismos dominados y excluidos) (el momento § 5 de los **esquemas 1 y 2**), que comienza a trabajar según el "principio democracia" (intersubjetividad consensual que reemplaza el antiguo tratado de la **frónesis**) un proyecto de bien futuro (todavía no real pero posible: la utopía factible de liberación⁸²) desde un procedimentalismo consensual en base a acuerdos todavía no-válido para la sociedad hegemónica, dominante.

La procesualidad **crítica** temático-existencial crece desde los diversos "frentes de lucha" de dominación y/o exclusión de la alteridad: desde los frentes erótico (contra el machismo), ecológico (contra la destrucción del planeta para las generaciones futuras), económico (contra el capitalismo destructor de la humanidad y la tierra) etc.. Ya nos puede ser la aplicación "normal" de la norma pragmática en una sociedad en equilibrio, en "tiempos normales". Debe pasar a una "aplicación" excepcional o "anormal" de la norma. Cuando la mayoría de un pueblo está dominado o excluido el principio de universalidad cambiar de sujeto, y de la comunidad de comunicación vigente hegemónica debe comenzar también a ser ejercido por la comunidad de los dominados y excluidos. la intersubjetividad temática y refleja, autoconciente (concientizada) de los dominados y excluidos comienza ahora a comportarse como nueva intersubjetividad de validez futura. Es el proceso de liberación propiamente dicho en su nivel formal-pragmático. Ahora el proceso vuelve a cumplir los momentos indicados antes, pero de nueva cuenta y con otra naturaleza.

La materialidad de la sobre-vivencia de los dominados y excluidos vuelve a repetir sobredeterminadamente el momento analizado en el **§ 1**. En la medida que es necesario "aplicar", contra el sistema vigente, el criterio de sobrevivencia, la intersubjetividad de los dominados y/o excluidos utiliza formalmente el principio de universalidad (de **la nueva** universalidad contra la antigua intersubjetividad dominadora) y procede a criticar el consenso válido vigente. Todo este proceso formal es ahora temático, la deconstrucción de la dominación cuenta con la articulación **interna** del científico y del filósofo crítico (sólo así puede practicarse la Ética de la Liberación).

Hay que distinguir claramente entre toma de conciencia pretemática e implícita -pero recordando que es el origen ético radical, y el ejercicio de lo que hemos llamado en otro lugar la "razón ética originaria"- desde el reconocimiento del Otro (analizado en el **§4**), del momento en que ahora nos situamos. No es lo mismo una pura y universal prohibición: "¡Te está prohibido empobrecer a alguien!", que el imperativo complejo y positivo: "¡Libera al dominado, al pobre, al excluido!". Ahora es un llamado a la acción, a la responsabilidad operante, donde deberá mediar la tematización, articulación científico-filosófica, de líderes populares o de los movimientos y de "intelectuales orgánicos". Ni espontaneismo populista ni vanguardismo elitista. Como principio crítico podría enunciarse así, y es complementario del anterior:

Quien actúa ético-críticamente desde el reconocimiento de la dignidad de todo sujeto ético, desde la conciencia de la no-sobrevivencia de los dominados y no-participación de los excluidos ya siempre ha reconocido **in actu** la propia responsabilidad que se comparte solidariamente con todos aquellos que han alcanzado el mismo grado de lucidez, y la obligación a realizar reformas (normalmente), o una construcción sistémica (excepcionalmente), a través de acciones, instituciones, etc., de una nueva y más justa comunidad de vida y de comunicación futura.

Habíamos mostrado en otro momento de este debate que el imperativo: "¡Libera al oprimido y/o excluido!" (al "pobre" de Levinas, como la denominación común de los dominados en general),

presuponía ya siempre diversos niveles -que pueden servirnos como resumen de lo que he expuesto hasta ahora-:

1) la comprensión de un bien imperante material (felicidad, riqueza, etc.);

2) la validez de un sistema moral formal consensual;

3) el descubrimiento del no-cumplimiento de dicho bien con respecto a los propios dominados (no-felicidad, pobreza, etc.) por parte de los dominados mismos, primero, y de intelectuales críticos, después; en este momento es que nace la conciencia de los "nuevos derechos";

4) la negación de la validez hegemónica al descubrirse la exclusión asimétrica de las mayorías no-participantes; los críticos tematizantes se incorporan a la alteridad entre los dominados, y en la exterioridad entre los excluidos;

5) el crearse orgánicamente la nueva intersubjetividad temática crítica (es toda la cuestión de la relación entre "praxis-teoría", del "intelectual orgánico" de Gramsci, analizada ambigualmente era el problema del partido y de la "verdad" de la vanguardia en Lenin⁸³);

6) el actuar comunitariamente por un proyecto de liberación a través de una crítica de las utopías, y por una praxis institucionalmente constructiva.

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

Es en relación y en el interior de esa intersubjetividad crítico-comunitaria de los dominados y/o excluidos que la Ética de la liberación debe jugar su función propia. Se trata de argumentar en favor del sentido ético de la lucha por la sobre-vivencia y la validez moral de la praxis de liberación de los oprimidos/excluidos. La fundamentación del principio material y de la constitución de la ética como teoría, como filosofía, pero su función histórica, social última

va dirigida a probar la validez ética de la sobre-vivencia, de la vida humana de los dominados y/o excluidos.

§ 6. LA PRAXIS DE LIBERACION: LA NUEVA INSTITUCIONALIDAD DEMOCRATICA DEL BIEN-VALIDO FUTURO

Hemos llegado finalmente al tema nodal⁸⁴. La praxis se ha tornando equívoca, ya que puede ser de dominación y/o exclusión de otros, o puede ser praxis de liberación (como reforma meliorista o cambio radical de estructuras) de-constructiva de las acciones, instituciones o sistemas de dominación y/o exclusión. La praxis de liberación es la mediación propiamente dicha de la construcción del nuevo sistema.

Aquí se deben tratar también las cuestiones éticas más arduas. Así, por ejemplo, la coerción legítima del sistema se torna ilegítima cuando se ejerce contra los dominados y/o excluidos que toman conciencia y luchan por sus "nuevos derechos" (los niveles analizados en los §§ 4-5). Violencia es la fuerza ejercida contra el derecho legítimo (válido) del Otro. La coerción legítima se torna dominación violenta (represión pública) cuando se ejerce contra aquellos que han descubierto "nuevos derechos". El sistema vigente no percibe rápidamente el cambio de situación. La antigua coerción legítima se torna ilegítima ante una nueva conciencia social. Por su parte, la defensa que los dominados y/o excluidos efectúan de sus "nuevos derechos" descubiertos no puede ser violencia (porque no se ejerce contra ningún derecho del Otro), sino que es "justa defensa" con medios apropiados (que guardan proporción con los de la coerción ilegítima o violenta, para ser efectivamente "defensa realista", estratégica y tácticamente, del propio derecho). La validación de dicha acción defensiva de la comunidad de vida que promueve la sobre-vivencia y de la comunicación antihegemónica no alcanza validez desde su inicio en la comunidad dominante - siempre fue así; no puede ser de otra manera-. No se trata de una "guerra justa"⁹⁵, ya que siempre la guerra es injusta porque es violenta, sino que se trata de la "defensa justa" de los oprimidos, excluidos o atacados en sus derechos.

Por ser procesual la acción ética, ahora se ve claro que el punto de partida crítico-liberador es la "normalidad injusta" y el proyecto es el de una

sociedad más justa, donde los dominados y/o excluidos serán parte constitutiva y participante en la justicia también material (**flecha 6 del esquema 1**; los momentos de los §§ 5-6 del **esquema 2**).

La "aplicación" formal del principio de universalidad en el proceso de liberación, en la elaboración del nuevo tipo de sociedad, etc., se juega en nivel formal de la nueva intersubjetividad, del "principio democracia". La nueva comunidad (de los dominados y excluidos) de ayer se transformará con el tiempo en la intersubjetividad o comunidad de comunicación nueva, "normal". Son los movimientos sociales, grupos de presión, partidos políticos críticos, etc., que triunfan en sus luchas.

Por su parte, el proceso se continúa ininterrumpidamente en la historia. Historia de acciones individuales, comunitarias, institucionales, como sujetos étnicos, de movimientos sociales, de clase, nacionales, culturales, mundiales. Un acto, una institución o un sistema podrían ser **absolutamente** juzgados como "buenos" o definitivamente "válidos" al fin de la historia; es decir, nunca podrá validarse absolutamente la bondad y rectitud de un acto o institución; por su intención, por sus consecuencias, a corto, mediano y a largo plazo a lo largo de toda la historia mundial. Hegel incluyó por ello en su ética la historia mundial, pero pretendió poder ejercer dicho juicio como "Tribunal de la Historia Mundial"⁸⁶; es una peligrosa ilusión, en la que también cayó el stalinismo soviético y hoy intenta el capitalismo neoliberal al pretender eliminar toda alternativa que pudiera superarlo. De todas maneras los criterios y principios materiales, formales, procesuales y de liberación guían las conductas para determinar la validez ética de los actos en ese ininterrumpido proceso de reflexión, "aplicación" y cumplimiento de las acciones que realizan en vista de promover el "bien-válido", lo "válido-bueno", desde el criterio de sobre-vivencia y bajo la luz de la intersubjetividad consensual crítica de las mayorías dominadas y/o excluidas.

NOTAS

(1) Quiero agradecer en primer lugar a los participantes en el Seminario de Historia de la Filosofía latinoamericana (UNAM, México), en especial a Juan José Bautista, Enrique Gurriá, Mario Rojas, Germán Gutiérrez, Marcio tantos otros. Además, en este trabajo, para facilitar el diálogo, daremos a la palabra "ética" su sentido material de **ethos** o **Sittlichkeit**, a "moral" su sentido formal de validez intersubjetiva, reservando la "ética

crítica" para el § 4. en adelante, sobre el que se construye el sentido de la Ética de la Liberación (no sólo crítica sino trans-sistémica en casos muy excepcionales, ya que es "normalmente" también una ética progresista, meliorista, realista en las decisiones de "reformas" institucionales). La Ética de la Liberación no se diferencia de otras éticas porque sea reformista o revolucionaria (ambas posiciones son posibles para ella), sino porque su discurso intenta partir de los dominados y/o excluidos.

(2) Marx denominada a ambos fenómenos como: **pauper ante festum** (la pobreza antes del contrato de salario) y **pauper post festum** (el desempleo después de la "fiesta orgiástica" del capital). "Como tal, según su concepto [el trabajador] es **pauper**, como personificación y portador de esta capacidad de trabajo potencial por sí, pero aislada de su objetividad" (Karl Marx, "Manuscritos del 61-63", en Marx, 1975 [I, 3, 1, 1976, p. 35).

(3) Boltvinik, 1995, p. 47.

(4) Mostraremos que este concepto, "aplicación", debe cambiar de sentido.

(5) Véase Türcke, 1994.

(6) Frecuentemente se opina que los oprimidos son minorías. Queremos enfatizar que son mayorías, pero entiéndase también a las minorías oprimidas (como los gitanos), ya que a veces muchas minorías constituyen una mayoría.

(7) Nuevamente, y por último, deseo repetir que la especificidad de la Ética de la Liberación es partir desde los dominados y/o excluidos en tiempos normales o excepcionales, y no la excepcionalidad misma.

(8) Las "esferas" de justicia de Waltzer, 1983, se transforman ahora de "frentes" de la "lucha por el reconocimiento" (más radical que la advertida por Honneth, 1992).

(9) Ya hemos mostrado cómo en el nivel de la fundamentación Apel incluye momentos materiales (p. e.; el reconocimiento de la dignidad de la persona) por lo que caería en una cierta contradicción, (véase Dussel 1993 c y 1994).

(10) Véase Apel, 1990, p. 24 (p. 30 en castellano).

(11) Kant, **Kritik der praktischen Vernunft**, A 38 Kant, 1968, VI, p. 127).

(12) Esta angustia hoy es mucho más espantosa que en el tiempo de Kant, ya que la mayoría de la Humanidad se ve lanzada en el proceso de globalización a una exclusión de empobrecimiento nunca observada antes.

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

(14) Ambos argumentos pueden ser refutados. El primero, por tratarse de un falso problema; el segundo, por ejemplo desde la neuro-biología actual. La cuestión no es ¿cuál "vida buena" es mejor o si tienen o no criterios para un diálogo intercultural?, sino que: todo acto humano (he aquí la universalidad) presupone ya siempre **a priori** (un **a priori** histórico pero también ontológico) una "vida buena" como horizonte de sentido ético desde donde actuarse. La universalidad de la ética material estriba en la irrevasabilidad (**Nichthintergebarkeit**) de esta presuposición ontológica. Con respecto al argumento de la neurobiología (véase Edelman, 1988, 1989 y 1993, o Damasio, 1994), éste muestra hoy que la organización del cerebro humano responde universalmente al **principio de la vida**. Tanto la categorización estímulo-perceptiva como la conceptual, todo los procesos de evaluación (del sistema límbico y la base del cerebro y sus articulaciones corticales), el desarrollo de los centros lingüísticos (esencialmente intersubjetivos cerebralmente hablando), los fenómenos de la conciencia y autoconciencia, que permiten actos con autonomía, libertad, responsabilidad, son determinados por el criterio universal de la sobrevivencia de los sujetos corporales, siempre culturales o éticos (porque estamos hablando de "vida humana"). Las funciones racionales del cerebro (aún el uso teórico de la razón) están determinadas por dicho principio de sobrevivencia. Esto no quita, sino que funda de manera mucho más convincente, la función intersubjetiva formal de la consensualidad argumentativa como institución para alcanzar acuerdos válidos. La validez formal no está reñida con la "bondad" de la sobrevivencia de los sujetos (más bien ésta incluye en su materialidad a aquella como su mediación formal).

(15) En esta ponencia no volveremos sobre el tema de la fundamentación. En Dussel, 1993c y 1994, hemos mostrado que la fundamentación formal de Apel incluye momentos materiales (tales como el reconocimiento de los otrasargumentantes como "persona de igual dignidad"), lo que significaría una cierta contradicción.

(16) Apel, 1990, p. 22 (p. 27).

(17) *Ibid.*, p. 26 (p. 32).

(18) *Ibid.*, p. 32 (pp. 38-39). "La razón de esto es simplemente que las condiciones de aplicación de la ética del discurso no han sido todavía realizadas" ("weil die Anwendungsbedingungen der Diskursethik geschichtlich noch nicht realisiert sind") (*Ibid.*, p. 32; p. 40). "La aplicación del principio de la Ética del Discurso -por ejemplo, la práctica de una regulación discursivo-consensual de conflictos estrictamente separada de la aplicación de una racionalidad de negociación estratégica- puede llevarse a cabo aproximadamente sólo allí donde las relaciones mismas de eticidad y derecho locales hacen esto posible" ("Die Anwendung des Prinzips der Diskursethik -z.B. die Praktizierung einer diskursiv-konsensualen Konfliktregelung, die von der Anwendung strategischer Verhandlungsrationalität strikt getrennt wärelässt sich nur da -approximativ- verwirklichen, wo die lokalen Verhältnisse der Sittlichkeit und des Rechts dies von sich aus mitermöglichen") (p. 33; p. 40). La fórmula se repite frecuentemente: la aplicación es imposible si las condiciones no están dadas.

(19) Véase Apel, 1985, p. 261.

(20) En el Tercer Mundo frecuentemente no se cumple la condición de la **sobrevivencia** (por pobreza) de los posibles participantes la comunidad real de comunicación.

(21) Véase esta problemática en mi artículo Dussel, 1994, pp. 147-152.

(22) Hinkelammert, 1994, p. 137 (en portugués, p. 97).

(23) Benhabib, 1986, pp. 310-311.

(24) Esta presuposición es al menos implícita, cultural e histórica, y inevitablemente ontológica, como veremos.

(25) Véase Dussel, 1993.

(26) Se trata del bien (y los bienes económicos también) objetivamente, la **felicidad** subjetivamente, el **bien común** (como scintesis) de la **comunidad de vida (Lebensgemeinschaft)** (como sujetos) intersubjetivamente, los **valores** evaluativamente (posición de un medio como mediación para la conservación y aumento de la vida), etc. Cuando hablemos de "vida" debe entenderse siempre en este trabajo vida **humana**, cultural, institucional (familiar, política, etc.), etc.

(27) El tema se discutirá en el § 4.

(28) Heidegger, comentando a Nietzsche, indica que "el valor es condición de aumento de vida (**Steigerung des Lebens**)" (Heidegger, 1961, I, p. 488); es decir, y en palabras de Nietzsche: "el punto de vista del valor es el punto de vista de las condiciones de la conservación-aumento en referencia a las complejas estructuras de duración relativa de la vida dentro del devenir" (F. Nietzsche, **Der Wille zur Macht**, A 175; en Heidegger, 1961, II, pp. 101ss). La mediación tiene valor en tanto posibilidad actual para la vida. Es evidente que no hay valores sin intersubjetividad cultural, y por lo mismo constituyen parte esencial del "contenido" de la "sticidad" histórico-concreta.

(29) El "sobre-" indica, primero, la vida desde las funciones superiores del cerebro (como categorización conceptual, conciencia, competencia lingüística, autoconciencia, autonomía, etc.); en segundo lugar, aumento, desarrollo, nuevos procesos de innovación o invención culturales, políticos, éticos, "Sobre-vivencia" es conservación y creación de nuevas instancias de la vida **humana**.

(30) Hemos transformado el anunciado del principio moral procedimental de la Étícadel Discurso en una posible formulación del principio ético material (véase Apel, 1986, p. 161).

(31) "La **eudaimonía** se encuentra entre las cosas dignas de honor y perfectas (**teleion**). Si es así es porque es también un principio (**arkhè**), ya que es en virtud de ella que obramos, y el principio y la causa de los bienes (**agathón**) es algo digno de honor y divino" (**Ética a Nicómaco I**, 12; 1102 a 1-4). Véase mi obra Dussel, 1973b, pp. 32ss.

(32) Véase: "La comprensión como **poder-ser**" (en mi obra Dussel, 1973, I, p. 47ss, donde practicamos hace más de veinte años las tesis sobre Heidegger de Volpi, 1992).

(33) La Ética del Discurso no tiene conciencia refleja de sus presupuestos europeos, de su "comprensión del ser" histórica. Como veremos posteriormente, el máximo de crítica posible (por diferencias el mundo cultural, lo natural y los subjetivo) da una posibilidad de "distancia" del "mundo de la vida (**Lebenswelt**)", pero exige igualmente tener conciencia del eurocentrismo (etnocentrismo del sistema-mundo desde 1492), y esto no se ha dado explícitamente.

(34) Libro I, cap. 28, § 5; en Locke, 1975. En otro texto expresa: "Things then are good or evil, only in reference to pleasure or pain" (*Ibid.* II, cap. 20, § 2).

(35) Bentham, 1948, **Fragment**, preface, p. 3.

(36) **Utilitarianism**, 2 (J. S. Mill, 1957, p. 10).

(37) A. Damasio escribe: "I call **background feeling** because it originates in background body states rather than in emotional states (...) **The feeling of life itself**, the sense of being" (Damasio, 1994, p. 150).

(38) Hoy las hay que dan importancia a la historia para redescubrir el sentido ético, como en los casos de MacIntyre (1981 y 1988) o Taylor (1975, 1989 y 1992); las que describen algunas esferas de la justicia con Walzer (1983); o las anteriores éticas de los valores como la de un Scheler (1954); la de la **Sittlichkeit** de Hegel; etc. Sin embargo, las nombradas no tienen lo que llamaremos sentido "crítico", quizá con excepción de Walzer, aunque éste no integra suficientemente el nivel formal procedimental. Desde un punto de vista crítico (véase § 4. en adelante), las hay que desarrollan la ética con todo un sistema categorial sobre la **materialidad intersubjetivo-comunitaria de la corporalidad** de la producción y acumulación alienante desde la relación del trabajo-vivo/valor, como la de Marx.

(39) Es bueno no olvidar que la Ética del Discurso es escéptica de las éticas materiales, y éstas se ven exigidas de refutar dicho escepticismo, por las mismas razones por las que el pragmatismo racionalista refuta a los escépticos de la pragmática.

(40) Véase más adelante el § 4. Levinas advierte este retorno, pero ahora sabemos cuando esto acontece, y es como nuevo "escepticismo", el que surge ante el sistema vigente **visto como "hegemónico"** o de "dominación" -es el escepticismo de los críticos de la razón **dominadora**, pero que a veces la confunden con la razón **en cuanto tal**-. Por otra parte, los antiescépticos no siempre tienen el criterio de discernimiento entre ambos escepticismos, y por ello pueden caer en un racionalismo a- crítico o articulable a la razón cínica.

(41) Este argumento, por supuesto, se aplica a la Ética del Discurso, que caería en una contradicción performativa al no reconocer que argumenta **también** por motivos (razones, por un "bien", aunque más no sea "el ideal de una vida racional" que es ya un contenido material) éticos, materiales, biográficos y histórico-culturales (europeos).

(42) Edelman, 1992, pp. 109-110. Xavier Zubiri es quizá el único filósofo que supo situar desde la década de los 50s. el problema del cerebro en una nueva teoría material del conocimiento, de la inteligencia-sentiente o de los sentidos-inteligentes desde su base neurobiológica (Véase Zubiri, 1981 y 1992). "El hombre tiene **cerebralmente** una apertura intelectual al estímulo como realidad (...) Locerebral y lo intelectual no constituyen sino una sola y misma actividad" (Idem, 1986, p. 525). Sobre el tema se ha ocupado filosóficamente entre otros Searle, 1984 y 1994.

(43) El pensamiento medieval lo sabía muy bien, no sería necesario recurrir a Marx en este caso para hablarlo. En efecto, se decía: "Es imposible que algún ser humano realice su bien (bonum), si ese proyecto no conviene con el bien común (**bene proportionatus bono communi**)" (Thomas, I-II, c. 92, a. 1, ad 3). O: "No debe dejar de considerarse que el bien común (**bonum commune**) según la adecuada comprensión es preferible al mero bien propio, ya que cualquier parte física se ordena por instinto al bien del todo (**bonum totius**)" (Idem, **De perfectione vitae spiritualis**, XIII, n. 634). Este "instinto" debe ahora reconstruirse desde la neurobiología como la emotividad-evaluativa del sistema límbico

y base del cerebro que se ordena a la sobre-vivencia. Es una "comunidad de vivientes" humanos, intersubjetividad de la validez formal.

(44) Esto lo sostiene por ejemplo Sartre, 1960, en cuanto a la imposibilidad de analizar el horizonte mismo de la totalidad del ser en el mundo, aún con método psicoanalítico. Véase Dussel, 1973, I, pp. 50 y 57.

(45) La Ética del Discurso enumera estas objeciones, sin caer en cuenta que la propia conciencia post-conventional es siempre un fruto cultural. Sólo en el caso que se critique el eurocentrismo explícitamente se puede tener una conciencia libre de "convencionalismos". Además, como veremos, la conciencia crítica antihegemónica (nivel del § 4) se opone a la "universalidad" ejercida por una individualidad autónomamente ética, pero vigente, dominante, y sería así posterior al nivel 6 de Kohlberg -por ejemplo-. Es decir, el intento de una ética "postconventional" recae en ser un "convencionalismo europeo contemporáneo".

(46) Véase Habermas, 1981, I, 2, 3 (I, pp. 85ss; I, 82ss) en la discusión con Peter Winch.

(47) Por ahora "aplicación" irá entre comillas, porque quiere indicar que no se trata de la aplicación clásica, kantiana o de la Ética del Discurso (**applicatio, Anwendung**). En estos casos aplicación indica un movimiento de arriba (lo universal) hacia abajo (la máxima concreta): de objeto a objeto. En cambio, dialécticamente, se trata de **ascender de lo abstracto** parcial (la máxima) **hacia lo concreto universal** (el principio): situar la parte en el todo. Deberíamos hablar de un subsumir ascendiendo la máxima particular en el todo universal: esto que debo obrar (parcial, abstracto, la máxima) como particularidad situada en el todo de la sobre-vivencia de la comunidad, de la nación, de la humanidad (lo universal). Además, el Otro como exterioridad, como segunda razón, impide la aplicación tradicional. Sin embargo dejaremos la terminología en boga para no confundir. Estos y otros temas serán profundizados en la **Ética de la Liberación** en elaboración.

(48) La Ética de la Liberación (en mi obra en elaboración) intentará igualmente fundamentar el principio material de la ética, como he indicado arriba.

(49) En este caso la norma pragmática (procedimentalmente intersubjetiva y simétrica para alcanzar una validez aceptable) es una mediación no autónoma ni indiferente (al contenido) cuya función es "aplicar" o subsumir lo concreto material (la máxima) en lo universal material (el "bien").

(50) Apel, 1986, p. 161. para la formulación del Principio "U" en Habermas, véase Habermas, 1983 y 1991. Igualmente considérese la excelente crítica de Wellmer, 1986. Consúltese la obra de Rehg, 1994, y el número completo del **The Philosophical Forum** coordinado por Kelly, 1989.

(51) Ya que si se alcanza validez intersubjetiva es sobre aquello en lo que recae el "acuerdo" de todos: el "contenido" ético objeto de la argumentación. Sin "contendio" no hay acuerdo ni validez. No puede tener validez un acuerdo "vacío".

(52) Véase todo este debate en mi obra Dussel, 1973c.

(53) Para Aristóteles, además, este acto de "aplicación" del principio podía corromperse de no haber virtud o "temperancia" en el sujeto: "Por esto es que llamamos a la temporancia (sófrosynen) la que salva (**sózousan**) la aplicación prudente (**frónesin**). Lo que ella protege es la **hypólepsis**" (**Et. a Nicómaco**, VI, 5, 1140b 11-20).

(54) Por ejemplo, para Thomas "el bien no cae dentro de la elección (**ultimus finis nullo modo sub electione cadit**)" (I-II, c. 13, a. 3. c.), ya que es el principio primero material por excelencia, que, por otra parte, es universal y siempre ya presupuesto **a priori**. por ello "el fin se apetece necesariamente (**finis appetitur absolute**)" (**De Veritate**, c. 24, a. 6, r.). Por el contrario, "todo aquello que es obrado por nosotros es posibilidad (**possibilia**)" (**Ibid.**, a. 5, c.). El aplicar el principio en la deliberación es "un silogismo acerca de operables (**operabilia**)" (**Ibid.**, c. 14, a. 5, c.) sobre "los singulares contingentes (**singularia contingentia**)" (II-II, c. 49, a. 5, c.).

(55) Véase Dussel, 1973, I, p. 64.

(56) Desde ya podemos anticipar que la "praxis de liberación" debe situarse en esta "Terceridad": desde el mundo de la vida (Primeridad) irrumpe el Otro y su proyecto de liberación (Segundidad) que desde su opresión o exclusión efectúa un **proceso práctico** de liberación (Terceridad). Liberación como proceso es Mediación (Terceridad), y pasa de una situación de opresión en el mundo (Primaridad) negada desde la anticipación contrafáctica de la utopía como término (Segundidad).

(57) Peirce, 1978, 1.66. Véase la magnífica interpretación de Apel, 1981.

(58) Cornel West, 1989, efectúa un interesante esfuerzo por reconstituir el pragmatismo.

(59) Habermas, 1976, p. 271.

(60) Véase en Gramsci, 1975, IV, pp. 319ss.

(61) En nuestra **Ética de la Liberación** en elaboración daremos mayor espacio y precisión al argumento, que estará contenido por entero en el capítulo 5, del tomo I.

(62) Véase el trabajo de Ulrich, 1993, donde se debiera distinguir mejor entre la "económica (**Oekonomik**)" como filosofía (parte de una ética material), la "pragmática económica (**oekonomische Pragmatik**)" como ciencia económica-pragmática, y el nivel propiamente "económico (**oekonomisch**)" de la materialidad efectiva de la producción, distribución y consumo como medios para la sobre-vivencia.

(63) En todos mis trabajos anteriores presentados en este diálogo repetí una y otra vez el argumento, para mostrar la importancia de la ética material, y en especial la posición de un Marx no **standard** sino reconstruido desde una lectura completa y paciente (Véase Dussel, 1990 y 1993).

(64) Todo esto merecería mayor análisis, pero la corta extensión del trabajo nos exige remitir a la ya anunciada **Ética de la Liberación**.

(65) Véase mi respuesta a Apel en Dussel, 1995, § 1, pp. 115ss.

(66) Esta utopía del sistema vigente de dominación lo hemos esquematizado con b en el **esquema I**. Por ejemplo, la economía neoliberal tiene al mercado total de competencia perfecta como este tipo de mito utópico -que es inconsistente y empíricamente imposible (véase Hinkelammert, 1984).

(67) Véase Wellmer, 1986, I: "El programa kantiano".

(68) Bentham propone como deber el universalizar la felicidad. El enunciado de Wellmer es más fuerte. Es decir, la prohibición de lo no generalizable por ser negativa admite menos excepciones (por ejemplo, no es generalizable: "¡Haz infelices a los otros!"). Pero lo que Wellmer no indica claramente es que dicha negación se recortadesde la afirmación material de lo negado: si hacer infeliz o matar se juzga éticamente como no generalizable es por comparación a lo generalizable (la felicidad como universalmente intentada, pero con dificultad de aplicación concreta). Es decir, el principio **positivo** material de la ética (descrito en el § 1) es sobre el que se funda su **negación** (sólo en este § 4) como crítica.

(69) Véase Dussel, 1994, § 2.

(70) Véase Freire, 1968; además mi ponencia Dussel, 1994, § 2. Este movimiento por el que el dominado que ha introyectado la ideología dominante hacia la toma de conciencia crítica desde la exterioridad lo hemos representado por la **flecha cp** (conciencia popular) en el **esquema I**. Dicha flecha parte desde dentro del sistema dominante (cuadrado A), perfora sus límites y se vuelve reflexivamente como crítica (§ 4). A esta flecha se incorporan los "grandes críticos", simultánea y sinérgicamente.

(71) Esta "experiencia" no es la de Hegel en la **Fenomenología del Espíritu**, sino la "experiencia" de haberse sumido, enterrado, vivido en el interior de los pobres, los necesitados, el pueblo dominado y excluido. Véase Paulo Freire, 1993. Muchos filósofos europeo-norteamericanos (y también del mundo periférico) no han "hecho" esta experiencia o no le dan valor ético-filosófico ninguno. Pero, ninguno de los "grandes críticos" a los que nos estamos refiriendo dejan de tener alguna "experiencia" (Marx por exiliado y junto a los obreros desde París en 1943, Levinas como judío trasterrado, Foucault como homosexual perseguido, etc., etc.).

(72) Véase Habermas, 1988.

(73) Véase mi obra Dussel, 1988, cap. 15.

(74) Estos representantes de la "Primera Escuela de Frankfurt", críticos de la Modernidad, les ha faltado la posibilidad de articularse a grupos

históricos (populares, movimientos sociales o partidos políticos) con cuya subjetividad comunitaria hubieran podido jugar la función de "intelectuales orgánicos". La Alemania de su tiempo no les dió posibilidad. En esto se diferencian de la Ética de la Liberación. Sin embargo, eran todavía "críticos". La "segunda" Escuela de Frankfurt, aunque tiene muchos méritos, pierden en criticidad.

(75) El "bien" se torna equívoco: el "bien" del esclavismo de los Faraones se torna "sistema dominador" para sus esclavos. Véase Walzer, 1985, cuando escribe: "So pharaonic oppression, deliverance, Sinai, and Canaan are still with us, powerful memories shaping our perceptions of the political world" (p. 149). Walzer reconoce la deuda del pensamiento latinoamericano de liberación, cuando cita a nuestro amigo Severino Croatto (p. 4).

(76) Véase Dussel, 1993c.

(77) Véase Levinas, 1974, pp. 210ss. En especial cuando escribe: "Le scepticisme qui trahit la rationalité ou la logique du savoir, est un refus de **synchroniser** l'affirmation implicite contenue dans le **dire** et la négation que cette affirmation énonce dans le **Dit**" (p. 213). "Lo dicho" se expresa en el sistema hegemónico (A del **esquema 1**). "El Decir" es la interpelación del Otro, en § 4, como exterioridad, que diacrónicamente, desde el futuro, para el sistema que se torna de hegemónico en dominador y de legítimo en ilegítimo, por la presencia **negativa** del pobre, de la mujer objeto-sexual, etc., muestra la no coincidencia de la "razón **dominadora** como pasado" y la "razón **liberadora** como futuro". El que habita el mundo nuevo, con nuevos objetos no observables por el antiguo paradigma (para hablar como Thomas Kuhn), se torna escéptico de los momentos pasados de la razón que comienzan a ser superados: el escepticismo se vuelve a hacer presente cuando hay cambios radicales históricos. Ahora es un escepticismo que se identifica con la crítica ética del orden dominador. por ello no acepta la "verdad" o la "ratio" de dominación. ¿No se encuentra todo esto ambiguamente por ejemplo en Nietzsche?

(78) "Hecho" no inmediato, sino que mediado por los niveles ya indicados (de los §§ 1-3), y formalmente por las mismas ciencias re-constructivas materiales **críticas**. Así Marx llamó "**Crítica** de la Economía Política" capitalista a ese tipo ético de ciencia social. La Ética del Discurso no ha dado los criterios suficientes para una crítica material, como crítica del "bien", porque sólo ha postulado el efectuar una crítica formal de validez (sociológica, por ejemplo, pero no económica). Es su talón de Aquiles, que pone a todo el proyecto en cuestión.

(79) No puedo aquí repetir lo ya escrito en mis trabajos anteriores en este diálogo (Dussel, 1993c, § 1; 1994, § 2.3; y 1995, § 1, pp. 116-119).

(80) Hemos distinguido desde antiguo la "conciencia ética" o crítica, que "oye el clamor del pobre", y la mera "conciencia moral" que aplica los principios morales del sistema (en § 2). Véase Dussel, 1973, II, pp. 52ss.

(81) Paulo Freire comienza su experiencia pedagógica desde 1947 (véase Freire, 1993), que culmina en su obra cumbre (Freire, 1968). Podría decirse que Rousseau, con el **Émile**, dió las bases para la educación solipsista burguesa. Freire pone las bases para la educación crítica intersubjetiva y comunitaria de los oprimidos. Todo su elaboración va más allá del to nivel de Kohlberg (véase Kohlberg, 1981 y 1987; y Habermas, 1983, pp. 127ss (pp. 137ss), ya que la conciencia ética llega a un grado no descrito hasta ahora; se trata de una "conciencia ética crítica universal antihegemónica de los oprimidos". No es sólo individual, autónoma y universal (y en el caso de Habermas discursiva en tanto intenta el acuerdo), sino que es además trascendente a la **universalidad "dominadora"** -de la que Kohlberg no tiene noticia-, y supone una "universalidad mundial" por sobre la conciencia moderna (eurocéntrica) post-conventional. Exige a los sujetos de una tal "conciencia ético-crítica" una mucho mayor madurez, ya que deben oponerse a la "universalidad vigente": las individualidad e intersubjetividad comunitaria de estos críticos exige mayor claridad, un juicio social e histórico más universal (científico y político) y enfrenta muchos mayores riesgos. Es el caso de los héroes y mártires significa la misma muerte, por haberse

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

(82) Véase Dussel, 1973, II, § 25: "El Otro, el bien común y el infinito" (pp. 59ss).

(83) Esto lo estudia el mismo Habermas pero sin la complejidad suficiente (véase Habermas, 1963 y 1968).

(84) Véase Dussel, 1973, II, pp. 65-127; 1994, § 2, b y c.

(85) Walzer intenta justificar este camino ambiguo (Walzer, 1977).

(86) **Rechtphilosophie**, § 347: el pueblo que es el Señor, el "Dominador (**Herrschende**)" de la historia mundial es su Tribunal y su Juicio, ante el cual todos los otros pueblos "no tienen derecho alguno (**rechtllos**)" (Hegel, 1971, t. VII, pp. 505-506).

BIBLIOGRAFIA CITADA

APEL, Karl-Otto, 1981, **Charles Peirce. From Pragmatism to Pragmaticism**, University of Massachusetts Press, Amherst.

APEL, K.-O., 1985, ¿Límites de la ética discursiva", en A. Cortina, 1985, pp. 233-262.

APEL, K.-O., 1986, "Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia", en **Estudios éticos**, trad. castellana. Editorial Alfa, Barcelona (en alemán: "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", en Festschrift Constantino Tzatzos, Atenas, 1980).

APEL, K.-O., 1990, "Diskursethik als Verantwortungsethik -eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants", en Fernet-Betancourt, 1990, pp. 10-40 (trad. castellana en Apel et alia, 1992, pp. 11-44).

APEL et alia (Ed), 1992, **Fundamentación de la ética y la filosofía de la liberación**, Siglos XXI, México.

ARENS, Edmund, 1995, **Anerkennung der Anderen**, Herder, Freiburg.

BENHABIB, Seyla, 1986, **Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory**, Columbia university Press, New York.

BENTHAM, Jeremy, 1948, **A Fragment on Government and an introduction to the Principles of Morals and Legislation**, Basil Blackwell, Oxford.

BOLTVINIK, Julio, 1995, "La Cumbre Social ¿Consolidación del neoliberalismo?", en **La Jornada** (México), marzo 3, p. 47.

- CORTINA, Adela, 1985, **Razón comunicativa y responsabilidad solidaria**, Sigüeme, Madrid.
- DAMASIO, Antonio, 1994, **Descartes' Error, Emotion, Reason, and the Human Brain**, A Grosset, New York.
- DUSSEL, Enrique, 1973, **Para una ética de la liberación latinoamericana**, Siglo XXI, Buenos Aires, t. -II.
- DUSSEL, E., 1973b, **Para una de-structura de la historia de la ética**, Ser y Tiempo, Mendoza.
- DUSSEL, E., 1988, **Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63**, Siglo XXI, México.
- DUSSEL, E., 1990, "Die **Lebensgemeinschaft** und die Interpellation des Armen", en Fernet-Betancourt, 1990, pp. 69-96.
- DUSSEL, E., 1993, **Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación**, Universidad de Guadalajara, Guadalajara (México) thay traducción al inglés que aparece en Humanities Press, New York, 1996).
- DUSSEL, E., 1993b, **Van der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Sin Projekt der Transmoderne**, Patmos, Düsseldorf (hay ediciones en castellano (varias), francés, italiano, gallego, inglés (Continuum, New York, 1995)), portugués).
- DUSSEL, E., 1993c, "Proyecto filosófico de Charles Taylor", en **Signos, Aquario de Humanidades** (UAM-I, México), VII-III, pp. 15-60 (en inglés en **Constellations** (New York), 1995).
- DUSSEL, E., 1994, "Ethik der Befreiung. Zum Ausgangspunkt als Yollzug der ursprünglichen ethischen Vernunft", on Fernet-Betancourt, 1994, pp. 83-110 (trad. castellana en Sidekum, 1994, pp. 145-170).
- DUSSEL, E., 1995, "Die Befreiungsethik gegenüber der Diskursethik", en Arens, 1995, pp. 113-136.
- EDELMAN, Gerald M., 1988, **Topobiology: An Introduction to Molecular Embryology**, Basic Books, New York.
- EDELMAN, G. M., 1989, **The remembered Present, A Biological Theory of Conscicusness**, Basic Books, New York.
- EDELMAN, G. M., 1992, **Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind**, Basic Books, New York.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (Ed), 1990, **Ethik und Befreiung**, Augustinus, Aachen.
- FORNET-B., R. (Ed.), 1994, **Konvergenz oder Divergenz?**, Augustinus, Aachen.
- FREIRE, Paulo, 1968, **Pedagogía del oprimido**, Siglo XXI, México.
- FREIRE, P., 1993, **Pedagogía de la esperanza**, Siglo XXI, México.
- GRAMSCI, Antonio, 1975, **Quaderni del Carcere**, Einaudi, Torino, t. I-VI.
- HABERMAS, Jürgen, 1963, **Theorie und Praxis**, Suhrkamp, Frankfurt.
- HABERMAS, J., 1968, **Erkenntnis und Interesse**, Suhrkamp, Frankfurt.
- HABERMAS, J., 1976, **Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus**, Suhrkamp, Frankfurt (eh castellano, Taurus, Madrid, 1986).
- HABERMAS, J., 1981, **Theorie des kommunikativen Handelns**, Suhrkamp, Frankfurt, t. I-II (ed. cast. Taurus, Madrid, t. I-II, 1987).
- HABERMAS, J., 1983, **Moralbewmbtsein und kommunikatives Handeln**, Suhrkamp, Frankfurt (ed. castellana Ediciones Peninsula, Madrid, 1985).
- HABERMAS, J., 1988, **Der philosophische Diskurs der Moderne**, Suhrkamp, Frankfurt (ed. castellana Taurus, Buenos Aires, 1989).
- HABERMAS, J., 1991, **Erläuterungen zur Diskursethik**, Suhrkamp, Frankfurt (parcialmente en inglés **Justification and Application**, MIT Press, Cambridge (Mass); parcialmente en castellano en **Escritos sobre moralidad y eticidad**, Paidós, Barcelona, 1991).
- HEGEL, 1971, **G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe**, Suhrkamp, Frankfurt, t. I (1971)-XX (1979).
- HEIDEGGER, Martin, 1961, **Nietzsche**, Neske, Pfullingen, t. I-II.
- HINKELAMMERT, Franz, 1984, **Crítica a la razón utópica**, DEI, San José (trad. alemana **Kritik der utopischen Vernunft**, Exodus-Grünwald, Luzern-Mainz, 1994).
- HINKELAMMERT, F., 1994, "Disakursethik und Verantwortungsethik", en Fernet-Betancourt, 1994, pp. 111-150 (en portugués en Sidekum, 1994, pp. 73-116).
- HONNETH, Axel, 1992, **Kampf zum Amerkennung**, Suhrkamp, Frankfurt.
- KANT, Immanuel, 1968, **Kant Werke**, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, t. I-X.
- KELLY, Michael (Ed.), 1989, "Hermeneutics in Ethics and Social Theory", número completo de **The Philosophical Forum** (New York), XXI, 1-2 (1989-1990), con artículos de H. Habermas, M. Walzer, A. Heller, S. Benhabib, Th. McCarthy, etc.

- KOHLBERG, Lawrence, 1981, **Essays on Moral Development**, Harper and Row, Cambridge, t. I-II (1984).
- KOHLBERG, L. -Colby, A., 1987, **The Measurement of Moral Judgement**, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.), t. I-II.
- LEVINAS, Emmanuel, 1968, **Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité**, 3era. ed., Nijhoff, La Haye.
- LEVINAS, E., 1974, **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**, Nijhoff, La Haye.
- LOCKE, John, 1975, **An Essay concerning Human Understanding**, P. H. Nidditch, Ed., Clarendon Press, Oxford.
- MACINTYRE, A., 1981, **After Virtue. A Study in Moral Theory**, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- MACINTYRE, A., 1988, **Whose Justice? Which Rationality?**, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- MARX, Karl, 1956, **Marx-Engels Werke (MEW)**, Dietz, Berlin, t. I (1956)-ss.
- MARX, K., 1975, **MEGA. Karl Marx-Friedrich Engels Gesamtausgabe**, Dietz, Berlin, t. I (1975)-ss (ed. cast. FCE, México, t. I (1982)-ss).
- MILL, John Stuart, 1957, **Utilitarianism**, The Liberal Arts Press, New York.
- PEIRCE, Charles S., 1931, **Collected Papers of Charles Peirce**, C. Hartshornre-P. Weiss-A. Burks, Ed., Belknap Press, Cambridge, t. I (1960) -VIII (1966).
- REHG, William, 1994, **Insight and Solidarity, The Discourse Ethics of Jürgen Habermas**, University of California Press, Berkeley.
- SARTRE, Jean-Paul, 1960, **Critique de la raison dialectique. Théorie des ensembles pratiques**, Gallimard, Paris, t. I.
- SCHELER, Marx, 1954, **Der Formalismus in der Ethik und die materiale wertethik**, Francke, Berna.
- SEARLE, J., 1984, **Minds, Brains and Science**, Harvard University Press, Cambridge (Mass).
- SEARLE, J., 1994, **The Rediscovery of the Mind**, MIT Press, Cambridge (Mas).
- SIDEKUM, Antonio (Ed), 1994, **Ética do Discurso e Filosofia da Libertação**, UNISINOS, São Leopoldo (Brasil).
- TAYLOR, Charles, 1975, **Hegel**, Cambridge University Press, Cambridge.
- TAYLOR, Ch., 1989, **Sources of the Self. The Making of the Modern Identity**, Cambridge University Press, Cambridge.
- TAYLOR, Ch., 1992, **The Ethics of Authenticity**, Harvard University Press, Cambridge.
- TÜRCKE, Christoph, 1994, "Diskursethik als Dauerbegründung ihrer selbst", en Fernet-B., 1994, pp. 235-246 (en portugués: "Límites do discurso", en Sidekum, 1994, pp. 41-52).
- ULRICH, Peter, 1993, **Transformation der ökonomischen Vernunft**, Paul Haupt, Bern.
- VOLPI, Franco, 1992, "L'esistenza como praxis. Le radici aristoteliche della terminologia di **Essere e tempo**", en **Filosofia '91**, Laterza, Roma, pp. 215-254.
- WALZER, Michael, 1977, **Just and Injust Wars**, Basic Books, New York.
- WALZER, M., 1983, **Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality**, Basic Books, New York (trad. cast. en FCE, México, 1993).
- WALZER, M., 1986, **Exodus and Revolution**, Basic Books, New York.
- WELLMER, Albrecht, 1986, **Dialog und Diskurs**, Suhrkamp, Frankfurt (trad. cast. en Anthropos/UAM, Barcelona/México, 1994; parcial en inglés, en The presistence of Modernity, MIT Press, Cambridge (Mass)).
- WEST, Cornel, 1989, **The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism**, The University of Wisconsin Press, Madison.
- ZUBIRI, X., 1981, **Inteligencia sentiente**, Alianza Editorial, Madrid.
- ZUBIRI, X., 1986, **Sobre el hombre**, Alianza Editorial, Madrid.
- ZUBIRI, X., 1992, **Sobre el sentimiento y la volición**, Alianza Editorial, Madrid.