Ética de la Liberación

Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión

Enrique Dussel

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN **E**STRUCTURAS Y **P**ROCESOS
Serie **F**ilosofía

Primera edición: mayo, 1998
Segunda edición: octubre, 1998
Tercera edición: 2000
Cuarta edición: 2002
Quinta edición: 2006
Sexta edición: 2009

© Editorial Trotta, S.A., 1998, 2000, 2002, 2006, 2009
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

© Enrique Dussel, 1998

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 978-84-9879-090-0
Depósito legal: M. 40.062-2009

Impresión
Service Point, S.A.

CONTENIDO

Dedicatoria 9
Palabras preliminares 11
Introducción. Historia mundial de las eticidades 19

PRIMERA PARTE
FUNDAMENTOS DE LA ÉTICA

1. El momento material de la ética. La verdad práctica 91
2. La moralidad formal. La validez intersubjetiva 167
3. La factibilidad ética y el «bien» 235

SEGUNDA PARTE
CRÍTICA ÉTICA, VALIDEZ ANTIHEGEMÓNICA Y PRAXIS DE LIBERACIÓN

4. La crítica ética del sistema vigente desde la negatividad de las víctimas 309
5. La validez antihegemónica de la comunidad de las víctimas . 411
6. El Principio-Liberación 495

Bibliografía citada 585
Apéndice I. Tesis 617
Apéndice II. Saís, capital del Egipto 631
Índice alfabético de autores 639
Índice alfabético de temas 645
Índice de esquemas 655
Índice general 659

A Rigoberta Menchú, mujer, indígena maya, campesina, de raza cobriza, guatemalteca.

Al Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que nos recuerda la senda ética casi perdida en la montaña (nuevos Holzwege), cuyos pasos hemos seguido en la construcción de esta obra filosófica.

A Karl-Otto Apel, que se atrevió a dialogar con filósofos del Sur, inspirándonos teóricamente.

A Gustavo Alberto Dussel († 1976), Decano de la Facultad de Física y Matemáticas de la Universidad de Buenos Aires en tiempos del Rector Rodolfo Puiggrós, que murió en su juventud en la tristeza de la persecución política.

A Johanna, que hizo posible cotidianamente este largo libro.

«Obreros, campesinos, estudiantes, profesionistas honestos, chicanos, progresistas de otros países, hemos empezado la lucha que necesitamos hacer para alcanzar demandas que nunca ha satisfecho el Estado: trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz. Llevamos caminados cientos de años pidiendo y creyendo en promesas que nunca se cumplieron [...] Nuestro pueblo sigue muriendo de hambre y de enfermedades curables, sumidos en la ignorancia, en el analfabetismo, en la incultura. Y hemos comprendido que, si nosotros no peleamos, nuestros hijos volverán a pasar por lo mismo. Y no es justo. La necesidad nos fue juntando y dijimos basta» (EZLN, 1 de diciembre de 1993)[1].

«Ningún ser vivo cree que los defectos de su existencia radiquen en el *principio de su vida* (*Prinzip seines Lebens*), en la *esencia* (*Wesen*) *de su vida*, sino en circunstancias exteriores a ella. El suicidio es contrario a la naturaleza» (Marx, 1844)[2].

«*Je pense, donc je suis* (Descartes)[3] es la causa del crimen contra el *Je danse, donc je vie*» (Eboussi Boulaga)[4].

1. «Editorial», en *El despertador mexicano* (Chiapas), órgano del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 1 de diciembre de 1993.
2. «Glosa crítica...», en *Vorwärts*, agosto de 1844; Marx, 1956, I, 402; tr. esp., I, 514).
3. *Discurso del método*, IV (Descartes, 1953, 147).
4. *La crise du Muntu* (Eboussi Boulaga, 1977, 56).

PALABRAS PRELIMINARES

Nos encontramos ante el hecho masivo de la crisis de un «sistema-mundo» que comenzó a gestarse hace 5000 años[1], y que se está globalizando hasta llegar al último rincón de la Tierra, excluyendo, paradójicamente, a la mayoría de la humanidad. Es un problema de vida o muerte. Vida humana que no es un concepto, una idea, ni un horizonte abstracto, sino el *modo de realidad* de cada ser humano en concreto, condición absoluta de la ética y exigencia de toda liberación. No debe extrañar entonces que esta *Ética* sea una ética de afirmación rotunda de la vida humana ante el asesinato y el suicidio colectivo a los que la humanidad se encamina de no cambiar el rumbo de su accionar irracional. La *Ética de la Liberación* pretende pensar filosófica y racionalmente esta situación real y concreta, ética, de la mayoría de la humanidad presente, abocada a un conflicto trágico de proporciones nunca observado en la historia de la especie humana, filogenéticamente hablando. Los temas que trataremos son de tales dimensiones que sólo intentaremos en esta obra situar «indicativamente» las cuestiones dentro de una arquitectónica categorial que se desarrolla como un «proceso» ético, a partir de la realidad de un sistema mundial de globalización excluyente, lo que nos exige acceder de manera crítica al pensamiento de numerosos autores contemporáneos, los más relevantes para nuestro argumento, dejando para obras futuras tanto los *problemas de fundamentación de los principios* como el tratamiento en concreto de los más críticos *frentes de liberación*, de la lucha por el reconocimiento de sujetos socio-históricos emergentes dentro de la sociedad civil en cada país y dentro del horizonte planetario.

I

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

rantemente en criterios y principios, se trata de una ética que también es no-predicamental, que parte de la vida cotidiana, de los modelos vigentes, desde sus efectos negativos no-intencionales (las víctimas) de todo tipo de estructuras auto-organizadas, autorreguladas; que desarrolla un discurso ético material (de contenidos), formal (intersubjetivo y válido), que tiene en cuenta la factibilidad empírica, y siempre desde las víctimas a todos los niveles intersubjetivos posibles. J. Habermas me indicaba en Saint Louis, en octubre de 1996, que no esperaba mucho de la normatividad de la ética[2]; yo tampoco, si creyera que la ética es la única causa que motiva las exigencias que permiten desarrollar todo el proceso de liberación de las víctimas. Pienso, por el contrario, que dichas motivaciones son pulsionales, afectivas, instaladas profundamente en el Super-yo crítico, frecuentemente no-intencional, desde conyunturas sociales, apoyadas en valores culturales, en causas históricas, biográficas, de responsabilidad, solidaridad, etc., que la ética filosófica expresa articulada, arquitectónica y racionalmente por medio de principios, que subsumen dichas estructuras no-predicamentales *siempre implícitas*. Explicitarlas es nuestra responsabilidad filosófica. El enunciado de los principios mueve de manera complementaria a la acción liberadora; pero la clarifica y justifica, deconstruye los argumentos falsos o incompletos contrarios y desarrolla los argumentos en favor de tal proceso liberador. No esperamos demasiado de su capacidad normativa explícita teórica, pero no dejamos tampoco de pensar que cumple una función necesaria también estratégica, especialmente importante en los procesos de aprendizaje de la conciencia crítica, en la organización política, económica, social de los movimientos sociales emergentes en la sociedad civil.

II

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

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

minaba: «... de la liberación *latinoamericana*». Ahora, pretendemos situarnos en un horizonte mundial, planetario, más allá de la región latinoamericana, del heleno- y euro-centrismo propio de Europa o Estados Unidos actuales; desde el «centro»[4] y la «periferia» hacia la «mundialidad»[5]. En tercer lugar, es evidente, en la década del setenta partíamos de los filósofos más estudiados en esa época: el último M. Heidegger, P. Ricoeur, H. Gadamer, la primera Escuela de Frankfurt; de un J. Derrida, E. Lévinas, y tantos otros. Ahora, deberemos tener en cuenta no sólo a los nombrados, sino también en especial el nuevo desarrollo de la filosofía en Estados Unidos y Europa —como ya lo hemos indicado arriba—. Además, en aquel entonces el debate se efectuó desde nuestra realidad latinoamericana, desde grupos de pensadores militantes, desde una relectura crítica de textos. Ahora, desde la realidad mundial y de algunos diálogos personales con los filósofos del «centro», la reflexión ha alcanzado nueva pertinencia. En cuarto lugar, desde noviembre de 1989[6], la fecha ya indicada de la «caída del muro de Berlín», acontece la desintegración de la URSS, el fracaso de los socialismos en la Europa oriental, la derrota electoral del sandinismo, el bloqueo de Cuba, en fin, el derrumbe de muchos modelos que alentaban la esperanza de los pueblos por liberarse de su miseria. Todo esto produce un cierto espíritu de desaliento, hasta de desesperación en las masas, y en el nivel filosófico la desaparición casi de un pensamiento crítico.

Ha concluido la Guerra Fría, ha desaparecido la geopolítica de la bipolaridad y, al mismo tiempo, se ha instaurado la indiscutida hegemonía militar norteamericana, se ha producido igualmente la globalización de su economía, cultura y política exterior. La crisis de las utopías revolucionarias pareciera no permitir más alternativas; impera el dogma metafísico (el nuevo «gran relato» y la única «utopía» aceptable por el Poder) del neoliberalismo a la manera de un F. Hayek. El juicio dominante de la opinión pública filosófica vigente sostiene que la «liberación» debería dejar lugar a acciones funcionales, reformistas, posibilistas. A pesar de todo esto, y contra lo que muchos opinan, pareciera que la antigua sospecha de la necesidad de una ética de la liberación desde las «víctimas»[7], desde los «pobres» de la década del sesenta, desde la «exterioridad» de su «exclusión», se ha confirmado como pertinente en medio del terror de una espantosa miseria que aniquila buena parte de la humanidad a finales del siglo XX[8], junto a la incontenible y destructiva contaminación ecológica del planeta Tierra.

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

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

De todas maneras, esta *Ética de la Liberación* no sustituye a la antigua obra —en la que expuse en cinco tomos muchos temas que no volveré a repetir aquí[9]—, pero la actualiza, reformándola, radicalizándola, desarrollando nuevos aspectos fundamentales, y respondiendo, aclarando, ampliando o retractándose ante críticas vertidas. Pero, por ser intencionalmente una obra de *síntesis*, no se propone describir en detalle la temática abordada, sino sólo *indicar* un «proceso» (en seis momentos), *situar* el «lugar» de la cuestión tratada en la «arquitectónica» general, ya que si fuera una exposición analítica exigiría mucho mayor espacio —y no es el propósito del presente trabajo—. En otros lugares de mi obra, y en libros de muchos colegas a los que me referiré, pueden estudiarse los temas «indicados» —sólo en algunos casos seré más detallado en la exposición, y esto acontece cuando se trata de cuestiones que abordo por vez primera.

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

Deseo precisar también claramente que cuando me refiera en esta obra a «el Otro», *siempre* y *exclusivamente* me situaré en el nivel antropológico. Es demasiado simplista pretender refutar la *Ética de la Liberación* malinterpretando el tema del Otro como el de un mero problema no-filosófico —teológico, por ejemplo, para G. Vattimo u Ofelia Schutte—. El Otro será la/el otra/o mujer/hombre: un ser humano, un sujeto ético, el rostro como epifanía de la corporalidad viviente humana; será un tema de significación exclusivamente racional filosófico antropológico. Un «absolutamente Otro» en esta *Ética* sería algo así como una tribu amazónica que no hubiera tomado *ningún contacto* con la civilización actual, hoy prácticamente inexistente. La libertad del Otro —siguiendo en este aspecto a Merleau-Ponty[10]— no puede ser

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

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

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

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

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

México, 1993-1997

ENRIQUE DUSSEL
Departamento de Filosofía
UAM-I, México

NOTAS

1. Véase la *Introducción* [1-8] y, en el *Apéndice I*, la *Tesis 1* [404]. Todo el texto de esta *Ética* está ordenado por una numeración entre corchetes [], colocada en el margen izquierdo, para facilitar las referencias internas.
2. Sería la «impotencia del deber-ser (*Ohnmacht des Sollens*)» (Habermas, 1992, 78 ss.). Su esperanza se cifra más bien en la coacción del «Estado de derecho» desde la legitimidad ético-democrática con validez ante la comunidad política (véase Habermas, 1992, el *Postcript* [1994] de la tr. ingl., 1996, 463 ss.).
3. Dussel, 1973.
4. Desde ahora «centro» y «periferia» son categorías analíticas (véase en *Apéndice I* la *Tesis 1*, y en esta *Ética* el *§ 0.5*).
5. «Mundialidad» no es «universalidad» abstracta, como puede observarse en *Tesis 2* [404], al final de esta *Ética*.
6. En ese mes comenzamos en Freiburg el diálogo con K.-O. Apel.
7. Desde ahora es una categoría filosófica analítica estricta; véase el *capítulo 4*.
8. Volveremos sobre el tema, pero, desde ya, el 20% más rico de la tierra consume el 82% de los bienes (*incomes*) producidos por la humanidad; el 80% más pobre sólo consume el 18% restante, y el 20% más pobre en absoluto consume sólo el 1,4% de dichos bienes (véase *Human Development Report 1992*, 1992, 35). Además, rebeliones de los «pobres» como la de los indígenas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional de Chiapas (desde el 1 de enero de 1994) nos muestran que el sistema no es un bloque de piedra sin contradicciones ni fisuras.
9. En especial allí, desde Heidegger y Lévinas, mostraba desde el contenido ontológico la positividad de los pobres, de la viuda y el huérfano; su *positividad* como exterioridad. Ahora me dedicaré a desarrollar una ética de principios, crítica de Kant pero con una arquitectónica construida en su tradición —en especial a partir del aliento del debate con K.-O. Apel.
10. Véase Merleau-Ponty, 1945, 496 ss.
11. Véase Barber, 1998.

Introducción

HISTORIA MUNDIAL DE LAS ETICIDADES

[1] Esta *Introducción* no consiste en una descripción anecdótica o simplemente histórica. Se trata, en cambio, de una propuesta con intención filosófica[1], donde los *contenidos* históricos de las «eticidades» son analizados siguiendo una secuencia histórica que condiciona, de alguna manera y siempre en parte, los niveles *ético material* y *formal moral*[2], y aun la criticidad ética (que tiene por su parte un aspecto *negativo* y otro *positivo*[3]). Empíricamente, ni en el presente, ni en Europa o Estados Unidos, es posible una moral absolutamente postconvencional[4].

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

No se debe confundir el *contenido* de eticidad cultural con la *formalidad* propiamente filosófica[6] en cuanto al método que se originó en Grecia (aunque con reconocidos antecedentes en Egipto y con procesos paralelos en India o China). No deben identificarse, entonces, los *contenidos* de la cultura griega con la filosofía *formalmente* o en cuanto tal. Frecuentemente[7] se estudian textos míticos como el de Homero o Hesíodo como ejemplos filosóficos, ateniéndose a sus *contenidos* de eticidad, y se descartan otros relatos como el del *Libro de los muertos* egipcio, textos semitas o hebreos, de los Upanishads o de Lao-Tsé, por no ser *formalmente* filosóficos (ignorándoselos como meros ejemplos míticos, literarios, religiosos o artísticos). No se advierte que lo propiamente filosófico de los griegos no es la expresión mítica del «alma inmortal» o de la «eternidad» y «divinidad» de la *physis*, sino el método filosófico *formal*, porque el «alma inmortal» helénica o la «resurrección de la carne» del Osiris egipcio ambas son propuestas culturales de

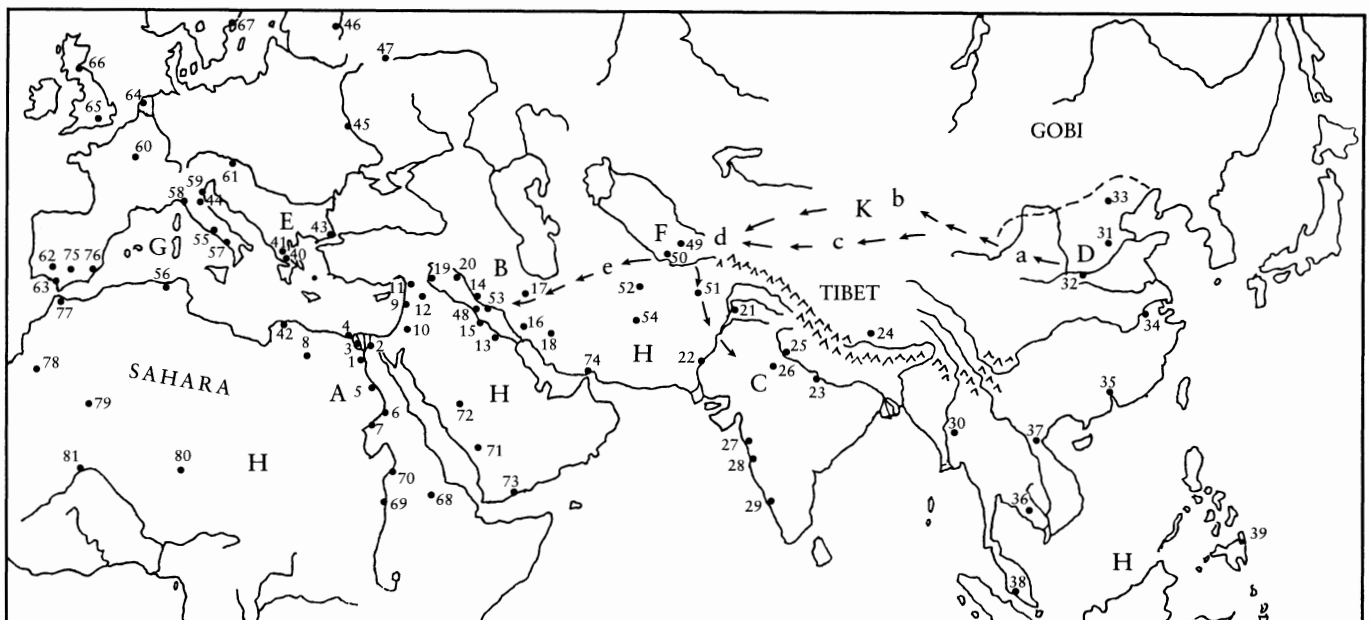
contenidos de eticidad, que pueden o no ser tratadas *filosóficamente*, pero que no lo son intrínsecamente. Por ello podemos abordar aquí «filosóficamente» textos míticos de todas las culturas de la historia de la humanidad, de gran importancia para interpretar los *contenidos* éticos de la eticidad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

[2] Es decir, se necesitó tiempo para poder alcanzar un grado de complejidad civilizatorio suficiente que permitiera a la «ética» y a la «moral» lograr grados más abstractos de *universalidad*[8] y llegar así a niveles evolutivos crecientes de *criticidad*. La evolución histórica del «sistema interregional», que deseamos describir en cuatro estadios (véase *Esquema 0.1*), no es un mero ejemplo complementario; comporta una tesis central: las «eticidades» de la humanidad se fueron generando en torno y desde un sistema asiático-africano-mediterráneo[9], que desde el siglo XV es, por primera vez, un «sistema mundial». Por otra parte, la maduración de las «eticidades» fueron alcanzando grados suficientes de desarrollo, lo que permitió «éticas» cada vez más concientes de su universalidad (desde las egipcio-mesopotámicas hasta la segunda escolástica del siglo XVI con un Francisco Vitoria, en el siglo XVIII con un Kant o en el XX con un Apel o Habermas) y, al mismo tiempo, categorías «ético-críticas» de gran radicalidad (desde las desarrolladas míticamente ante el esclavismo en Egipto o la ética de la justicia de Hammurabi, hasta las de Bartolomé de las Casas en el siglo XVI, Marx en el XIX o la Ética de la Liberación en la actualidad).

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

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

Esquema 0.2: CIUDADES RELEVANTES DEL SISTEMA INTERREGIONAL ASIÁTICO-AFRO-MEDITERRÁNEO EN DIVERSAS ÉPOCAS[11]



A) EGIPTO Y EL MEDITERRÁNEO ORIENTAL
1. Menfis
2. Heliópolis
3. Sais
4. Alejandría (E)
5. Abydos (This)
6. Tebas
7. Elefantina
8. Ammonion
9. Sidón
10. Jerusalén
11. Antioquía
12. Alepo (H)

B) MESOPOTAMIA Y PERSIA
13. Ur
14. Asur
15. Babilonia
16. Susa
17. Ecbatana
18. Persépolis
19. Edesa
20. Nisibe

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

D) CHINA Y EL SUDESTE ASIÁTICO
31. Anyang
32. Loyang
33. Pekín
34. Nanking
35. Cantón (G)
36. Angkor
37. Hanoi
38. Malaca (H)
39. Mindanao (H)

E) PARTE DE LA CULTURA GRIEGA
40. Atenas
41. Tebas
42. Cirene
43. Bizancio
44. Ravena
45. Kiev
46. Novgorod
47. Moscú

F) CENTRO DEL SISTEMA ANTIGUO
48. Seleukeia (E)
49. Samarkanda (H)
50. Bukhara (H)
51. Kabul (H)
52. Tus (H)
53. Bagdad (H)
54. Seistán (H)

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

H) PARTE DEL MUNDO ETÍOPE-MUSULMÁN
68. Aksum
69. Jartum
70. Meroe
71. La Meca
72. Medina
73. Adén
74. Ormuz
75. Córdoba (G)
76. Granada (G)
77. Ceuta
78. Marrakech
79. Teghaza
80. Agadés
81. Tombuctu

K) RUTA DE LA SEDA
a) China
b) Dzungaria
c) Tarim
d) Turán
e) Jurasán

Sección 1

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

[3] En nuestra interpretación[12], el primer momento de una historia de las eticidades, en relación con el estadio I del sistema interregional (*§ 0.1*), y que tendrá profundo impacto posterior, se inicia entre el nordeste del África y el Medio Oriente (Egipto y Mesopotamia). De manera ininterrumpida, durante más de cincuenta siglos, este *contenido* de eticidad llegará, de alguna manera, hasta fines del siglo XX. En él ya se comenzaron a gestar materialmente las categorías «ético-críticas» que deseamos formalizar[13]. Continuando hacia el Este, a través del Océano Pacífico, en el *extremo oriente del Oriente*, llegamos a un fragmento desconectado del sistema interregional asiático-afro-mediterráneo, que debe ser situado como su prolongación (no en el nivel del neolítico, sino del paleolítico), y que son las altas culturas amerindias (éste es su *lugar* en la historia de la humanidad) (*§ 0.2*). El segundo momento, un nuevo estadio del sistema asiático-afro-mediterráneo (*§ 0.3*), se despliega en los pueblos de las estepas euroasiáticas, llamados ambiguamente «indoeuropeos» (originarios de la región situada desde el norte del Mar Negro, los Cáucasos y el Mar Caspio hasta la Mongolia). En un tercer momento (*§ 0.4*) nos encontramos con el sistema interregional hegemonizado por el mundo musulmán que ocupa la región de las conexiones «centrales» de los diversos polos del sistema: la China (primer polo, en el Nord-Este); la India (segundo polo, por el Sur-Este); el Mediterráneo del mundo bizantino y ruso, sirviendo de muro a la cultura regional, secundaria y periférica de la Europa medieval latino-germánica (tercer polo, el occidental). Lentamente desde el siglo VII d.c., el *ethos* musulmán (desde España y el Marruecos del Atlántico hasta la isla Mindanao del Pacífico) se desplegará en el «centro».

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

§ 0.1. ORIGEN DEL SISTEMA INTERREGIONAL: EL EGIPTO AFRICANO-BANTÚ Y LOS SEMITAS DEL MEDIO ORIENTE[14]

[4] Nos situaremos en el más antiguo de los mundos de la vida que tiene relevancia para nuestro tema. Contra la costumbre[15] no partiremos de Grecia (ya que nuestra visión no es helenocéntrica), porque lo que posteriormente será conocida como la Grecia clásica era en el IV milenio a.C. un mundo bárbaro, periférico, colonial, y meramente occidental con respecto al oriente del Mediterráneo, que desde el Nilo al Tigris, constituía el «sistema» civilizatorio nuclear de esa región de unión entre África y Asia[16].

El mundo del *África bantú*, negro (*kmt* en egipcio), hoy al sur del Sahara, es uno de los orígenes de la cultura egipcia —una columna de la revolución neolítica[17]—. En el VIII milenio a.C. el Sahara húmedo estaba atravesado por ríos y habitado por numerosos plantadores bantúes. Desde el VI milenio comenzó el proceso de desecamiento y el origen del desierto[18]; muchos pueblos bantúes emigraron hacia el Nilo. La influencia cultural del este del Nilo será muy posterior. La alta cultura egipcia tiene origen masivo en el Alto Egipto. Desde el V milenio a.C. grandes tumbas pueden observarse entre la segunda y tercera catarata en el Sudán. «La concepción de la monarquía divina se encuentra entre los pueblos del África central y meridional, y hasta el sur de Etiopía»[19]. Pueblos bantúes, habitantes del Alto Egipto, unificaron la región del Nilo desde el Sur. Por ello sus primeros centros del IV milenio a.C.[20], This (probablemente junto a Abydos), y después Tebas, se encuentran en el Sur «negro»[21]. El faraón de la II dinastía, Aha, fundó en el delta la ciudad de Menfis, donde en el 2800 a.C. se situará la capital del Imperio Antiguo. En la ciudad de Heliópolis se fueron racionalizando las teogonías en las escuelas de sabios (como la *edduba* de la Mesopotamia, la *academia* muy posterior de Platón o el *calmecac* en México): en el origen estaban las Aguas primordiales (*Nun*), de donde surgió Atum-Re (el Sol), que formó al Aire (*Shu*) y el Fuego (*Tefnut*), de donde proceden la Tierra (*Geb*) y el Cielo (*Nut*). Todo esto se sitúa 2000 años antes de los presocráticos —o de la «Edad Eje» (*Achsenzeit*) de Jaspers—. En Hermópolis será *Thot* (o Tautes, Hermes, etc.) el creador-ordenador del cosmos[22]. Los textos cuasi-filosóficos de Menfis efectúan una nueva «racionalización»: *Ptah* (el dios de Menfis)[23] es ahora el creador universal, pero la dicha creación se opera desde su Corazón (*Horus*) y por medio de la Lengua, la Palabra, el *lógos*[24], el *nous*: *Thot*[25], el que crea todo desde su sabiduría, es entonces anterior a la creación del universo.

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

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

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

El mismo Aristóteles reconocerá, como en la *República* Platón (en la que éste describe idealmente una aldea egipcia, después de su viaje a Sais, la gran metrópoli de Atenas en el delta del Nilo), que las comunidades de sabios egipcios son el origen de la sabiduría de los mismos griegos[27]:

> Aquellas ciencias que no van encaminadas ni a los placeres de la vida ni a atender sus necesidades, vieron entonces la luz primera y precisamente en aquellos lugares donde podía dedicarse al ocio (*eskhólasan*). Así ocurrió con las matemáticas en Egipto[28], porque en aquel país las comunidades de sabios (*hiréon éthnos*) estaban libres de todo trabajo manual (*skholázein*)[29].

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

> *Maat* fue la clave de la visión egipcia del comportamiento ético [...] *Maat* es el orden debido en la naturaleza y en la sociedad, conforme lo estableció el acto de la creación, de ahí que significa, conforme al contexto, lo bueno, lo correcto, la ley, el orden, la justicia y la verdad[30].

Todo esto lo indicamos para comenzar a romper con la visión helenocéntrica. Y bien, la existencia cotidiana del Egipto se tejió en torno al culto de sus muertos o de los ancestros, procedente del Sur, de los pueblos bantúes, negros. La culminación de dicha eticidad se encuentra ya en la alta cultura egipcia del IV milenio a.C., cuando se organizó la vida en torno a dicho culto. La «afirmación de la vida» recorrió uno de sus posibles caminos[31]: la vida terrestre es valiosa, lo mismo que la corporalidad; por ello el muerto retoma la carnalidad (resucita[32]) después de la muerte empírica, para nunca más morir. El principio individual de la persona (*ka*)[33], que se recibe con el nombre propio, único (la «singularidad» [*Einzelheit*]: «Osiris *N*»), sobrevive a la muerte. La «carne» es valiosa, tiene sentido, se la momifica, se la perfuma, resucita para toda la eternidad. Esto abre todo un horizonte de normas éticas concretas de gran positividad carnal, histórica, comunitaria. Ante el Juicio final, la persona, el *ka*, exclama:

> No cometí iniquidad contra los hombres [...] No empobrecí a un pobre en sus bienes [...] No hice padecer hambre [...] No añadí peso a la medida de la balanza [...] No robé con violencia [...] No robé pan [...] Satisfice al dios cumpliendo lo que él deseaba. Di pan al hambriento, agua al sediento, vestí al que estaba desnudo y una barca al náufrago [...] ¡Hacedle venir!, dicen los dioses hablando de mí. ¿Quién eres tú?, me dicen. ¿Cuál es tu nombre?, me preguntan[34].

La existencia humana concreta, individual, con *nombre propio*, vivida responsable e históricamente a la luz del Juicio[35] de Osiris[36], constituye la «carnalidad» real (a su materialidad)[37] de la vida del sujeto

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

[6] Desde el África bantú primero, y de la egipcio-mediterránea después, debemos ahora indicar otro centro creador de eticidad: el mundo sumerio, mesopotámico, semita —segunda columna cultural—. En el VIII milenio a.C. en Anatolia[39], y desde IV milenio a.C., en ciudades tales como Uruk, Lagash, Kish o Ur nació una eticidad que se fue racionalizando en conjuntos legales que alcanzaron con Uruinimgina (2352-2342 a.C.)[40] o Gudea (2144-2124 a.C.) un desarrollo impresionante, en las que se incluyen siempre leyes en favor de los débiles, pobres y extranjeros. En el *Código de Hammurabi* (1792-1750 a.C.)[41], de clásica vigencia, leemos:

> Entonces Anum y Enlil me señalaron a mí, Hammurabi, príncipe piadoso, temoroso de mi dios, para proclamar el derecho en el país, para destruir al malvado y al perverso, para impedir que el fuerte oprimiera al pobre[42].

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

> [...] Para que el fuerte no oprima al pobre, para hacer justicia al huérfano y a la viuda[43], en Babilonia, la ciudad cuya dignidad realizaron Anum y Enlil[44]. Que el oprimido afectado en un proceso venga delante de mi estatua de Rey de Justicia y se haga leer mi estela escrita[45].

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

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

lucharon por su autonomía y se organizaron en tribus (según el modelo de re-tribalización). Es decir, la narrativa heroica relatada en el *Éxodo* no se situaría históricamente en el Egipto mítico[47] sino en Palestina, y se trataría de un movimiento de semi-esclavos bajo el dominio filisteo (indoeuropeos dominadores del hierro) de Amarna, que se liberan en el siglo XIII a.C.:

> Jonatán derrotó a la guarnición filistea que había en Geba. Los filisteos supieron que los hebreos (*'vrîm* = *'apiru*) se habían rebelado[48].

[8] Así comenzaba una *lucha de liberación de esclavos* que se tornará épica en la narrativa mítica de Moisés[49], que *racional y filosóficamente* puede ser tratada como un «modelo de praxis» específico en la historia mundial de las eticidades concretas. Debe entonces leerse con nuevos ojos un texto cuasi-simbólico como éste:

> Hartos de los israelitas, los egipcios les impusieron trabajos (*'abodot*) penosos, y les amargaron la vida con dura esclavitud (*'aboda*)[50], imponiéndoles los duros trabajos (*'abodot*) del barro, de los ladrillos y de toda clase de trabajos (*'abodot*) en el campo[51].

Se trata del punto de partida de un «paradigma ético-crítico»: los esclavos (víctimas dominadas, excluidos), por un proceso diacrónico de lucha, alcanzarán la liberación política, económica, cultural en una «tierra prometida»; tienden hacia una utopía futura, en medio de la crisis del sistema interregional egipcio-mesopotámico[52]. La relectura posterior de este texto durante siglos, en otros momentos históricos del mismo sistema interregional posterior, instaurará un tipo de *racionalidad liberadora* específica en la historia planetaria, y que intentamos *formalizar* filosóficamente.

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

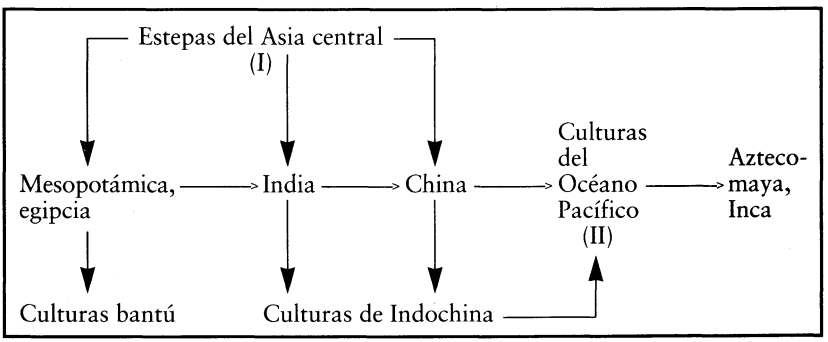
§ 0.2. CULTURAS SIN RELACIÓN DIRECTA AL SISTEMA. EL MUNDO MESOAMERICANO E INCA[53]

[9] La India (tercera columna de la revolución neolítica[54]), que florece sobre los márgenes del río Indo hasta el Penjab desde 2500 a.C., o la China (la cuarta columna[55], junto al río Amarillo), que se origina unos 2000 a.C., ambas culturas anteriores a la presencia de los jinetes del caballo y los dominadores del hierro, deberían exponerse aquí. Para no extendernos demasiado indicamos simplemente su «lugar» en una visión general de la historia del neolítico, que sigue un movimiento del Oeste hacia el Este —dirección contraria a la propuesta ideológica de Hegel.

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

Si las estepas euroasiáticas son una área de contactos (I), el Océano Pacífico (II) (con sus culturas polinésicas) debe considerárselo, como hemos dicho, otra área de contactos. En una visión mundial de las eticidades no puede repetirse, p.e., la ingenuidad reduccionista de un Alfred Weber[56]. En la historia de los *ethos* debe siempre incluirse la visión ética de los aztecas, mayas, chibchas e incas, al menos.

Esquema 0.3: LAS GRANDES CULTURAS NEOLÍTICAS (LAS SEIS «COLUMNAS») Y LAS ÁREAS DE CONTACTOS DEL OESTE HACIA EL ESTE[57]



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

[10] En efecto, desde Alaska hasta Tierra del Fuego el universo es interpretado desde un principio «Dual». No es ahora el «Uno» de Plotino o de Lao-Tsé[58], sino el «Dos» de los *tlamatinime*[59]: el *Ométeotl* de

los aztecas[60], la/el *Alom-Qaholom* (Madre-Padre) de los mayas, la/el *Tocapo-Imaymana Viracocha* de los *amautas* entre los incas[61], los «gemelos» de todas las culturas, desde los Grandes Lagos o praderas de Norteamérica hasta los caribes y tupí-guaraníes o los alakaluf de la Patagonia austral[62]. Esto establece una comprensión ética dinámica, dialéctica, pero no por ello menos trágica, necesaria y del todo regulada por las fuerzas divinas.

La cultura mesoamericana (mayo-azteca) es el quinto núcleo de alta Cultura. En ella hay muchos tiempos: el «otro tiempo» anterior de los dioses, con diversos momentos, hasta el nacimiento del Sol (fruto de la inmolación divina), que inaugura el «tiempo del Sol»[63]. En el tiempo del Sol el «tiempo del ser humano» se manifiesta sólo con el «quinto Sol»[64]. El mundo humano está situado en el medio de «dos espacios», entre los cielos y los inframundos (como el santuario *Dur-An-Ki* de Nippur mesopotámico)[65]. Las fuerzas divinas, los humanos en sus sueños[66] y los magos con sus ritos, pueden *pasar* del tiempo-espacio humano a los «otros» tiempos (anteriores, simultáneos o futuros) y espacios (inferiores o superiores). En todos esos mundos con sus «otros» tiempos-espacios habitan seres que tienen «cuerpos», pero de materia «ligera», que es invisible para nuestra sensibilidad humana de seres con materia «pesada». Es un universo inmensamente más complejo que el visible, habitado por dioses-fuerzas, organizados, ritualizados, expresados en mitos, calendarizados. La astrología racionaliza el futuro; la hermenéutica de los fenómenos (agüeros) descubre el sentido del presente; las teogonías (interpretación en base a observaciones astronómicas y al ciclo agrícola) o «proto-filosofías» racionalizan las fuerzas cósmicas en relación con las instituciones sociales o políticas (un cosmopolitismo), todo en referencia a «otros» tiempo-espacios y a sus mutuos y continuos «pasajes» hacia y desde el mundo humano.

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

El sentido de estas exigencias morales nos llevaría muy lejos. En efecto, se trata de la negación universal de una máxima no generalizable[67], que sistematiza toda una comprensión práctica de la existencia. Me explicaba Sebastiano Sperandeo, en una fiesta del *Inti Raimi* de 1994 en Quito, que la primera establece las exigencias prácticas de las normas que regulan la relación intersubjetiva comunitaria: «*Ama Llulla* (No mentirás)», rige la pretensión de sinceridad transparente y auténtica. La segunda incluye las normas poiéticas con respecto a las relaciones cósmico-ecológicas —porque aquí «trabajo» es actividad reproductora del universo—: «*Ama Kella* (No serás ocioso, trabaja)», e indica la participación en la reproducción de la vida co-responsablemente, para alejar la muerte. Hay que guardar disciplinado control y mantenerse activos. La tercera, las relaciones propiamente

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

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

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

> Aun cuando fuera pobre o miserable,
> aun cuando su madre y su padre fueran los pobres de los pobres [...]
> no se veía su linaje,
> sólo se atendía a su género de vida,
> a la pureza de su corazón,
> a su corazón bueno y humano, firme,
> se decía que tenía a lo divino en su corazón,
> que era sabio en las cosas divinas[68].

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

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

§ 0.3. EL MUNDO «INDOEUROPEO»: DEL IMPERIO CHINO AL ROMANO[71]

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

las ya indicadas egipcio-mesopotámicas del estadio I del sistema interregional. Son un nuevo momento evolutivo de gran complejidad, de enorme heterogeneidad entre sus componentes, pero con una cierta constante ontológica que intentaremos resaltar: el Fundamento, la Identidad de todas las Diferencias, la referencia última del mundo (cosmológico, antropológico, ético) es en estas cosmovisiones (y aun filosofías) la afirmación de un horizonte absoluto de lo real como lo «Uno». De manera que la afirmación de la vida responde a otra lógica que la ya expuesta en el § *0.1*[72]. En las estepas euroasiáticas[73], desde Mongolia hasta el norte del Mar Negro, jinetes a caballo, primero dominadores del bronce y después del hierro, adoradores de dioses celestes, masculinos, uránicos[74], dominaron desde el Norte hacia el Sur a los pueblos de agricultores (ligados a la «tierra madre»), urbanos, de las culturas de la Anatolia, del Nilo, del Éufrates y del Tigris, del río Indo y hasta el río Amarillo[75]. Ellos organizaron los primeros grandes imperios, culturas o «visiones del mundo» tales como las hindúes en India, persas en Irán, griegas y romanas en el Mediterráneo, budistas desde el Nepal, y, por influencia indirecta, taoísta y confuciana en la China[76].

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

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

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

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

Ya, siglos antes, Heráclito exclamaba: «Si escuchas al *lógos* [...] deberás reconocer que todo es Uno (*hén*)»[80]. El Uno originario es el *Ahura Mazda* (el Sabio señor) del zoroastrismo de Zaratustra iránico en tiempos del Darío persa[81], que se retendrá como el principio positivo del maniqueísmo. Uno de los más antiguos libros de la India, el *Rig-Veda*, nos habla del Uno:

> Ni el ser existía en ese entonces, ni el no-ser [...]
> No existía en ese momento ni la muerte ni la no-muerte, no había signo distintivo para la noche y el día.
> Lo Uno respiraba en su propio *élan*, sin que hubiera soplo.
> Fuera de Esto no existía nada[82].

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

> El principio que puede expresarse no es el que fue siempre. El ser que puede denominarse no es el que fue antes de todo tiempo. Antes del tiempo fue el Inefable, el Indenominable [...] El conocimiento que el humano tiene de este Principio depende del estado de su espíritu. El que se encuentra libre de pasiones conoce el misterio de su ser. El espíritu habitualmente afectado por las pasiones no lo conoce sino por sus efectos[84].

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

> La multiplicidad (*tò plêthon*) consiste en el alejamiento de lo Uno. La infinitud [de los entes] es un alejamiento absoluto que consiste en una multiplicidad innumerable, y es necesario que la infinitud [de este tipo] sea el mal[85].

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

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

> [...] Inmortalidad: la vida [terrestre] es la muerte de cada uno; la muerte [empírica] es la vida de cada uno[87]. Para las almas [...] es un placer entrar en la vida [...] Nuestra vida nos viene por la muerte[88].

Para Platón, igualmente, el «alma» del mundo es más antigua que el cuerpo[89]; el alma «no ha nacido (*agéneton*)»[90], es inmortal[91], eter-

na[92]. El nacimiento empírico es una «caída» en un «cuerpo (*sôma*)»[93], que es su «cárcel (*sêma*)»[94].

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

> Los cuerpos limitados tienen fin, pero quien es dueño y señor del cuerpo es infinito, sin límites, eterno, indestructible, Por lo tanto lucha, ¡oh Bharata! Quien cree que es el alma lo que mata o el que piensa que el alma puede ser muerta, yerran. El alma ni mata ni es muerta. El alma ni nace ni muere, ni comienza a existir un día para desaparecer sin volver jamás a existir. Es eterna, antigua e ingenerada; el alma no muere cuando muere el cuerpo[95].

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

> He aquí la verdad del sufrimiento: El nacimiento [empírico] es sufrimiento [...]. He aquí la verdad de la génesis del sufrimiento: Es el querer que lleva a la reencarnación, con alegrías y apetencias; es el amor al goce sensual, el amor de devenir, el querer perecer[96].

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

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

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

El dualismo antropológico, con el correspondiente desprecio del cuerpo, la sensibilidad, las pasiones, la sexualidad penetrará posteriormente en las tradiciones gnóstico-romanas, en el maniqueísmo latino, entre los albigenses y cátaros, hasta culminar en Descartes o Kant[98]. La liberación de la mujer toma cuenta de esta larga historia de los mundos de la vida para fundamentar una nueva posición.

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

Plotino nos explica así el punto de partida:

> Las almas [individuales] si hubieran permanecido en lo Inteligible con el Alma del mundo, hubieran evitado el sufrimiento [...] Permaneciendo durante largo tiempo en el alejamiento y la separación del Todo, sin dirigir su mirada hacia lo Inteligible, devinieron un fragmento, aisladas, debilitadas, se multiplicaron en acción[99].

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

no es la *dialektiké* del ascenso hacia la Idea de Bien en Platón, la *bíos theoretikós* del ejercicio del *noûs* en Aristóteles[101], la *apátheia* de los estoicos, la *ataraxía* de Epicuro[102], la *gnósis* de los gnósticos, el «conocimiento» del monje maniqueo, el éxtasis final del monje budista por el que se libera del *samsara* (eterno retorno de la ensomátosis o reincoporalización del alma)[103] en el estado de *nirvana*, y la *vita contemplativa* como perfección humana en el medievo latino:

> La purificación consiste —escribe todavía Plotino— en aislar el alma, no dejándola unirse a las cosas[104]; no mirarlas más; no tener más opiniones extrañas a su naturaleza [divina]. En cuanto a la separación [el éxtasis] es el estado del alma que no se encuentra más en el cuerpo, como la luz que no se encuentra ya en las tinieblas[105].

Es así que desde Grecia y Roma hasta los persas, los reinos de la India y la China taoísta, una ontología del absoluto como lo Uno, una antropología dualista de la superioridad del alma sobre el cuerpo (causa de alguna manera siempre del mal), instaura una ética ascética de «liberación» de la pluralidad material como «retorno» a la Unidad originaria —movimiento de la ontología neoplatónica, y posteriormente del Idealismo alemán, en especial de la *Lógica* de Hegel[106]—. Es la lógica-ética de la Totalidad.

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

> Los príncipes antiguos que deseaban desarrollar y esclarecer en sus Estados —escribe Confucio— el principio luminoso de la razón que recibimos del Cielo, se ocupan antes de gobernar bien sus reinos. Aquellos que desean gobernar bien sus reinos, se ocupan antes de ordenar su familia. Aquellos que desean ordenar su famila, se ocupan antes de corregirse a sí mismos. Los que desean corregirse a sí mismos, se ocupan antes de transformar sus intenciones en puras y sinceras. Los que desean tansformar en puras y sinceras sus intenciones, se ocupan antes de perfeccionar lo más posible sus conocimientos morales. Perfeccionar lo más posible dichos conocimientos consiste en penetrar y escrutar los principios de las acciones. Habiendo penetrado y escrutado los principios de las acciones, los conocimientos morales llegan a su última perfección; las intenciones son transformadas en puras y sinceras; el alma se llena de probidad y rectitud; la persona es corregida y mejorada; la familia es bien dirigida; el reino por consiguiente es bien gobernado; el mundo goza de paz y de la buena armonía[107].

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

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

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

§0.4. EL MUNDO BIZANTINO, LA HEGEMONÍA MUSULMANA Y EL ORIENTE. EL MEDIEVO EUROPEO PERIFÉRICO[109]

[18] Estudiemos ahora el estadio III del sistema interregional del continente asiático-afro-mediterráneo. Si nos situáramos en el 300 d.C., contemplaríamos la dinastía de los Tsin occidentales (265-317 d.C.) en la China, plenamente confuciana, y con la voluntad de dominar el acceso de la «ruta de la seda» hacia el Occidente; veríamos el momento mismo del pasaje de los Sakas a los Gupa en la India[110]; un Imperio persa sasánida con Sapor II (309-379 d.C.); una Roma decadente en tiempos de Diocleciano —asediado por los germanos—. De todas maneras, la ontología indoeuropea y la eticidad dualista estaban firmemente establecidas en en el estadio II del sistema interregional[111].

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

ética-crítica de un pequeño pueblo dominado y esclavo en manos del poder de los que dominaban la técnica de la guerra y la agricultura, con el caballo y el hierro (los filisteos y su simbólico guerrero «Qoliat» en tiempo de Amarna), es reformulada en una región periférica del Imperio romano, oportuna para explotados y excluidos. El mundo romano oriental y helenístico (el griego-macedónico, el seléucida y el ptolomaico) se transformará en el mundo bizantino; el mundo persa y todo el norte del África (en ese momento ya cristianizado) se musulmanizará. Siendo la región del Turán-Tarim[112] la clave para los «contactos» de todo el sistema asiático-afro-mediterráneo, quien hegemonice este horizonte geográfico controlará la totalidad del comercio del «sistema»: primero serán los persas, por poco tiempo los bizantinos, y definitivamente los musulmanes (árabes, turcos, mongoles). Esta área «central» del sistema será sólo reemplazada desde el siglo XV por el Atlántico hispánico (con el desarrollo del primer «sistema-mundo», como veremos). La Europa continental germánica occidental queda aislada desde el siglo VII d.C. por la expansión musulmana: esa «continentalización» del centro de Europa y aun del Mediterráneo latino, sin contacto con el «centro» del sistema interregional, es lo que aparece, en una visión meramente eurocéntrica y provinciana, bajo el nombre de «Edad Media».

[19] El *ethos* semita (judío, cristiano [nunca europeo] y musulmán, originados los tres en torno al desierto sirio-arábigo, de la Palestina a La Meca) comienza a ocupar una posición estratégica[113]. Siglos después, en la madurez del estadio III del sistema interregional, escribirá Maimónides (que muere en El Cairo en 1204), el gran intelectual judío del Califato de Córdoba hispánico:

> La comunidad cristiana, de la cual conocemos su profesión de fe, que recibió en su seno a las naciones, en las que fueron muy aceptadas las opiniones de los filósofos [platónicos...], encontró manifiesta contradicción [en múltiples posiciones teóricas]. Entonces nació entre ellos una ciencia del *kalam* [interpretación], y comenzaron a establecer proposiciones en coherencia con sus creencias, y a refutar otras opiniones que se oponían al fundamento de su religión. Y cuando los seguidores del Islam aparecieron, y se descubrieron los escritos de los filósofos [aristotélicos], se le trasmitieron igualmente las refutaciones que habían escrito [los Padres griegos] contra los libros de los filósofos [platónicos]. No hay ninguna duda de que las *tres comunidades* se interesan frecuentemente por las mismas tesis, es decir, *los judíos, los cristianos y los musulmanes*, como por ejemplo en la afirmación de la *creación* del cosmos[114].

En la crisis del Imperio romano invadido por los germanos por fuera, y aumentando la esclavitud y la explotación de las masas del imperio por dentro, desde su región oriental-griega (nada tiene que ver con la futura cultura «occidental»), una ética crítica que parte de las víctimas, los pobres, los excluidos y los mismos esclavos[115] cobrará fuerza entre esos grupos de marginales y oprimidos. El criterio ético ya for-

mulado, entre muchos otros y contradictoriamente, por egipcios y babilónicos se desarrolla con claridad: la «corporalidad carnal» humana (*basar* en hebreo, *sárx* en griego[116]), y no el «alma» de los indoeuropeos, es la referencia última:

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

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

> Eran constantes [...] en la *comunidad* (*koinonía*), en el partir el *pan* [...] Los creyentes vivían unidos y tenían *todo en común* (*ápanta koina*): *vendían sus bienes* y *los repartían* entre todos según la *necesidad* de cada uno[118].

[20] Esta experiencia será releída durante siglos, despertando siempre un *élan* utópico, el «principio-Esperanza» (bien analizado por Ernst Bloch[119]). Estos criterios, categorías y principios, expresados por una razón mítica, despliegan un proceso de racionalización creciente y de continuas relecturas hermenéuticas. Los observaremos siglos después en textos como en el de el *Corán*, en las *shuratas* más antiguas de La Meca:

> ¿No te halló huérfano y te recogió? ¿Y no te encontró perdido y te guió? ¿No te encontró pobre y te ayudó? No trates al huérfano con violencia robando sus bienes. Ni desprecies al pobre que te exige justicia[120].

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

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

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

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

> yo, Taciano, que profeso la filosofía bárbara, nacido en tierras de asirios, formado primero en vuestra cultura y luego en la que ahora proclamo [...] Me presento a Uds. dispuesto al examen (*anákrisin*)[122] de mis propuestas[123].

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

> Platón afirma [...] que el alma es inmortal (*athánaton*), pues si es inmortal claro es que tiene que ser ingenerada (*agénetos*) [...], mientras [que nosotros opinamos] que las almas mueren[124].

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

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

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

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

El mundo semita de los árabes del desierto[126], gracias a Mahoma (la huida de La Meca se efectúa en el 622 d.C./1 H.), se expande rápidamente por el Imperio bizantino pacificado —y por ello sin mayor resistencia—. Bostra es conquistada en el 634 d.C., Jerusalén en 637, Alejandría en 643, la invasión en España se realiza en 711, para llegar hasta Poitiers en 732. Desde el valle del Indo hasta el norte de los Pirineos, incluyendo las islas Baleares, Sicilia y Creta —con presencia en Córcega y Cerdeña, en el Adriático y el sur de Italia— dominan el Mediterráneo. Con los califas Omayades (661-750 d.C.) primero, los Abasidas (750-1258 d.C.) después, y con Abderramán (desde el 800 d.C.) en Córdoba, el «centro» del sistema interregional asiático-afro-mediterráneo quedará reconstituido durante aproximadamente 500 años, que son los tiempos de gloria de la capital intercontinental: Bagdad (fundada en el 762 y tomada por los mongoles en el 1258)[128].

[22] Todo, o casi todo, lo que un Max Weber atribuye como factores «internos» medievales o renacentistas europeos para la génesis de la Modernidad, se ha cumplido con creces en el mundo musulmán siglos antes. Nos dice Braudel que gracias a una carta de un judío comerciante de El Cairo (1095-1099 d.C.) se demuestra que «los musulmanes conocían todos los instrumentos de crédito y de pago y todas las formas de asociación comercial (por consiguiente, no será Italia la inventora de ellos, como se ha aceptado con demasiada facilidad)»[129]. Había una extensa formación económica de mercado, con instrumentos monetarios que permitían el manejo del estadio III del sistema interregional. Se comercializaban los productos agrícolas (100.000 camellos se usaban sólo para la comercialización de los dátiles), lo que desarrolló la molienda de los cereales (había molinos de agua y de viento ya en el 947 d.C. en Seistan, ciudad cercana al Indo; mientras que en Basora se llegó a utilizar la corriente del Tigris para mover ruedas de molinos flotantes)[130]. Las caravanas musulmanas, que unían China y la India con el Mediterráneo, llegaban a estar compuestas hasta por 6.000 camellos. Todo esto dio auge a múltiples industrias. Los tapices de Bujara usan el índigo rojo o azul que viene de la India pasando por Kabul, y que llegarán hasta Marruecos, a Marraquech. El coral del norte de África va a la India; esclavos comprados en Etiopía, hierro traído de la India, junto a pimienta y especias se distribuyen por todo el «sistema». La caña de azúcar y el algodón del Sureste asiático, el gusano de seda, el papel y la brújula de la China son otros productos del mercado. Los números hindúes (llamados después «arábigos», con el «0») y la pólvora del cañón también proceden de la India. En Córdoba el califa Al-Hakan II (961-976) llegó a tener en su biblioteca 400.000 manuscritos (con 44 volúmenes de catálogos), mientras un Carlos V de Francia (hijo de Juan el Bueno) tenía 900 manuscritos en la misma época.

El visir de Jurasán, en torno al siglo X d.C., envió «emisarios a todo el país para pedir informe de costumbres de todas las Cortes y de todos los ministerios en el Imperio griego [bizantino], el Turkestán, China, el Irak, Siria, Egipto, el país de los Zenj (India), el de los Zabul y de Kabul [...] Estudió escrupulosamente todo el material para retener aquellas costumbres que consideró mejores»[131] para Bujara.

En las ciencias su avance fue aún mucho mayor. En el 820 d.C. se publica un tratado de álgebra de Mohamet Ibn-Musa (que traducido en Europa en el siglo XVI significó todavía un adelanto sobre el tema en las matemáticas de ese tiempo). En óptica, astronomía, química, farmacia, medicina, el mundo musulmán estuvo unos 400 años adelantado a la periférica Europa.

[23] Queremos tocar por último nuestro tema. En la visión ética de la existencia, la experiencia musulmana es semita (y por ello, aunque hay novedades, se mueve dentro de la tradición egipcio-mesopotámica, judía o cristiana)[132]. En cuanto a la *falasifa* (así llamaban a la filosofía), tuvo entre los árabes un desarrollo muy particular[133]. Al-Kindi

(nació en Kufa, Siria; murió en el 873 d.C./260 H., es decir, 402 años antes que Tomás de Aquino), usó textos filosóficos que cristianos sirios habían traducido del griego[134]. Se trata de una auténtica «Ilustración» filosófica árabe, que se desarrolla desde el nombrado Al-Kindi, pasando entre muchos otros por Al-Farabi[135], Ibn-Sina[136], y culminando con Ibn-Rusd[137]. Todo ellos defienden los derechos de la razón ante la fe. Opinamos que con ellos nace propiamente lo que hoy llamamos secularizadamente «filosofía»; antes, fue históricamente una «sabiduría racional» *con intención teológica* (tanto entre los griegos como en los Padres de la Iglesia bizantina)[138]. Los cristianos, desde el siglo II, se oponían a los filósofos griegos como teólogos (cristianos) ante teólogos (griegos). Por ello, hemos visto, Taciano puede denominarse: «filósofo bárbaro»; es decir, «amante de la sabiduría (teólogo) no-griego». Las disputas sobre la resurrección o la inmortalidad del alma, la eternidad o creación del cosmos, la necesidad o la libertad, etc., son controversias entre dos «teologías», a partir de los recursos de los mundos de la vida cotidiana en confrontación.

[24] Opinamos que sólo con los musulmanes, que pudieron conocer ambos discursos previos (el de los griegos, los judíos y el de los helenistas cristianos), y gracias a la precisión y rigor *formal* que permite el *Organon* de Aristóteles (que poco tiene que ver con las *teologías* neoplatónicas), percibieron *por primera vez* la autonomía de un horizonte *formal filosófico* propiamente racional (la lógica y las categorías metafísicas *aristotélicas*, no tanto la platónica) con respecto a el *Corán*, tenido por los creyentes por *material* y positivamente revelado. Así nace el *kalam* propiamente dicho, o el uso de la filosofía como método hermenéutico en el desarrollo de un discurso racional construido desde el texto «revelado», y, al mismo tiempo, como cultivo autónomo de una filosofía secularizada en cuanto tal[139].

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

[25] Al-Gazzali[140], en cambio, niega la filosofía como uso autónomo de la razón y afirma dogmáticamente una teología revelada exclusiva. Nace así el pensamiento irracionalista, ortodoxo y fundamentalista.

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

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

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

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

La Europa latino-germánica no ha dejado por ello de ser una cultura secundaria, regional y periférica del mundo musulmán, ya que aún en el 1532 los turcos están todavía junto a los muros de Viena. Nada *desde dentro de ella misma* hace presagiar una nueva edad ni ningún esplendor futuro. En nada es superior al mundo musulmán[141]; muy por el contrario, guarda una acomplejada posición de inferioridad, aislada, verdadero «*Finis terrae*» (en el extremo occidental del continente asiático-afro-europeo), con total desventaja comercial con respecto a las áreas «centrales» musulmanas del estadio III del sistema interregional[142].

NOTAS

1. Véase Schelkshorn, 1992, 57-64.

2. Desde ya debemos aclarar los términos de «ético» y «moral», que en los últimos tiempos han cobrado nuevamente variaciones semánticas. En mis obras anteriores a ésta (Dussel, 1973a) «moral» significaba una determinación de la praxis (en la Totalidad como «eticidad», o en vista del proyecto de liberación), mientras que «ético» indicaba el nivel trascendental-crítico (del mismo proyecto ontológico discernido desde la exterioridad del Otro). Véase ahora en *Apéndice 1* la *Tesis 4* [404].

3. Véase el *capítulo 4*.

4. Los niveles 5 y 6 de Kohlberg (1981 y 1985), el comentario de Habermas (1983, 135), o el intento de Apel de una moral «postconvencional» (Apel, 1988), son «convencionalmente» europeos, en un sistema del capitalismo «tardío», modernos en su crisis terminal, contractualistas en parte, parcialmente «eurocéntricos», y, por último, liberales o social-demócratas. Es decir, momentos que serían imposibles sin el condicionamiento «material» de su propia cultura. En esto tiene parcialmente sentido la propuesta Charles Taylor.

5. Véase la *Tesis 2*.

6. Véase la *Tesis 5*.

7. Véase p.e. Taylor, 1989, 115 ss.; MacIntyre, 1966, etc.

8. Considérese con cuidado la diferencia entre «universalidad» *ética* y *moral* (véase al final las *Tesis 4 a* y *b*), y la «criticidad» alcanzada (indicada en *Tesis 2* y *Tesis 4*, *e* y *f*).

9. Las «eticidades» originarias del continente americano se conectarán sólo a finales del siglo XV. Este lugar es bueno para indicar que no afirmamos con esto una posición substancialista «difusionista» (Blaut, 1993, 11 ss.) —que propone «centros» desde donde se originan las culturas— o, el otro extremo, el de una independencia absoluta de originación cultural. Nuestra tesis es intermedia: hay creación autónoma (especialmente en las culturas amerindias, de origen paleolítico asiático y con influencias polinésicas recientes), pero al mismo tiempo conexión (en los «sistemas» interregionales asiático-afro-mediterráneo). Antes de la conexión de América al sistema indicado no hubo «centro» creador de cultura, sino un «centro» de conexión (que se situará desde la expansión de Alejandro Magno en el norte de Persia o la Mesopotamia). La primera «periferia» propiamente dicha en la historia mundial será América Latina desde finales del siglo XV.

10. El «centro» es sólo zona de contacto en los estadios II y III, y propiamente «centro» de una periferia en el IV.

11. La letra mayúscula entre paréntesis (A, C o H) significa que la ciudad también ha pertenecido en algún momento a otro *ethos* o cultura (p.e. Alejandría [A.4], Seleikeia [F.48] o Venecia [G.59] son también de cultura griega: «E»; Alepo [A.12] o Samarkanda [F.49] son musulmanas: «H»).

12. Para una bibliografía general véase Dussel, 1966, v-vii; Dussel, 1983, 103-212; Cambridge, 1970; Berr, 1955; Brenner, 1983; Kern, 1952; Mann, G., 1961; Frank, 1992c; Franke, 1965; Toynbee, 1934; Weber, A., 1963; etc.

13. Véase *Tesis 4*, *e*, y *§ 5.2* [292]. En el mundo egipcio, mesopotámico o semita circundante, las categorías de «alteridad» o «exterioridad» (*capítulo 4*) comenzaron a gestarse *materialmente*. Será necesario ahora (es al menos el intento de Emmanuel Lévinas y el de la Ética de la Liberación) *formalizarlas* filosóficamente. Es decir, una categoría propiamente «ético-crítica» (en el ya indicado *nivel e* de la *Tesis 4*) puede estar «aplicándose» de hecho en una «eticidad» (aplicación *material*, la llamaré), pero no haberse constituido todavía como categoría filosófica *formal*.

14. Véase Dussel, 1969 (donde traté hace años la cuestión abordada en este parágrafo); Dussel, 1983, 113-122 y 1966, §§ 14-15. Además, Armour, 1986; Sources Orientales, 1961, 15-141.

15. Hay tres posibles modelos de una historia de la filosofía (y de la ética): *a*) el «modelo ario» romántico alemán, que parte de los griegos y se ha impuesto en todas las historias de la filosofía contemporáneas; *b*) el «modelo antiguo», que piensa que la filosofía se inicia con los egipcios africanos (así opinaban Herodoto, Platón o Aristóteles, como veremos); *c*) el que nosotros adoptaremos como un «modelo mundial», que da importancia al Egipto y al Medio Oriente, para abordar materiales históricos nuevos contra la tesis «helenocéntrica», punto de partida del «eurocentrismo» moderno, que es el objeto principal de nuestra crítica actual.

16. Considérese la sugerente propuesta de André Gunder Frank sobre la antigüedad de 5.000 años del «World System» (Frank, 1992a, b, c). Por mi parte, he partido desde mis primeros trabajos de una hipótesis semejante y por otras razones (Dussel, 1966, §§ 14 ss.) hablaré de un «sistema interregional» (y esto es una corrección fundamental a la denominación de Frank, porque él confunde «siste-

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

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

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

19. Cornevin, 1964, 33.

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

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

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

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

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

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

26. *Fedro* 274 d.

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

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

29. *Metafísica* I, 1; 981 b 22-26.

30. Armour, 1986, 162.

31. Véase la *Tesis 6, a*.

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

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

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

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

36. Budge, 1911. Osiris es la divinidad, el mito racionalizado sobre el que se desarrollará una ética crítica de la corporalidad carnal.

37. El concepto de *basar* en hebreo indica la totalidad del sujeto ético y de ninguna manera sólo el «cuerpo» (*soma* en griego, como veremos). Nos encontramos en un nivel altamente creador de categorías *materiales* ético-críticas (Dussel, 1974).

38. Estas categorías *materiales* y principios ético-críticos estarán presentes, después de más de diez siglos, en el pensamiento crítico de Israel (*Isaías* 58, 7), y, después de cerca de veinte siglos, en el pensamiento cristiano primitivo (*Mateo* 25, 35-44). Estos textos ético-míticos nada tienen intrínsecamente de teológicos para la consideración del filósofo. Son componentes de una «eticidad» histórica y nada más. De todas maneras, serán componentes de la que posteriormente será llamada eticidad del mundo musulmán y de Europa (véase § *0.4*), con sacralizaciones, secularizaciones y concepciones dualistas, pero, al final, como las últimas «referencias» del mundo de la vida (*sources* diría Charles Taylor). Véase Apéndice II [405].

39. Véase Mellaart, 1967, donde se lee que el nivel X de la ciudad Catal Hüyük (cerca de Konya actual Turquía) puede datarse hasta el 6.385 a.C.

40. Lara Peinado, 1994, 11 ss. Quizá el primer texto que se tenga acerca de la justicia con referencia a las víctimas es el siguiente: «Él liberó y condonó las deudas de las familias endeudadas [...] Prometió solemnemente a Ningirsu que nunca subyugaría el huérfano y la viuda al poderoso» (Ley 27 de las *Reformas de Uruinimgina*, *op. cit.*, 24-25).

41. Véase Klengel, 1977; Branger, 1949.

42. *Código de Hammurabi*, prólogo, 1986, 3. Nuevamente podremos descubrir ya categorías ético-críticas de la mayor radicalidad.

43. Siglos después serán usadas estas categorías y principios éticos en Israel (p.e. *Isaías* 1, 23: «No defienden al huérfano, no se encargan de la causa de la viuda»; o en *Deuteronomio* 10, 18-19: «Hace justicia al huérfano [...] dándole pan y vestido; ama al inmigrante [...]»). La «exterioridad» de la viuda, del huérfano, del pobre, y en especial *del extranjero*, *del inmigrante*, como las exigencias éticas de la hospitalidad del desierto lo mandaban, es fundamental en estas eticidades.

44. *Ibid.*, 42. Como de cada compra y venta se dejaba constancia en un documento (escrito en tablillas de las cuales se han encontrado por millares en los archivos descubiertos en el desierto), la viuda, p.e., podía heredar de su esposo y no, como antes, simplemente ser despojada por la fuerza de los bienes de su ex-esposo; lo mismo el hijo de su padre, etc.

45. *Ibid.*, 43. De esta manera el «oprimido afectado», que no sabía leer, tomaba conocimiento de sus derechos escritos (el estar «escrita» daba un sentido público a la norma) en la estela de piedra esculpida en la entrada de cada ciudad del imperio. Se trata de un grado impresionante de «racionalización» de la eticidad: «Para hacer justicia al oprimido he escrito mis preciosas palabras en mi estela» (*ibid.*).

46. Gottwald, 1981, 389 ss.

47. Es otra categoría metafórica *material*: «el Egipto» significa el «sistema» que subsume a la «víctima» y lo «aliena» con injustos «trabajos». Todas estas son categorías que pueden *formalizarse* filosóficamente (y que lo hace una Ética de la Liberación).

48. *1 Samuel*, 13, 3.

49. Estamos entonces indicando que el *Éxodo*, libro para nosotros aquí narrativo, de contenido de eticidad, a ser tratado filosóficamente, es ya una «racionalización» de lo que llamaríamos el *modelo teórico de dominador/oprimido* como punto de partida de un *proceso de liberación*. El pueblo de Israel, los cristianos y musulmanes, releerán (esta relectura permite al texto volver a cumplir su función histórica; lo que Ricoeur llamaría «*le travail du texte*») estos textos narrativos como «esquema» práctico y norma ética de acción: «Yo te saqué de Egipto, *de la esclavitud*» (*Deuteronomio* 5, 6); «Ustedes son testigos de todo lo que [... se] hizo en Egipto *contra el Faraón* [...]» (*ibid.* 29, 1).

50. El concepto «trabajo (*'abodáh*)» en hebreo tiene un significado técnico (relación persona-naturaleza) y ético (trabajador, servidor, esclavo). Es un concepto ético-económico central en una Ética de la Liberación, ya que incluye la «carnalidad» y la «economía».

51. *Éxodo* 1, 13-14.

52. No olvidar la *Tesis 1*.

53. Dussel, 1966, §§ 18-20; Id., 1983, 123-156; Id., 1993, caps. 6-8.

54. Véase Dussel, 1966, § 16, 120 ss.: «El Indo pre-ario»,

55. Dussel, 1966, § 19, 122 ss.

56. Alfred Weber, 1963, pretende exponer una historia mundial de las culturas sin hacer ninguna referencia a las altas culturas neolíticas amerindias. Por ello, junto a sus cuatro grandes «colum-

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

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

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

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

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

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

62. Véase Krickeberg, 1961.

63. Véase López Austin, 1990, 68.

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

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

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

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

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

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

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

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

72. Véase la *Tesis 6.b*.

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

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

75. Véase Frank, 1992.

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

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

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

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

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

81. Véase König, 1959, II, 581.

82. X, 129 (Rénou, 1936, 125).

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

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

85. *Enéada* VI, 6, 1.

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

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

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

89. *Timeo* 34 c.

90. *Fedro* 245 d.

91. *Fedón* 78 b-d.

92. *República* X, 611 b.

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

94. *Timeo* 41 b y ss.

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

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

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

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

99. *Enéada* IV, 8, 4.

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

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

102. Véase Diógenes Laercio, 1968, 112.

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

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

105. *Enéada* II, 6, 5.

106. Véase Dussel, 1974b, 92-103.

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

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

109. Dussel, 1966, §§ 33-36; Amin, 1989; Braudel, 1978; Copleston, 1964, bibl. en pp. 591-617.

110. Asoka había unificado en el 232 a.C. toda la península e impuesto el budismo. Quizá si el budismo igualitario se hubiera implantado en India, diferente hubiese sido la historia posterior de ese continente.

111. Recuérdese el *Esquema 0.1*.

112. En ese punto se une el polo oriental (China), el Sur (India) y el occidental (Imperio persa y romano). Esta área se encuentra desde la ciudad de Bujara o Samarkanda al sur del Lago Aral, hasta el río Tarim (al norte de los Himalayas del Tibet), zona donde la «ruta de la seda» que viene de la China se divide: hacia el Sur en dirección a la India (atravesando el hindu-Kush), hacia el occidente en dirección a Antioquía, pasando por el Irán y la Mesopotamia. Véase en el *Esquema 0.2* la «ruta de la seda» (K).

113. Sobre este tema véase mi obra (Dussel, 1974, 33-104).

114. Maimónides, 1954, I, cap. 71, pp. 340-344.

115. El joven Max Weber indicó como un factor de la expansión cristiana su presencia ética en las *Sklavenkasernen* (Weber, 1956, 14).

116. El texto hebreo de la *Escrituras* de los judíos es traducido en griego por una comunidad hebraica de Elefantina (cerca de la primera catarata del Nilo, en pleno Egipto «negro», bantú, del Sur), en la versión de los Setenta.

117. *Mateo* 25, 35-36. Véase al final el *Apéndice II* [405].

118. *Praxis de los Apóstoles* 2, 42-46.

119. Véase Bloch, 1959. La expresión de Marx «[...] a cada cual según sus necesidades» (*Kritik des Gothaer Programms*, en Marx, 1956, XIX, 21) retoma la expresión textualmente. Considérese el *§ 5.4* de esta *Ética*.

120. Cap. 93, 6-10. Estos textos son de la primera época de Mahoma, cuando criticaba a los ricos mercaderes de La Meca (enriquecidos gracias al comercio entre la región persa y la egipcia del Imperio bizantino), y que olvidaban a los pobres de sus tribus. La ética tradicional exigía repartir los bienes, pero la sociedad urbanizada no quería ya cumplir los preceptos tradicionales. Es por esto que el profeta fue expulsado y debió «huir» (*hégira*) hacia Medina (donde implantó un sistema de economía igualitaria sin atenuantes). El Islam nació como una lucha de liberación y justicia en favor de los pobres y excluidos.

121. Taciano, 1954, I, 572.

122. Es interesante anotar que «estar dispuesto al examen» de lo expresado es, exactamente, la «pretensión de validez» o el intentar alcanzar el consenso intersubjetivo en la cultura hegemónica (Habermas, 1984, sobre «Teorías de la verdad»), cuestiones que trataremos especialmente en los *§§ 3.1-3.2*.

123. Taciano, *op. cit*, 31-42; 615-628.

124. Justino, 1954, 5-6; 310-312. Taciano todavía repite: Si «dicen que no hay resurrección de los muertos, sino que en el momento de morir son sus almas recibidas en el cielo, no los tengan por cristianos» (*ibid*., 80; 446). Escribe también Taciano: «No es, oh griegos, nuestra alma inmortal por sí misma, sino mortal [...] Muere en efecto y se disuelve con el cuerpo [...] pero resucita con el cuerpo en la consumación del tiempo» (Taciano, 1954, 13; 590). Véase toda la problemática posterior en mi obra (Dussel, 1974, 73 ss.).

125. Cuando Hegel expresa que el «Espíritu germánico» es la plena realización del «principio cristiano (*das christliche Prinzip*)» (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en Hegel, 1971, XII, 413-414), pareciera no tener conciencia de que ese «principio cristiano» es *afro-asiático* (del mundo egipcio-mesopotámico del Medio Oriente), y que no tiene nada de germano o «ario», nada de europeo u «occidental». El «Espíritu germánico» sería entonces «oriental», africano o asiático.

126. Si se recuerda que en el 529 d.C. se cierra la última escuela filosófica precristiana de Atenas, y en 643 d.C. la de Alejandría, debemos tomar conciencia que la Escuela de Constantinopla será el centro intelectual más importante de su tiempo —cuatro siglos antes que la de Bujara o la de Bagdad, islámicas, y ocho siglos antes que la del París europeo.

127. Véase Rondot, 1963; Rahman, 1979; Gardet, 1948 y 1967; Schacht, 1974; Dussel, 1969; Massignon, 1922; Endress, 1982; Hodgson, 1974; Lombard, 1975.

128. Los siglos venideros recordarán a los bárbaros del siglo XX, que lanzaron 100.000 toneladas de bombas en tan memorable región.

129. Braudel, 1978, 65.

130. Los «molinos de viento» de La Mancha, contra los que luchó el Quijote, vienen del mundo musulmán y no de los Países Bajos, evidentemente. Es decir, del horizonte cultural más «desarrollado» técnicamente.

131. En Braudel, 1978, 75.

132. El *islam* (sumisión perfecta) piensa que el ser humano ha realizado una «alianza» (*mithaq*) con Alá. En la historia hay que renovar con conciencia (*shahada*) esa alianza, para pertenecer a la «comunidad» (*umma*) (véase este aspecto en Dussel, 1969, 64-73: «Intersubjetividad en el Islam»). El *dar al-Islam* (la «casa de los creyentes») se opone al *dar al-Harb* (la «casa de la guerra»), los infieles, bárbaros, los que pueden integrarse al *dar el-Salh* («casa de la reconciliación»). El «esclavo» (*'abd*) se transforma en «creyente» (*mu'min*) cuando está bajo la «señoría» (*rububiyya*) de Alá. Más que una «ley natural» hay una voluntad instantánea permanente de Alá (como para Duns Scoto entre los cristianos): «La ley de Alá es la misma que era. Sus decretos son inmutables» (*Corán* 48, 23). Las disputas más vehementes se efectuarán en torno a la libertad humana: los *mu'tazilíes* la afirman, los asaritas (posición de Al-Asari, que murió en el 935 d.C./324 H.) la niegan.

133. Carra de Vaux, 1921; Gauthier, 1923; Munk, 1927.

134. En Edesa, Mesopotamia, Efrén de Nisibe en el 363 d.C. efectúa las primeras traducciones de Aristóteles en siríaco. Invitados por los Abasidas a Bagdad, los sirios cristianos tradujeron del griego y del siríaco a Aristóteles y a otros filósofos griegos al árabe. En el 832 d.C. se instala una escuela de traductores en Bagdad. Se traduce Platón, Aristóteles, Plotino, Proclo, etc.

135. Nació en Bagdad, donde existía la «Casa de la Ciencia» (una universidad) desde el siglo VIII; muere en el 950 d.C./339 H.), y afirmó decididamente la «ley natural» (*namous al-sababia*) contra los ortodoxos irracionalistas.

136. El gran Avicena nació en Bujara, al sur del Lago Aral, junto al río Oxo (al norte del actual Pakistán, lugar clave del «camino de la seda» hacia la China y no lejos de Samarkanda); murió en 1037 d.C./428 H.

137. El gran comentador de Aristóteles, Averroes (nació en Córdoba, y murió en el 1198 d.C./595 H.), de quien Tomás de Aquino es un «continuador». Afirmó la eternidad del cosmos (Gauthier, 1909; Renan, 1861). Considérese alguno de sus comentarios a Aristóteles, por ejemplo *Sobre el alma* (Averroes, 1953), para comprender su trabajo ejemplar.

138. Jaeger (1952) ha mostrado bien que la *filosofía* (amor por la «sabiduría») de un Platón o Aristóteles, p.e., es *theología* (no sólo por su contenido último, sino por su intención fundamental). «Las palabras *theológos*, *theología*, *teologeîn*, *theologikós* fueron creadas por el lenguaje filosófico de Platón y Aristóteles [...] Desde entonces todo sistema de filosofía griega (con la sola excepción de la escéptica) culminó en un teología» (p. 10). La «filosofía primera» para Aristóteles es la «teología». Para el griego «sabio» y «teólogo» es lo mismo. Lo será también para un Plotino, sobre todo para un Proclo, y para el resto de los neoplatónicos.

139. Los griegos iniciaron *formalmente* la filosofía (véase la *Tesis 5 c*), pero los árabes *autonomizaron* la filosofía de la racionalidad *teológica* (confundida todavía con una «revelación positiva»).

140. Nace en Tus (algo al sur de Bujara) y muere en el 1111 d.C/505 H. (Smith, 1944).

141. Nos dice Blaut (1992, 2-3): «La Europa medieval no tenía mayor desarrollo o no había progresado más que el Africa o el Asia medievales».

142. No olvidar los *esquemas 0.1* y *0.2*, regiones H.

Sección 2

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

[27] En esta sección, desde el horizonte histórico ya expuesto, debemos estudiar la cuestión de la Modernidad. En efecto, hay dos paradigmas de la Modernidad[2].

a) El primero, desde un horizonte eurocéntrico, propone que el fenómeno de la Modernidad es *exclusivamente* europeo; que se va desarrollando desde la Edad Media y se difunde posteriormente en todo el mundo[3]. Weber sitúa el «problema de la historia mundial» con la pregunta que se enuncia así:

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

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

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

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

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

La cronología tiene su geopolítica. La subjetividad moderna se desarrollaría espacialmente, según el «paradigma eurocéntrico», desde la Italia del Renacimiento a la Alemania de la Reforma y la Ilustración, hacia la Francia de la Revolución francesa[8]. Se trataría de la Europa central.

[28] *b*) El segundo paradigma, desde un horizonte mundial, concibe la Modernidad como la cultura del *centro* del «sistema-*mundo*»[9], del *primer* «sistema-mundo» —por la incorporación de Amerindia[10]—, y como resultado de la gestión de dicha «centralidad». Es decir, la Modernidad europea no es un sistema *independiente* autopoiético, autorreferente, sino que es una «parte» del «sistema-mundo»: su *centro*. La Modernidad, entonces, es un fenómeno que se va mundializando; comienza por la constitución *simultánea* de España con referencia a su «periferia» (la primera de todas, propiamente hablando, Amerindia: el Caribe, México y el Perú). *Simultáneamente*, Europa (con una diacronía que tiene un antecedente pre-moderno: las ciudades italianas renacentistas y Portugal) irá *constituyéndose* en «centro» (con un poder super-hegemónico que de España pasa a Holanda, a Inglaterra y Francia...) sobre una «periferia» creciente (Amerindia, Brasil y las costas africanas de esclavos, Polonia en el siglo XVI[11]; afianzamiento de Latinoamérica, Norte América, el Caribe, las costas de África y de Asia, y la Europa oriental en el siglo XVII[12]; el Imperio otomano, Rusia, algunos reinos de la India, Sudeste asiático y primera penetración en el África continental hasta la primera mitad del siglo XIX[13]). La Modernidad, entonces, sería para este paradigma mundial un fenómeno propio del «sistema» con «centro-periferia». Esta simple hipótesis cambia absolutamente el concepto de Modernidad, su origen, su desarrollo y su actual crisis; y, por ello, también el contenido de la Modernidad tardía o postmodernidad.

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

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

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

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

a) ¿Por qué no la China? La razón es muy simple, y deseamos exponerla desde el comienzo. A la China[14] le fue imposible descubrir Amerindia (imposibilidad no tecnológica, es decir, de factibilidad empírica, sino histórica y geopolítica): no podía interesarle intentar ir por el Este hacia Europa, porque el «centro» del sistema interregional (en su estadio III) se encontraba en el Oeste, en el Asia central o en la India. Ir hacia una Europa completamente «periférica» no podía ser un objetivo del comercio externo chino.

En efecto, Cheng Ho, entre 1405 y 1433, efectuó siete viajes exitosos al «centro» del sistema (llegó a Sri Lanka, India y hasta el África oriental[15]). En 1479 Wang Chin intentó hacer lo mismo, pero le fueron

negados aún los archivos de su antecesor. China se encerró sobre sus fronteras y no intentó hacer lo que, en ese mismo momento, realizaba Portugal. Su política interior —quizá la rivalidad de los mandarines contra el nuevo poder de los eunucos comerciantes[16]— impidió su salida comercial externa, pero, de haberla realizado, debió haberse dirigido *hacia el Oeste* para alcanzar el «centro» del sistema. Los chinos se dirigieron hacia el Este, llegaron hasta Alaska, y parece que hasta California o aun más al Sur, pero al no encontrar nada que pudiera interesar a sus comerciantes, y al alejarse cada vez del «centro» del «sistema interregional», abandonaron seguramente la empresa. China no fue España, por razones geopolíticas.

[31] Sin embargo, debemos hacernos todavía una pregunta para refutar la «evidencia» antigua, pero que se ha reforzado desde Weber: ¿Era China *inferior* culturalmente a Europa en el siglo XV? Según los que han estudiado la cuestión[17] no era inferior ni tecnológica[18], ni política[19], ni comercialmente, y ni siquiera por su humanismo[20]. Hay un cierto espejismo en esta cuestión. Las historias de las ciencias y tecnologías occidentales no toman estrictamente en cuenta que el «salto», el *boom* tecnológico y científico europeo, sólo podrá realizarse por el desbloqueo y ruptura del paradigma antiguo producido en el transcurso del siglo XVI, y que sólo en el XVII muestra sus efectos multiplicadores. Se confunde la *formulación* del nuevo paradigma teórico moderno (siglo XVII) con el *origen* de la Modernidad, sin dejar tiempo para la crisis del modelo medieval. No se advierte que la revolución científica —para hablar como Kuhn— puede efectuarse desde una Modernidad ya iniciada, anterior, como fruto de un proceso «moderno»[21]. Por ello, en el siglo XV (si no consideramos los inventos europeos posteriores) Europa no tiene ninguna superioridad sobre la China. El mismo Needham se deja llevar por el espejismo al escribir:

> El hecho es que en el desarrollo espontáneo autóctono de la sociedad china no se produjo ningún cambio drástico semejante *al Renacimiento y a la revolución científica* en Occidente[22].

El colocar el Renacimiento y la revolución científica[23] como siendo *un mismo acontecimiento* (uno desde el siglo XIV y el otro propiamente en el siglo XVII) muestra la distorsión de la que estamos hablado. El Renacimiento es todavía un acontecimiento europeo de una cultura periférica del estadio III del sistema interregional[24]. La «revolución científica» es el fruto de la formulación del paradigma moderno, que necesitó más de un siglo de Modernidad para su eclosión. Pierre Chaunu escribe:

> A finales del siglo XV, en la medida en que la literatura histórica nos permite comprenderlo, el Oriente Lejano como entidad comparable al Mediterráneo [...] no resulta bajo ningún aspecto inferior, al menos superficialmente, al Occidente lejano del continente euroasiático[25].

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

[32] *b*) ¿Por qué no en Portugal? Por la misma razón. Es decir, por encontrarse en el Extremo Occidente del mismo «sistema interregional», y por *mirar también y siempre hacia el «centro»*: hacia la India en el Oriente. La propuesta de Colón en 1484 (de intentar ir al «centro» por el Occidente) al rey de Portugal era tan descabellada como descabellado era para Colón el pretender descubrir un nuevo continente (ya que *siempre y sólo intentó*, y no pudo concebir otra hipótesis, ir hacia el «centro» del estadio III del sistema interregional[26]).

Como hemos visto, las ciudades renacentistas italianas son el extremo occidental (periférico) del sistema interregional, que articularon nuevamente después de las Cruzadas (que fracasan en el 1291) a la Europa continental con el Mediterráneo. Las Cruzadas deben ser consideradas como un intento frustrado de conectarse con el «centro» del sistema, conexión que los turcos han quebrado. Las ciudades italianas, especialmente Génova (que rivalizaba con Venecia, que estaba presente en el Mediterráneo oriental), intentaban abrir el Mediterráneo occidental al Atlántico, para llegar nuevamente por el sur del África al «centro» del sistema. Los genoveses pusieron toda su experiencia en la navegación y el poder económico de su riqueza para abrirse ese camino. Fueron los genoveses los que ocupan Canarias en 1312[27]; son ellos los que invierten en Portugal y los apoyan a construir su poder naviero.

Fracasadas las Cruzadas, no pudiendo contar con la expansión de Rusia por la tundra (que avanzando por los bosques helados del Norte llegará en el siglo XVII al Pacífico y Alaska)[28], el Atlántico era la única puerta europea *para llegar al «centro» del sistema*. Portugal, la primera nación europea ya unificada en el siglo XI, transforma la Reconquista[29] contra los musulmanes en el comienzo de un proceso de expansión mercantil atlántica. En 1419 descubren las islas Madeira, en 1431 las Azores, el Zaire en 1482, en 1498 Vasco de Gama llega a la India (el «centro» del sistema interregional). En 1415 ocupan la Ceuta africano-musulmana; en 1448, El-Ksar-es-Seghir; Arzila, en 1471. Pero todo esto es la *continuación* del sistema interregional III cuya conexión son las ciudades italianas:

> En el siglo XIII, los genoveses y los pisanos aparecen por vez primera en Cataluña; en el siglo XIII, cuando llegan por primera vez a Portugal, los italianos se esfuerzan por atraer a los pueblos ibéricos al comercio internacional [...] Para 1317 la ciudad y el puerto de Lisboa son ya un gran centro del comercio genovés[30].

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

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

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

[33] *c)* ¿Por qué España inicia el «sistema-mundo», y con él la Modernidad? Por la misma razón que lo impedía en la China y el Portugal. Como España no podía ir *hacia el «centro»* del «sistema interregional» que se encontraba en Asia central o la India, hacia el Oriente (ya que los portugueses se habían anticipado, y tenían derechos de exclusividad) por el Atlántico Sur (por las costas del África occidental, hasta el Cabo de la Buena Esperanza descubierto en 1487), sólo le quedaba a España una sola oportunidad: ir hacia el «centro», a la India, *por el Occidente*, por el Oeste, cruzando el Océano Atlántico[32]. Por ello España «tropieza», «encuentra sin buscar» a Amerindia, y con ella entra en crisis todo el «paradigma medieval» europeo (que es el «paradigma» de una cultura periférica, el extremo occidental del estadio III del «sistema interregional») e inaugura, lenta pero irreversiblemente, la primera hegemonía *mundial*, por ello del único «sistema-mundo» que ha habido en la historia planetaria, que es el sistema moderno, europeo en su «centro», capitalista en su economía. Esta *Ética de la Liberación* pretende situarse explícitamente (¿será quizá la primera filosofía práctica que lo intenta «explícitamente»?) en el horizonte de este «sistema-mundo» moderno, teniendo en consideración no sólo el «centro» (como lo ha hecho *exclusivamente* la filosofía moderna desde Descartes hasta Habermas, y que por ello ha tenido una visión *parcial*, provinciana, regional del acontecer ético histórico), sino *también* desde su «periferia» (y por ello se obtiene una visión *planetaria* del acontecer humano). ¡Esta cuestión histórica no es anecdótica o informativa, tiene un sentido filosófico *stricto sensu*! He tratado ya el tema inicialmente en otra obra[33]. En ella mostraba la imposibilidad existencial de Colón, un genovés renacentista, de convencerse de que lo que había descubierto no era la India. Navegaba en su «imaginario» siempre junto a las costas de la Cuarta Península asiática (la que Heinrich Hammer había trazado cartográficamente en Roma en 1489[34]), siempre cerca del *Sinus Magnus* (Gran Golfo de los griegos, mar territorial de la China) cuando atravesaba el Caribe. Colón murió en 1506 sin haber superado el horizonte del estadio III del «sistema interregional»[35], que nunca pudo sobrepasar. No pudo superar subjetivamente el «sistema interregional» —con una historia de 4.500 años de transformaciones, desde el Egipto y la Mesopotamia— y abrirse al nuevo estadio del «sistema-mundo». El primero que sospechó un *nuevo* (el *último* nuevo) continente fue

Americo Vespucci desde 1503, y por ello fue, existencial y subjetivamente, el primer «moderno», el primero que desplegó el horizonte del «sistema asiático-afro-mediterráneo» como «sistema-mundo», que incorporaba por vez primera a Amerindia[36]. Esta «revolución» de *Weltanschauung*, del horizonte cultural, científico, religioso, tecnológico, político, ecológico y económico es el *origen* de la Modernidad, desde un «paradigma mundial» y no meramente eurocéntrico. En el «sistema-mundo» la acumulación en el «centro» es por vez primera acumulación a escala mundial[37]. En el nuevo momento del sistema todo cambia cualitativa o radicalmente, también se modifica hacia adentro el propio «subsistema periférico» europeo medieval. El acontecimiento fundante fue el descubrimiento de Amerindia[38] en 1492. España está preparada para llegar a ser el primer Estado moderno[39]; por el descubrimiento comienza a ser el «centro» de su primera «periferia» (Amerindia), organizando así el inicio del lento deslizamiento del «centro» del antiguo estadio III del «sistema interregional» (la Bagdad del siglo XIII), que había desde la Génova periférica (pero integrante occidental del «sistema») comenzado a reconectarse primero con Portugal, y ahora con España, con Sevilla más exactamente. De inmediato se vuelca en esta Sevilla la riqueza genovesa, italiana. La «experiencia» del Mediterráneo oriental renacentista (y por él la del mundo musulmán, de la India y hasta la China) se articula así con la España imperial de Carlos V (que llega hasta la Europa central de los banqueros de Ausburgo, hasta la Flandes de Amberes y después Amsterdam, con la Bohemia, Hungría, Austria y Milán, y en especial con el Reino de las Dos Sicilias[40], del sur de Italia hasta Sicilia, Cerdeña, las Baleares y con numerosas islas del Mediterráneo). Por el fracaso económico del proyecto político del «Imperio-mundo» (el emperador Carlos V abdica en 1557), se dejará lugar al «sistema-mundo» del capitalismo mercantil, industrial y actualmente trasnacional.

[34] Tomemos como ejemplo un nivel de análisis, entre los muchos que pudieran observarse —no quisiéramos ser criticados de economicistas, por el ejemplo adoptado—. No es casual que veinticinco años después del descubrimiento de las minas de plata del Potosí en el Alto Perú (1545) y de Zacatecas en México (1546) —de donde llegarán a España un total de 18 mil toneladas de plata de 1503 a 1660[41]—, y gracias a las primeras remesas de ese metal precioso, España pudiera pagar, entre otras campañas del Imperio, la gran armada que derrotó a los turcos en 1571 en Lepanto, y con ello se dominaba al Mediterráneo como conexión con el «centro» del antiguo estadio del sistema. ¡Sin embargo, el Mediterráneo había muerto como camino del «centro» hacia la «periferia» occidental, porque el Atlántico se estaba estructurando como «centro» del nuevo sistema-mundo[42]! Escribe Wallerstein:

> El oro y la plata eran buscados como objetos preciosos, para su consumo en Europa y más aún para el comercio con Asia, pero eran también una necesidad para la expansión de la economía europea[43].

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

> Habrá cuatro años que, para acabar de perderse esta tierra, se descubrió una boca del infierno[44] por la cual cada año inmolan gran cantidad de gente, que la codicia de los españoles sacrifican a su dios que es el oro[45], y es una mina de plata que se llama Potosí[46].

El resto es por demás conocido. La provincia de la corona española de Flandes reemplazará a España como potencia hegemónica del «centro» del reciente «sistema-mundo» —se libera de España en 1610—. Sevilla, el primer puerto moderno (en relación con Amberes), después de más de un siglo de esplendor, dejará lugar a Amsterdam[47] (ciudad donde escribirá Descartes en 1636 *Le Discours de la Méthode*, y donde vivirá Spinoza[48]), potencia naviera, pesquera, artesanal, donde fluye la exportación agrícola, de gran pericia en las más variadas ramas de la producción; ciudad que termina, entre otros aspectos, por quebrar a Venecia[49]. Después de más de un siglo, la Modernidad mostraba ya en esta ciudad una urbe con fisonomía propia definitiva: su puerto, los canales que como vías comerciales llegaban a las casas de los burgueses, comerciantes (que usaban sus terceros y cuartos pisos como despensas, de donde se servía por grúas directamente a los barcos); mil detalles de una urbe capitalista[50]. Desde 1689 Inglaterra disputará y terminará por imponerse sobre la hegemonía holandesa —que sin embargo tendrá siempre que compartirla con Francia hasta al menos el 1763[51].

[35] Amerindia, mientras tanto, constituye la estructura fundamental de la *primera Modernidad*. Del 1492 a 1500 se colonizan unos 50.000 km^2 (en el Caribe y Tierra Firme: de Venezuela a Panamá)[52]. En 1515 se llegan a 300.000 km^2 con unos 3.000.000 de amerindios dominados. Hasta 1550 más de 2.000.000 de km^2 (que es una extensión mayor a toda la Europa «centro»), y hasta más de 25.000.000 (cifra baja) de indígenas[53], muchos de los cuales son integrados a sistemas de trabajo que producen valor (en el estricto sentido de Marx) para la Europa «central» (en la «encomienda», «mita», haciendas, etc.). Habrá que agregar desde 1520 los esclavos de las plantaciones que provienen del África (unos 14.000.000 hasta la época final del esclavismo en el siglo XIX, incluyendo a Brasil, Cuba y Estados Unidos). Este enorme espacio y población dará a la Europa, «centro» del «sistema-mundo», la *ventaja comparativa definitiva* con respecto al mundo musulmán, a la India y a la China. Por ello, en el siglo XVI:

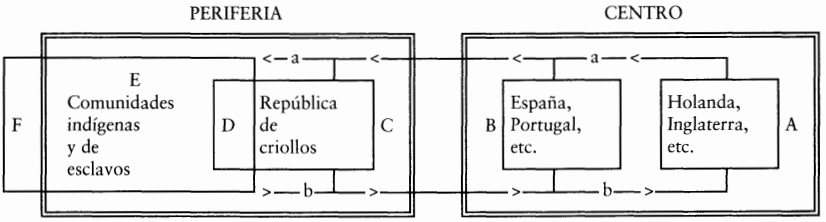
> La *periferia* (Europa oriental y la América española) utilizaba trabajo forzado (esclavitud y trabajo obligado [del indio] en cultivos para el mercado [mundial]). El *centro* utilizaba, cada vez más, mano de obra libre[54].

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

> La forma de las formaciones *periféricas* dependerá, finalmente, a un tiempo de la naturaleza de las formaciones precapitalistas agredidas y de la formas de agresión exterior[56].

Ellas serán, al fin del siglo XX, las formaciones periféricas latinoamericanas[57], las del África bantú, las del mundo musulmán, de la India, del Sudeste asiático[58] y de la China, a las que habría que agregar parte de la Europa oriental ante el derrumbe del socialismo real.

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



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

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

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

Se debe tomar conciencia de que hay diversos momentos en el proceso de las Modernidades: *a*) En primer lugar, la Modernidad hispánica, humanista, renacentista, ligada todavía al antiguo sistema interregional de la cristiandad mediterránea y musulmana[60]. En ella se concebirá la «gestión» del nuevo sistema-mundo desde el paradigma del antiguo sistema interregional. Es decir, España «maneja» la «centralidad» como el dominio a través de la hegemonía de una cultura integral, una lengua, una religión (y de allí el proceso evangelizador que sufrirá Amerindia); como ocupación militar, organización burocrática-política, expropiación económica, presencia demográfica (con cientos de miles de españoles o portugueses que habitarán para siempre América Latina), transformación ecológica (por la modificación de la fauna

y flora), etc. Se trata del proyecto del «Imperio-mundo», y del cual Wallerstein indica que fracasa con Carlos V[61].

[37] *b)* En segundo lugar, la Modernidad del centro de Europa, que se inicia con Amsterdam en Flandes, pasa frecuentemente como la única Modernidad (siendo la interpretación de Sombart, Weber, Habermas o la de los mismos postmodernos, lo que producirá una «falacia reduccionista» que oculta el sentido de la Modernidad y, por ello, el sentido de su actual crisis). Este segundo momento de la Modernidad, para poder «gestionar» el enorme «sistema-mundo» que de pronto se le abre a la pequeña Holanda[62], que de provincia de la corona española se sitúa ahora en el «centro» del sistema-mundo, debe efectuar o aumentar su eficacia por *simplificación*. Es necesario realizar una abstracción (favoreciendo el *quantum* en desmedro de la *qualitas*), que deja *fuera* muchas variables válidas (variables culturales, antropológicas, éticas, políticas, religiosas; aspectos que son valiosos aún para el europeo del siglo XVI), que no permitían una adecuada, «factible»[63] o técnicamente posible «gestión» del sistema-mundo[64]. Esta *simplificación* de la complejidad[65] abarca la totalidad del mundo de la vida, de la relación con la naturaleza (nueva posición ecológica y tecnológica, no teleológica y desde una razón instrumental), ante la propia subjetividad (nueva autocomprensión de la subjetividad conciente), ante la comunidad (la individualidad como nueva relación intersubjetiva y política), y, como síntesis, nueva actitud económica (la posición práctico-productiva del capital).

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

En otra obra hemos tocado la cuestión[66]. Hoy sólo recordaremos el asunto en general. Bartolomé de las Casas muestra en sus numerosas obras, usando un extraordinario aparato bibliográfico, fundando racional y cuidadosamente sus argumentos, que la constitución del sistema-mundo como expansión europea en Amerindia (anuncio de la ex-

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

> Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado, que se llaman cristianos, en extirpar y raer de la haz de la tierra aquellas miserandas naciones. La una por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar y suspirar o pensar en libertad, o en salir de los tormentos que padecen, como son los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y mujeres) oprimiéndoles con la más dura y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas. La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por fin último el oro y henchirse de riqueza en muy breves días, por la insaciable codicia y ambición que han tenido[67].

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

[39] En el siglo XVI, entonces, se implanta el sistema-mundo en torno a Sevilla, y la filosofía pone en cuestión, desde el antiguo paradigma filosófico, la praxis de dominación, pero no llega a formular el *nuevo paradigma*. Sin embargo, no debe confundirse la formulación del nuevo paradigma con el origen de la Modernidad. La Modernidad se origina más de un siglo antes (1492) del momento en que se formaliza el paradigma —para expresarnos como Thomas Kuhn— adecuado a la nueva experiencia. Si observamos las fechas de la formulación del nuevo paradigma científico moderno, podremos concluir que acontece en la primera mitad del siglo XVII[68]. Y bien, este nuevo paradigma, acorde a las exigencias de *eficacia*, «factibilidad» tecnológica de rendimiento económico, de «gestión» de un sistema-mundo enorme y en expansión, es la expresión de un necesario proceso de *simplificación* por «racionalización» del mundo de la vida, de sus subsistemas (económico, político, cultural, religioso, etc.). La «racionalización» indicada por Werner Sombart[69], Ernst Troeltsch[70] o Max Weber[71] es *efecto* y no causa. Por otra parte, los efectos de esa *racionalización simplificadora* para tornar «manejable» el sistema-mundo son quizá más profundos y negativos que lo que Habermas o los postmodernos[72] se imaginan.

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

> De suerte que este yo, es decir, mi alma, por la que soy lo que soy, es *enteramente* distinta del cuerpo y aun es más fácil de conocer que el cuerpo, que si no hubiera cuerpo no dejaría de ser el alma lo que es[73].

El cuerpo es una mera máquina, *res extensa* del todo extraña al alma[74]. El mismo Kant escribe:

> El alma humana debería ser mirada como ligada en la vida presente a dos mundos (*zweien Welten*) a la vez: de estos mundos, en tanto que forma con el cuerpo una unidad personal, no siente sino el mundo material (*materielle*); al contrario, como miembro del mundo de los espíritus (*als ein Glied der Geisterwelt*) [sin cuerpo] recibe y propaga las puras influencias de las naturalezas inmateriales[75].

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

> La filosofía está escrita en este grandísimo libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos, me refiero al universo; pero no puede ser entendido si antes no se atiende a comprender la lengua y a conocer los caracteres en los cuales está escrito. Está escrito *en lengua matemática (in lingua mathematica)*, y los caracteres son triángulos, círculos y las otras figuras geométricas, en las cuales es imposible entender humanamente algo. Sin esta lengua todo es un agitarse vanamente en un oscuro laberinto[77].

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

> Las *mathémata* son las cosas, en cuanto las introducimos en el conocimiento, introduciéndolas en el conocimiento como lo que de ellas *ya* es conocido de *antemano*, el cuerpo en cuanto materialidad, la planta en cuanto vegetalidad, el animal en su animalidad[79].

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

de la «centralidad» del sistema-mundo que Europa se vio abocada perentoriamente a efectuar. Capitalismo, liberalismo, dualismo (sin valorar la corporalidad), instrumentalismo (el tecnologismo de la razón instrumental), etc., son *efectos* del manejo de esa función que le cupo a la Europa como «centro» del sistema-mundo. Efectos que se constituyen sistemas que terminan por totalizarse. La vida humana, la cualidad por excelencia, ha sido inmolada a la cantidad. El capitalismo, mediación de explotación y acumulación (efecto del sistema-mundo), se transforma después en un *sistema formal independiente* que, desde su propia lógica autorreferencial y autopoiética, puede destruir la vida humana en todo el planeta. Y esto es lo que Weber sospecha, pero reductivamente. Es decir, advierte parte del fenómeno pero no todo el horizonte del sistema-mundo. En efecto, el procedimiento formal de *simplicación* para tornar «manejable» el sistema-mundo produce subsistemas formales racionalizados que después no tienen pautas internas de autorregulación de sus límites en la propia Modernidad, que pudieran reconducirlos al servicio de la producción, reproducción y crecimiento de la vida humana de cada sujeto ético. Es en este momento cuando surgen las críticas desde dentro del «centro» (y desde la periferia, como la nuestra) contra la misma Modernidad. Ahora se atribuye a la *ratio* formal toda la causalidad culpable (como «entendimiento [*Verstand*]» objetual que fija desintegrando), desde Nietzsche a Heidegger, o con los postmodernos —la culpabilidad se anticipará hasta Sócrates (Nietzsche) o hasta Parménides (Heidegger)—. En efecto, las *simplificaciones* modernas (el dualismo de un *ego*-alma sin cuerpo, la razón instrumental como último uso de la razón, el racismo de la superioridad de la propia cultura, etc.) tienen muchas semejanzas con la *simplificación* que el esclavismo griego produjo en el sistema interregional II. La *Weltanschauung* griega convenía al hombre moderno —no va sin complicidad el «retorno» a los griegos por parte de los románticos alemanes[80]—. La superación de la Modernidad significará el considerar críticamente *todas* estas reducciones simplificadoras producidas desde sus orígenes —y no sólo algunas pocas como imagina Habermas—. La más importante de dichas reducciones, junto a la de la subjetividad solipsista sin comunidad, es la negación de la corporalidad de dicha subjetividad, la vida humana misma como última instancia —a la que se ligan las críticas a la Modernidad por parte de Marx, Nietzsche, Freud, Foucault, Lévinas, y de ésta a la Ética de la Liberación, como veremos a lo largo de esta obra.

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

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

Si la Modernidad comienza al final del siglo XV, con un proceso renacentista premoderno, y de allí se pasa al propiamente moderno en España, Amerindia forma parte de la «modernidad» desde el momento de la conquista y colonización (el mundo mestizo en América Latina es el único que tiene tanta edad como la Modernidad[81]), ya que fue el primer «bárbaro» que la Modernidad necesita en su definición. Si la Modernidad entra en crisis al final del siglo XX, después de cinco siglos de desarrollo, no se trata sólo por los momentos detectados por Weber o Habermas, o por Lyotard o Welsch[82], sino que habrá que agregar los propios de una descripción «mundial» del fenómeno de la Modernidad.

[42] Si nos situamos, entonces, en el horizonte planetario se pueden distinguir al menos las dos siguientes posiciones ante la problemática planteada, que en realidad manifiestan los dos modelos de Modernidad tal como lo expusimos al comienzo de este capítulo: *a*) Una primera actitud, que se manifiesta en unos por la afirmación substancialista «desarrollista»[83] (cuasi-metafísica), que concibe la Modernidad como un fenómeno *exclusivamente europeo* que se habría *expandido desde el siglo XVII* sobre las otras culturas «atrasadas» (posición eurocéntrica en el «centro» o modernizadora en la «periferia»); la modernidad sería un fenómeno que hay que terminar de realizar. Algunos de los que asumen esta primera posición (p.e. un Habermas o un Apel), defensores de la razón, lo hacen críticamente, ya que piensan que la superioridad europea no es material, sino formal: gracias a una estructura de preguntas críticas[84]. En otros, se trata en cambio de una negación «nihilista» conservadora, que no acepta en la Modernidad cualidades positivas (en el caso de un Nietzsche o un Heidegger), y que propone prácticamente su aniquilación sin salida. Los postmodernos asumen esta segunda posición (en su ataque frontal a la «razón» *en cuanto tal*; con diferencias en el caso de Lévinas[85]), aunque, paradójicamente, también defienden parte de la primera posición, desde un eurocentrismo desarrollista[86]. Los filósofos postmodernos saben analizar el arte postmoderno, el impacto de los medios de comunicación, y aunque afirman teóricamente la *diferencia*, no reflexionan sobre los orígenes de estos sistemas que son frutos de una racionalización propia de la «gestión» de la «centralidad» europea del sistema-mundo, ante la cual son profundamente acríticos y, por ello, no tienen posibilidad de intentar aportar ninguna alternativa (cultural, económica, política, etc.) válida para las naciones periféricas, ni para los pueblos o las grandes mayorías dominados excluidos del centro y/o la periferia[87].

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

del sistema-mundo. Esta posición intenta recuperar lo recuperable de la Modernidad y negar la dominación y exclusión en el sistema-mundo. Es entonces un proyecto de liberación de la periferia negada desde el origen de la Modernidad. El problema no es la mera superación de la razón instrumental (como para Habermas) o de la razón *terror* de los postmodernos, sino la superación del mismo sistema-mundo tal como se ha desarrollado hasta hoy durante 500 años. El problema que se descubre es el agotamiento de un sistema civilizatorio que llega a su fin[88]. La superación de la *razón cínico-gestora* (administrativa mundial) del capitalismo (como sistema económico), del liberalismo (como sistema político), del eurocentrismo (como ideología), del machismo (en la erótica), del predominio de la raza blanca (en el racismo), de la destrucción de la naturaleza (en la ecología), etc., supone la liberación de diversos tipos de víctimas oprimidas y/o excluidas. Es en este sentido que la Ética de la Liberación se define como trans-moderna (ya que los postmodernos son todavía eurocéntricos).

Al final del presente estadio civilizatorio se dejan ver en el presente dos límites *absolutos* del «sistema de los 500 años» —como lo llama Noam Chomsky—. Estos límites absolutos son: *a*) En primer lugar, la destrucción ecológica del planeta. Desde su origen la Modernidad ha constituido a la naturaleza como un objeto «explotable», en vista de aumentar la tasa de ganancia[89] del capital:

> Por primera vez la naturaleza se convierte puramente en objeto para el hombre, en cosa puramente útil; cesa de reconocérsele como poder para sí[90].

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

> La universalidad a la que tiende sin cesar [el capital], encuentra trabas en su propia naturaleza, las que en cierta etapa del desarrollo del capital harán que se le reconozca a él como *la mayor barrera* para esa tendencia y, por consiguiente, propenderán a la abolición del capital por medio de sí mismo[91].

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

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

[44] *b)* El segundo límite absoluto de la Modernidad es la destrucción de la misma humanidad. El «trabajo vivo» es la otra mediación esencial del capital como tal; el sujeto humano es el único que puede «crear» nuevo valor (plusvalor, ganancia). El capital que vence todas las barreras pone cada vez más tiempo absoluto de trabajo; cuando no puede superar este límite, entonces aumenta la productividad por la tecnología; pero dicho aumento disminuye la proporción del trabajo humano; hay así *humanidad sobrante* (desechable, desempleada, excluida). El desempleado no gana salario, dinero; y el dinero es la única mediación en el mercado por la que se puede adquirir mercancías para satisfacer las necesidades. De todas maneras, el trabajo no empleable por el capital aumenta (aumenta la desocupación). Aumenta así la proporción de sujetos necesitados no solventes[92] —tanto en la periferia como en el centro—. Es la pobreza, la pobreza como límite absoluto del capital. Hoy constatamos cómo la miseria crece en todo el planeta. Se trata de la «ley de la Modernidad»: «Esta ley produce una *acumulación de miseria* proporcionada a la *acumulación de capital*»[93].

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

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

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

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

§ 0.7. ¿LIBERACIÓN DE LA FILOSOFÍA?

[45] Ante el panorama bosquejado en el anterior parágrafo, la Ética de la Liberación debe, en primer lugar, reflexionar sobre la implantación geopolítica de la misma filosofía, en cuanto se encuentra situada[95] en el «centro» o la «periferia». En efecto, una Filosofía *de la «Liberación»* (genitivo objetivo: su tema) parece que debería ante todo partir de una liberación *de la misma «filosofía»* (genitivo subjetivo: el sujeto que la ejerce y el mismo discurso ejercido). En la historia, al menos desde los griegos, la filosofía ha estado frecuentemente atada al carro del poder —es verdad que siempre ha habido, igualmente, contradiscursos filosóficos de mayor o menor criticidad: por nuestra parte desearíamos inscribirnos en esta tradición anti-hegemónica—[96], al etnocentrismo. Pero en los etnocentrismos anteriores (el chino, azteca, hindú, cristiano o musulmán) una cultura se situaba como superior a las culturas con las que entraba en contacto; era un etnocentrismo «regional». En la Modernidad el etnocentrismo europeo fue el primer etnocentrismo «mundial» (el eurocentrismo ha sido el único etnocentrismo mundial que conoce la historia: universalidad y europeísmo se tornan idénticos; esta falacia reduccionista es de la que debe *liberarse la filosofía*). El mundo o la eticidad del filósofo —cuanto es el de un sistema hegemónico (griego, bizantino, musulmán, cristiano medieval, y principalmente el moderno)— pretende presentarse como «el mundo» humano por excelencia; el mundo de los Otros es barbarie, marginalidad, no-ser. Tomemos un ejemplo como hilo conductor de nuestra exposición.

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

> Eso es lo que deseo intentar hacer de aquí en adelante. Pero no es fácil [...] a menudo será cuestión precisamente de articular lo que ha permanecido implícito [...] Pero aquí hay un enorme recurso que es la historia, la articulación de las formas modernas de comprender el bien debe ser una tarea histórica[98].

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

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

identidad moderna teniendo en cuenta las fuentes (*sources*) del yo. Cuenta para su empresa, casi exclusivamente, con obras de filósofos[100] (Platón, Agustín, Descartes, Locke...), pensados desde sus propios discursos. Es como una historia filosófica desde la misma filosofía[101]. Está escrita con mano maestra, con conocimientos, con creadora manera de obtener nuevos resultados, pero es sólo una exploración «intra-filosófica» a la que le falta una historia, una economía, una política. Esta limitación metodológica le impedirá al autor alcanzar resultados más críticos. No pareciera que el capitalismo, el colonialismo, la continua utilización de la violencia o la agresión militar tengan importancia alguna.

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

c) Un tercer aspecto. Como en el caso de Hegel —que en este tema fue filosóficamente el iniciador de la cuestión en historia de la filosofía[104]—, para Taylor el proceso diacrónico originario de la modernidad sigue el movimiento lineal Agustín-Descartes-Locke, etc. Pasar de Agustín (pensador de un mundo mediterráneo latino periférico del mundo helenístico griego) a Descartes (en la Amsterdam del siglo XVII, «centro» del sistema-mundo) exigiría muchas explicaciones que a Taylor no le interesan. Interpretar la identidad moderna de esa manera *eurocéntrica*, regional, al no tener en consideración el significado mundial de la Modernidad, ni incluir la *periferia* de Europa como una «fuente» también constitutiva del «yo (*Self*)» moderno en cuanto tal[105], no le permite descubrir «ciertos» aspectos nuevos de la «identidad moderna» y de las «fuentes del yo».

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

dad *de hecho* mundial (es decir, la primera universalidad[106] humana concreta). La cultura, la civilización, la filosofía, la subjetividad, etc., *moderno*-europeas fueron tomadas como la cultura, la civilización, la filosofía, la subjetividad, etc., *sin más* (humano-universal abstracta). Gran parte de los logros de la Modernidad no fueron exclusiva creatividad del europeo, sino de una continua dialéctica de impacto y contra-impacto, efecto y contra-efecto, de la Europa-centro y su periferia, aun en lo que pudiéramos llamar la constitución misma de la subjetividad moderna en cuanto tal. El *ego cogito*, como hemos visto, dice ya también relación a una proto-historia del siglo XVI que se expresa en la ontología de Descartes, pero que no surge de la nada. El *ego conquiro* (yo conquisto), como un «yo práctico», le antecede. Hernán Cortés[107] en 1521 antecede a *Le Discours de la Méthode* (1636) en más de un siglo, como ya hemos indicado. Descartes estudió en La Flêche, colegio jesuita, orden religiosa de amplia implantación en América, África y Asia en ese momento —además, Descartes se sitúa en Amsterdam desde 1629, como hemos observado más arriba—. Sin embargo, el «bárbaro» no fue considerado como el contexto obligado de toda reflexión sobre la subjetividad, la razón, el *cogito*[108].

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

> Este [individualismo posesivo] es en efecto solamente un ejemplo de un proceso general por el cual ciertas prácticas de la Modernidad han sido impuestas, con frecuencia brutalmente, *fuera de sus tierras de origen*. Para algunas de ellas, esto parece haber sido parte de una dinámica irresistible. Es claro que las prácticas de la ciencia tecnológicamente orientada ayudaron a dar a las naciones en las cuales se desarrollaron una ventaja tecnológica acumulada sobre otras. Esto, combinado con las consecuencias del nuevo énfasis en el movimiento disciplinario que he descrito antes, *dio a los ejércitos europeos una ventaja militar marcada y creciente sobre los no europeos desde el siglo XVII hasta cerca de la mitad del siglo XX*. Y esto, articulado con las consecuencias prácticas económicas que llamamos capitalismo, permitió a los poderes europeos establecer una hegemonía mundial por algún tiempo[109].

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

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

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

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

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

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

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

del sistema de los bienes ideológicos (diría Pierre Bourdieu) de la humanidad, la «información» como Poder, y fuera el «lugar» (el «espacio») privilegiado del planeta para la «discusión» de los problemas mundiales, también filosóficos (esto es, la «filosofía moderna»). Pero esa producción intelectual cuando es antihegemónica, aún filosóficamente europea (por ejemplo en Montaigne, Pascal, Rousseau o Marx), no es sólo europea: no lo es ni por su *exclusivo* origen, ni tampoco por su significado. Además, en la periferia había igualmente una producción intelectual y filosófica (por ejemplo la de un Francisco Xavier Clavijero, 1731-1787[117], en México, coetáneo de Kant), pero como *contradiscurso* ininteligible para Europa, ya que suponía un horizonte o visión mundial antihegemónica, y con sólo los recursos (*sources*) escasos, provinciales, regionales. Clavijero no pudo publicar sus obras en español (en México), sino en italiano (en Italia, en el exilio). A las culturas periféricas se las mantuvo aisladas y sin contactos entre ellas; sólo se conectaban a través de Europa, habiendo sido previamente reinterpretadas por dicha Europa-centro. La filosofía «europea» no es sólo producto *exclusivo* de Europa, sino que es *producción de la humanidad situada en Europa* como «centro», y con la contribución de las culturas periféricas que estaban en un diálogo co-constitutivo esencial.

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

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

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

estudio de la filosofía *sin más* (que sería la europea), sino que se trata de una historia que *rescata* justamente el *contradiscurso* no hegemónico, dominado, silenciado, olvidado y hasta excluido, el de la alteridad de la Modernidad. Kant (filósofo hegemónico central), o Marx posteriormente (contradiscurso en Europa) y Clavijero (filósofo periférico y excluido) serán estudiados en el futuro como las dos caras de una misma época del pensamiento humano. Ciertamente, Kant (por su situación hegemónica) habrá producido una filosofía crítica que se enfrenta con lo mejor de la producción mundial (situada empíricamente en Europa, en el contexto de las ciudades de la Hansa), y que por ello puede ser el punto de arranque de la filosofía en todo el mundo durante dos siglos. Kant, en este sentido estricto, no es exclusivamente un pensador europeo, sino un pensador al que le cupo (por su situación histórica, política, económica, cultural) producir una filosofía crítica de relevancia *mundial*. Pero el pensamiento filosófico de Clavijero, de importancia hasta ahora sólo regional, y, por ser una región o una periferia dominada[118], rápidamente olvidado en su propio México, es la «otra-cara» de la Modernidad, y por ello tiene igualmente relevancia «mundial». Kant/Clavijero son parte del ejercicio filosófico, en el horizonte mundial, centro/periferia/exclusión, en el siglo XVIII. Las historias de las filosofías futuras tendrán una nueva visión *mundial* de la filosofía y ahondarán aspectos ahora insospechados, cuando se descubra la rica temática de la *co-constitución* de una temática mundial en la periferia (que produjo también una filosofía-periférica y una filosofía crítica desde la afirmación de la exterioridad excluida) y en el centro del sistema (que produjo en Europa una filosofía-central, que hasta ahora es la única tenida por «filosofía sin más»). La filosofía-centro y la filosofía-periférica (oprimida en el sistema-mundo o simplemente excluida) son las dos caras de la filosofía en la Modernidad, y sus *contradiscursos* (tanto en el centro como en la periferia) son un patrimonio de todos los filósofos del mundo, no sólo el de los europeos.

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

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

asimétrica, dominadas, «inferiores»[119], excluidas, como una fuente o recurso (*source*) esencial en la constitución de la identidad del yo moderno, fuente permanente, co-constitutiva. La no consideración de este Otro en la constitución del «yo moderno» invalida prácticamente el análisis histórico de Taylor, dado su carácter eurocéntrico. De ese análisis resulta sólo el descubrimiento de un aspecto de la identidad moderna, autocentrada. No es la identidad de la modernidad constituida dialécticamente desde su alteridad negada («puesta [*gesetzt*]», en el sentido hegeliano, como no-identidad[120] consigo misma, alienada), desde la «otra-cara» de la modernidad[121].

[52] Para terminar esta ya demasiada larga *sección* habíamos proyectado referirnos a las filosofías actuales en el mundo periférico[122], pero debemos renunciar al intento para no alargarnos en demasía. Lo dicho sobre el Asia (*§§ 0.1-0.3* y en parte *§ 0.4*) y sobre el mundo musulmán (*§ 0.4*) puede *indicar* la cuestión filosófica también en la época anterior a la Modernidad. Por su parte, en la Modernidad, la problemática del África bantú es prototípica; América Latina guarda una cierta especificidad intermedia[123]. El Asia actual, en cambio, tiene una antigua personalidad filosófica[124]. No podemos abarcarlo todo, por ello hemos elegido exponer un aspecto del debate de la filosofía periférica. Se trata del horizonte actual de la situación de la «filosofía africana»[125].

[53] Algunos nos recuerdan que la filosofía egipcia-bantú está en el origen de la filosofía griega[126], aunque después la reflexión se centra en el «ser-periférico» de la filosofía africana posterior al proceso de emancipación postcolonial —desde 1945 en adelante[127]—. Se coincide en denominar al primer momento de la filosofía postcolonial: *a*) la «etno-filosofía» —la obra de Tempels[128] expone una ontología de las «fuerzas vitales» donde se manifiesta «la utilización dogmática de los principios fundamentales de la filosofía occidental»[129]; la de Kagame[130] ciertamente avanza hacia una mejor implantación de la reflexión—. El segundo momento podría consistir en *b*) la «sabiduría filosófica (*Philosophic Sagacity*)»[131], que intenta recuperar el pensamiento de la sabiduría popular africana —aunque será puesto en cuestión el estatuto propiamente «filosófico» de este «pensamiento»—. El tercer momento, sin consideración cronológica, es el de *c*) la «filosofía ideológica»[132], que incluye la producción teórica de los emancipadores del África[133]. *d*) El cuarto momento podría denominarse la «filosofía profesional» en África[134]. Habría aún que distinguir un quinto momento: *e*) el de la «filosofía africana *crítica*»[135], que es la que nos interesa. Y entre todas las obras recientes elijo una por su sugerente profundidad en el tema de la existencia humana en el mundo de la «periferia» de la Modernidad, reflexión que parte de la alteridad excluida como resistencia: *La crisis del «Muntu». Autenticidad africana y filosofía*[136].

[54] Eboussi Boulaga, como todo filósofo crítico de la periferia, se sitúa ante el horizonte de la Modernidad —efectúa una crítica muy semejante, en su mera apariencia externa, a la de los postmodernos[137]—

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

> La oposición dominador-dominado repercute en todas las esferas donde se repite la contradicción de los que son en referencia a los que no son, de los que tienen sobre los que no tienen. El vencido se define por sus privaciones, que proclama como negación la superioridad del señor [...] La filosofía, entre muchas actividades y objetos, aparece como alegoría del Poder del vencedor[138].

El *Muntu*[139] se niega a sí mismo, siempre se encuentra en «asimetría»[140] —«en este sentido el menor blanco desprestigiado, perverso o incapaz le es siempre superior»[141]—. Pero cuando desea afirmar su exterioridad no tiene salida, y, si recurre a la filosofía occidental, menos aún:

> Y lógicamente, la negación de la negación de sí ocupa el lugar de la afirmación vacía del sujeto, que busca sus atributos, los del ser humano en general, a través de la libertad, la ideología del desarrollo, del Estado y la eficacia[142].

Aquí Eboussi Boulaga efectúa una descripción ontológica de inigualable interés, imposible de ser efectuada por el etnólogo «extranjero»[143], exponiendo lo que podría denominarse el análisis de la alteridad excluida africana como positividad autocrítica, echando mano de algunas categorías-imágenes filosóficas creadas *ad hoc*. Detengámonos sobre algunos puntos de su exposición, de la que él mismo indica el riesgo[144]:

> Es real lo que preserva en sí *lo originario* [...] Es real lo que preserva en sí *lo originario* como lo que proviene bajo la forma de lo jerarquizado y genealógico. Es real lo que preserva *lo originario* como destino bajo la forma de reintegración[145].

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

> La sucesión de las generaciones determina y evalúa el lugar de los individuos por un estar a más o menos de la distancia que los separa del origen o de la que los actualiza en el representarlos [...] La autenticidad no es sino esta autorización permanente del origen; es la actualidad de la fuerza originaria[149].

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

> El saber es la celebración de la fuerza vital para reintegrarse. El saber es el conocimiento del ser simbólico de las cosas para jugar la función de conexión y mediación[150].

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

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

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

> Siendo el paraíso de la inocencia un sueño, las ontologías de la fuerza y los sistemas de lo global son las ontologías y los sistemas de la irresponsabilidad humana[152].

El gran filósofo africano da un juicio conclusivo:

> El sistema global devela la miseria de su contenido que lo conduce a la esterilidad, a la repetición monótona de afirmaciones vacías y grandilocuentes[153].

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

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

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

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

> La *filosofía* es uno de los símbolos y de las instituciones que el Occidente ha transportado fuera de sí y la ha ofrecido como manera de asimilar a los otros[157].

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

> Todo comienza cuando el *Muntu* experimenta el naufragio de su palabra ahogada en la insignificancia, en la posibilidad de lo no-significativo. Esto acontece cuando se habla pero no se hace ya comprender, como un animal que gruñe o un bárbaro que balbucea[159].

Hay que partir de la tradición (y por ello se puede recuperar en parte la intención de los «comunitarianistas» norteamericanos), pero como «utopía crítica», para asumirla superándola[160]. Es necesario «emplear» y «reemplear» la filosofía, pero como una operación para «devenir libres». Pero esto no es todavía una realidad:

> El *Muntu* se la pasa tomando conciencia de lo que ha devenido, de lo que *la violencia de la historia ha hecho de él*. Se la pasa comprobando la inutilidad de la apologética, y a través de ella de la universalidad abstracta. No llega a convencer a nadie por la discusión, ni aún se hace escuchar seriamente, porque lo que le es negado, lo que le es robado es la lengua. Es sólo un bárbaro[161].

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

presente la «comunidad hegemónica filosófica» (europeo-norteamericana[163]) no le ha otorgado reconocimiento ninguno a los discursos filosóficos de los mundos que hoy se sitúan en la periferia del sistema-mundo. Y ese *reconocimiento de la dignidad* de otros discursos de la Modernidad *fuera de Europa* es un hecho práctico que la Ética de la Liberación intenta tornar inevitable, visible, perentorio. Dicho reconocimiento del discurso del Otro, de las víctimas oprimidas y excluidas, es ya el primer momento del proceso ético de *liberación «de la filosofía»*.

NOTAS

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

2. Véase la *Tesis 8*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

22. Needham, 1963, 139.

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

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

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

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

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

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

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

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

31. Véase Chaudhuri, 1985.

32. Mi argumento podría parecer ser el mismo que el de Blaut (1992, 28 ss.; Id., 1993, 180 ss.), pero es distinto. No es que España estuviera geográficamente «más cerca» de Amerindia. No. No se trata de un problema de distancias. Es eso y mucho más. Es que España debía pasar por Amerindia, no sólo porque estaba más cerca (lo que ciertamente acontecía, sobre todo con respecto a las grandes culturas asiáticas, aunque no en el caso de la turco-musulmana que llegaba a Marruecos), sino porque era el camino obligado hacia el «centro» del «sistema» —cuestión que no trata Blaut—. Además, y por otra parte, mi tesis es igualmente diversa a la de André Gunder Frank (Blaut, 1992, 65-80), porque para él el 1492 es sólo un cambio secundario interno del mismo sistema-mundo (el pasaje del estadio III al IV del «sistema», del *esquema 0.1*). Pero si se entiende que el «sistema interregional», en su etapa anterior al 1492, es el «mismo» sistema pero no todavía como sistema «mundial», el 1492 cobra más importancia que la que Frank le otorga. Aunque el sistema sea *el mismo*, existe un salto cualitativo (que, entre otros aspectos, es el origen del capitalismo propiamente dicho, al que Frank niega importancia, por negar antes relevancia a conceptos tales como «valor», «plusvalor», y, por ello, atribuye ser «capital» a la «riqueza» [valor de uso con posibilidad virtual de ponerse como valor de cambio, pero no como capital] acumulada en los estadios I-III del sistema interregional). Es una cuestión teórica grave.

33. Dussel, 1993.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

43. Wallerstein, 1974, I, 64.

44. Es la entrada de la mina.

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

46. *AGI*, Charcas 313 (Dussel, 1970, I; se trata de parte de mi tesis doctoral en La Sorbonne en 1967).

47. Wallerstein, 1974, 1, 234 ss.: «De Sevilla a Amsterdam».

48. Recuérdese que Spinoza (Espinosa), que vivió en Amsterdam (1632-1677), era de una familia judía «sefardita» del reino musulmán de la península Ibérica, que expulsada se exiló en la provincia de la corona española de Flandes (Holanda).

49. Véase Wallerstein, 1974, I, 482.

50. Wallerstein, 1974, II, cap. 2: «Hegemonía holandesa del sistema-mundo». Escribe el historiador: «Sólo hay un breve período de tiempo en el que una determinada potencia del centro puede manifestar *simultáneamente* su superioridad productiva, comercial y financiera *sobre todas las otras potencias del centro*. Este efímero apogeo es lo que llamamos hegemonía. En el caso de Holanda, o de las Provincias Unidas, este momento tuvo lugar probablemente entre 1625 y 1675» (p. 39, ed. ingl.). No sólo Descartes, sino también Spinoza (que nació en Amsterdam en 1632), son la presencia filosófica de Amsterdam «centro» mundial del sistema (y, ¿por qué no?, de la autoconciencia de la humanidad *en su «centro»*, que no es lo mismo que una mera autoconciencia *europea*).

51. Wallerstein, II, cap. 6. Después de esta fecha la hegemonía inglesa será ininterrumpida, excepto durante la época napoleónica, hasta el 1945, cuando la pierde ante los Estados Unidos.

52. Véase Chaunu, 1969, 119-176.

53. Europa tenía aproximadamente 56 millones de habitantes en 1500, y 82 en 1600 (Cardoso, 1979, I, 114).

54. Wallerstein, 1974, I, 144.

55. Véase Samir Amin, 1974, 309 ss.

56. *Ibid.*, 312.

57. El proceso colonial termina en general al comienzo del siglo XIX.

58. El proceso colonial de estas formaciones termina, en su mayoría, después de la llamada Segunda Guerra Mundial (1945), ya que la super-hegemonía norteamericana no necesita la ocupación militar ni la dominación política-burocrática (propia de las antiguas potencias europeas, como Francia o Inglaterra), sino sólo la gestión de la dominación de la dependencia económico-financiera en su etapa trasnacional.

59. Dussel, 1983, I/1, 223-241; Lockhart, 1992, para el caso de los náhuatls (aztecas), en el mundo colonial.

60. «Musulmana» significa aquí lo más «culto» y civilizado del siglo XV.

61. Pienso que, exactamente, la manera de «gestionar (*to manage*)» el nuevo sistema mundial a la usanza del antiguo sistema interregional debía fracasar, porque operaba con un marco de variables que lo hacía ingobernable. La Modernidad *había comenzado*, pero no se había dado a sí misma la manera de «gestionar» el sistema.

62. Posteriormente también deberá «gestionar (*to manage*)» el sistema la pequeña e isleña Inglaterra. Ambas naciones tenían territorios muy exiguos, con poca población en su origen, sin otra capacidad que la «actitud burguesa» creativa ante la existencia. Por su debilidad debieron efectuar una enorme reforma de la «gestión» de la empresa metropolitana mundial.

63. La «factibilidad» técnica se transformará en un criterio de verdad, de posibilidad, de existencia; el «verum et *factum* convertuntur» de Vico. Véase esto en el *capítulo 3.5*, más adelante.

64. España, y Portugal también con el Brasil, emprendió como Estado («Imperio-mundo») (con recursos militares, burocráticos, eclesiásticos, etc.) la conquista, evangelización y colonización de Amerindia. Holanda, en cambio, funda la «Compañía de la Indias Orientales» (1602), y posteriormente la de las «Indias Occidentales». Estas «Compañías» (como las posteriores inglesas, danesas, etc.) son «empresas» capitalistas, secularizadas, privadas, que funcionan según la «racionalización» del mercantilismo (y posteriormente del capitalismo industrial). Esto indica la diferente «gestión» racional de la empresa de las Indias ibéricas y la de la «segunda Modernidad» («sistema-mundo» no gestionado como un «Imperio-mundo»).

65. En todo sistema la complejidad lleva aparejado un proceso de «selección» de elementos que permitan, ante el aumento de la tal complejidad, conservar la «unidad» del sistema ante su entorno. Esta necesidad de selección-simplificación es siempre un «riesgo» (Luhmann, 1988, cap. 1, II, 6).

66. Dussel, 1993, cap. 5: «Crítica del mito de la Modernidad». Hubo en el siglo XVI tres posiciones teóricas ante el hecho de la constitución del sistema-mundo: 1) la de Ginés de Sepúlveda, el renacentista y humanista *moderno*, que relee a Aristóteles y muestra la esclavitud natural del amerindio, de donde concluye la legitimidad de la conquista; 2) la de los franciscanos, como Mendieta, que intentan una Cristiandad amerindiana utópica (una «república de indios» bajo la hegemonía de la re-

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

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

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

69. Véase Sombart, 1902 y 1920.

70. Véase Troeltsch, 1923.

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

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

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

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

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

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

77. Galilei, 1933, VI, 232.

78. Véase Dussel, 1973b.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

91. *Ibid.*

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

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

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

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

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

97. Véase Taylor, 1989.

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

99. *Ibid.*, x.

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

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

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

103. Ricoeur, 1963.

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

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

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

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

108. Véase la obra de Todorov, 1989.

109. Taylor, 1989, 207.

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

111. Habermas, 1988.

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

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

114. *Ibid.*, 424-425; ed. cast., 432-433.

115. El «*entwicklungsideologische Fehlschluss*» (*developmentist falacy*).

116. Las universidades, las cátedras, las bibliotecas, las publicaciones de libros, etc., suponen un desarrollo económico y una acumulación de riqueza obtenida en el mundo periférico colonial que son las condiciones materiales de lo que Gramsci llamaría los «aparatos materiales» de la cultura (y la filosofía, por supuesto).

117. Nace en Veracruz (México); muere en Bolonia (Italia); es exiliado de México en 1767, por la expulsión borbónica. Conoce, además del castellano, griego y latín, el náhuatl (azteca) y el mixteco, que practicó en su infancia. Fue profesor en el colegio de San Gregorio de México, en Puebla, Valladolid (Morelia después) y Guadalajara. Realiza una sistemática crítica a Buffon y De Pauw, defendiendo la dignidad del indio americano: «Nosotros nacimos de padres españoles y no tenemos ninguna afinidad o consanguinidad con los indios, ni podemos esperar de su miseria ninguna recompensa. Y así ningún otro motivo que *el amor a la verdad y el celo por la humanidad* nos hace abandonar la propia causa por defender *la ajena* [el Otro] con menos peligro de errar» (*Disertaciones*, V, sobre «Constitución física y moral de los mexicanos», en la obra de Clavijero *Historia antigua de México*, que debió traducir del castellano al italiano para poder editarla en 1780 en Italia (Clavijero, 1976, 503-524). Además Clavijero escribió una *Historia de la Antigua y Baja California*, editada en Venecia, 1789. Véase también Clavijero, 1976b. Considérese Miguel León Portilla, 1974. Clavijero elije entonces una línea histórica, hermenéutico-política, para reconstruir la particularidad regional periférica de México, y por ello escribe un folleto sobre la Virgen de Guadalupe (bandera de la emancipación política mexicana contra España) e indica un camino *positivo* de reconstrucción de la diferencia de lo mexicano ante la universalidad abstracta de la Ilustración europea; una verdadera «filosofía *positiva*», como el Schelling de la *Historia de la Mitología* (Dussel, 1974, 116 ss.: «Del Hegel definitivo al viejo Schelling»). En efecto, Clavijero escribe sobre estos temas unos quince años antes de que Schelling publique *La positividad de la religión cristiana* (1795-1796).

118. Éste es el sentido de la hipótesis de Augusto Salazar Bondy en su obra *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, 1969.

119. Véase la obra de Todorov, 1989, ya citada.

120. Es por ello que toda la obra de Clavijero en el siglo XVIII, como la Filosofía de la Liberación en el XX, parte de la afirmación de una «identidad» (del mundo azteca negado por la conquista del hombre moderno: Hernán Cortés) que es negación de la «identidad» moderna como «modernización»; modernización que supone la «negación» de la cultura periférica como otra, distinta, sí-misma. El «yo (*Self*)» periférico parte desde la negatividad del «yo moderno hegemónico». Todo el análisis de Taylor es sólo el primer capítulo del *Making of the Modern Identity*. Es evidente que no aparece toda la violencia irracional del «yo moderno» con respecto a la periferia, violencia que es justificada en nombre de la civilización, que es lo que llamo «el mito de la Modernidad». Este «mito» no descubierto ni analizado. Véase Dussel, 1993, conferencia 5: «Crítica del Mito de la Modernidad», que es una crítica tanto a Lyotard como a Habermas o Taylor, desde la disputa de Valladolid en 1550, donde Ginés de Sepúlveda (un moderno racionalista argumentativo) se opone a Bartolomé de Las Casas (el fundador del «contradiscurso» explícito y filosófico en la *Modernidad mundial* como proyecto de «trans-modernidad», desde el Otro, Amerindia, África y Asia, la mujer oprimida por el machismo, la Tierra destruida como «medio de producción» capitalista, etc.).

121. A la manera de la «otra-cara» de una moneda, o de la «otra cara» de la Luna que aunque no la vemos es una parte constitutiva del satélite terrestre.

122. Recuerdo la preocupación de los presidentes de la Federación Internacional de las Sociedades de Filosofía (FISP), Alwin Diemer (véase Diemer, 1981 y 1985) y Vincent Cauchy, por la temática del diálogo entre culturas. Tuve ocasión de exponer la cuestión en una conferencia dictada en la Universidad de Düsseldorf, invitado por el primero. Mis viajes a África desde 1972 (en Senegal, Ghana, Zimbabwe, Tanzania, Kenya, Sudáfrica) me advirtieron el tema. Por otra parte, mis recorridos por Asia desde 1977 (India, Tailandia, Sri Lanka, Hong Kong, Filipinas, China) me orientaron sobre la necesidad de una reinterpretación de la historia mundial. Mi estadía de dos años entre palestinos (1959-1961) (además de Israel he vivido en Egipto, Siria, Líbano, Jordania, Marruecos) me ha permitido una experiencia de vida cotidiana directa en el mundo árabe. Por otra parte, ocho años en Europa de estudiante (de 1957 a 1966), en España, Francia, Alemania (recorriendo frecuentemente y enseñando posteriormente en Suiza, Italia, Bélgica, Inglaterra, Austria, países nórdicos, etc., a lo que habría que sumar Hungría, Checoslovaquia, Yugoslavia, Rusia, etc.), me han dado una cierta visión de Europa. Mis frecuentes estadías en Estados Unidos (he sido profesor invitado durante semestres o «*quarters*» en diversas universidades tales como Notre Dame en South Bent, en New York, la Cali-

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

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

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

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

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

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

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

129. Elungu, 1984, 31.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

139. El «ser-humano-africano», bantú.

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

141. *Ibid.*, 19.

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

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

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

145. *Ibid.*, 50.

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

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

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

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

150. *Ibid.*, 54.

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

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

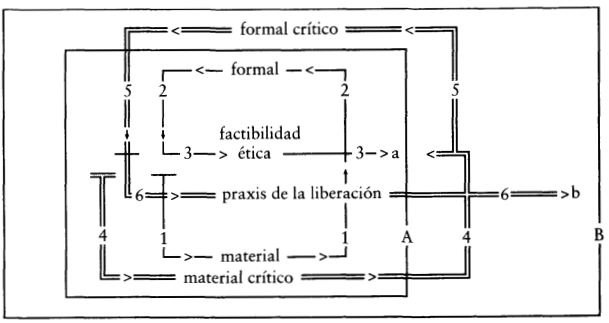
153. *Ibid.*, p.66.
154. *Ibid.*, 229.
155. *Ibid.*, 83 ss.: segunda parte del trabajo.
156. *Ibid.*, 88.
157. *Ibid.*, 120.
158. *Ibid.*, 132 ss. Nuestro filósofo, pienso, no articula suficientemente la pragmática con la económica.
159. *Ibid.*, 187.
160. *Ibid.*, 152 ss.
161. *Ibid.*, 221.
162. Sobre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

Primera parte

FUNDAMENTOS DE LA ÉTICA

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

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



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

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

Capítulo 1

EL MOMENTO MATERIAL DE LA ÉTICA. LA VERDAD PRÁCTICA

[57] Ésta es una ética de la vida, es decir, la vida humana es el contenido de la ética. Por ello deseamos aquí, desde el inicio, advertir al lector sobre el sentido de una *ética de contenido* o *material*[2]. El proyecto de una *Ética de la Liberación* se juega de manera propia desde el ejercicio de la crítica ética (que expondremos en el *capítulo 4*), donde se afirma la dignidad negada de la vida de la víctima, del oprimido o excluido. Este *capítulo 1* sobre el contenido material de la ética es ciertamente el más difícil y el que despertará más sospechas. No se expone porque se desee fundamentar una ética material darwinista o naturalista[3], neoaristotélica, comunitarianista, axiológica o de otro tipo. Es en función de las víctimas, de los dominados o excluidos, que se necesita esclarecer el aspecto material de la ética, para bien fundarla y poder desde ella dar el paso crítico (*capítulo 4*). Sabemos que podremos ser criticados de «racionalistas» o «fundacionalistas», de «vitalistas», «irracionalistas» o «materialistas». Sin embargo, nuestra posición es distinta a todas ellas.

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

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

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

> Todos los principios prácticos que presuponen un objeto (materia[5]) de la facultad apetitiva como fundamento determinante de la voluntad son empíricos y no pueden dar leyes prácticas[6].

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

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

so que la mayor parte de los seres humanos pone en ello[8] no tiene valor interior y la máxima que rige ese cuidado *carece de un contenido moral*[9].

Se trata, exactamente, de la cuestión del criterio y del principio materiales de la ética, tanto por su contenido (la conservación de la vida humana), como por la inclinación, la pulsión o la afectividad que tienden a esa conservación. Mostraremos que la llamada «inclinación (*Neigung*)», «facultad apetitiva» o el «deseo» puede tender igualmente a la universalidad[10]. Pero, además, y como veremos, el sistema afectivo-evaluativo humano se comporta cumpliendo el indicado principio material de la ética propiamente universal y necesario. Observaremos más adelante que la mera dimensión material (con «a» en alemán) no es suficiente para la realización de una máxima, acto, institución o sistema de eticidad «buenos». Se necesitarán también otros criterios y principios ético-morales para dicha realización, tales como los ámbitos de la consensualidad de validez moral o la factibilidad de las mediaciones, para alcanzar lo efectivamente «bueno»[11]. Se trata de la articulación de numerosos criterios y principios de la ética, y de la construcción de muchas categorías que frecuentemente son definidas unilateralmente.

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

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

[59] La ética debe dar importancia a esos procesos auto-organizados o autorregulados de la vida, ya que un cierto «conciencialismo» moderno exagerado y unilateral hace perder el sentido de la corporalidad orgánica de la existencia ética. La conciencia no necesita intervenir siempre, pero es determinante en la intervención «crítica», correctiva de los efectos perversos no-intencionales. Por ello efectuaremos una rápida incursión propedéutica en un tema de extrema actualidad y que, paradójicamente, ha comenzado sólo hace poco a despertar entre los filósofos la atención que merece[12]. Se trata de los estudios empíricos de la biología cerebral que nos permitirán, sin caer en reduccionismos o en el naturalismo o darwinismo ético[13], recuperar la dimensión de la *corporalidad* con procesos orgánicos altamente autorreferenciales tan dejada de lado por la morales formales, y para enmarcar más estrictamente las pretensiones no siempre válidas de la éticas materiales. Téngase en

cuenta la diferencia siempre existente, aun en el largo plazo, entre el «hecho» neurológico y el «hecho» reflexivo de la subjetividad[14], aunque el segundo es «portado» materialmente por el primero.

Humberto Maturana[15] propone tres grados de «unidades orgánicas» de la vida:

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

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

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

b) La *unidad de segundo grado* se da en los organismos metacelulares (pluricelulares, desde un hongo hasta los mamíferos superiores). La ontogenia metacelular es un proceso de filogénesis celular. La evolución consiste en perturbaciones que se conservan autopoiéticamente por adaptación[19]. La aparición del sistema nervioso permite, por su parte, «expandir el dominio de posibles conductas al dotar al organismo de una estructura tremendamente versátil y plástica»[20], lo que otorga (por el sistema de coordinación senso-motor) un mayor movimiento[21].

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

[60] Gerald Edelman[23] describe de una manera neurológico-científica el funcionamiento del cerebro. El cerebro, momento interno de la corporalidad humana, es un «sistema de reconocimiento por selección (*selective recognition system*)»[24] que procede en base a grupos neuronales interconectados. En primer lugar, de la misma manera que el sistema inmunológico o el proceso evolutivo de las especies, el sistema nervioso cerebral actúa por selección[25], a partir de un criterio universal de dar permanencia, reproducir, desarrollar, hacer crecer la vida del sujeto hu-

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

> Transcurridas varias horas después de haber comido, el nivel de azúcar en la sangre desciende y las neuronas en el hipotálamo detectan el cambio; la activación de los patrones innatos pertinentes hace que el cerebro altere el estado corporal para que la probabilidad de corrección pueda aumentar; usted siente hambre y lleva a cabo actos para satisfacerla; usted come, y la ingestión de comida corrige el azúcar en la sangre[26]; finalmente, el hipotálamo detecta de nuevo un cambio en el azúcar en la sangre, en esta ocasión un aumento, y las neuronas adecuadas colocan al cuerpo en el estado cuya experiencia constituye una sensación de saciedad[27].

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

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

El estímulo (o simplemente la captación de realidad[28]) del mundo externo (el 1 del *Esquema 1.2*, más abajo) se hace presente por una señal que es captada por el cerebro, por mediaciones receptoras y transmisoras neurológicas especializadas, que efectúa como resultado, después de otros momentos, una «categorización perceptual» (3)[29], por reconocimiento selectivo, adaptativo a la reproducción de la vida del organismo, como hemos dicho. Así se van formando «mapas (*maps*)»[30] o estructuras de grupos de neuronas que reaccionarán en el futuro de manera semejante, nunca exactamente igual, ante un «recuerdo» o una «nueva llamada (*recall*)». Una vez que se tiene un número suficiente de «mapas», el cerebro puede comenzar una función más compleja que es denominada «proceso global de rastreo o mapeo (*global mapping*)»:

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

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

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

> La categorización siempre se presenta en relación a *criterios de valor* (*criteria of value*) internos y (que) esta referencia define su propiedad. Dichos *criterios de valor*[32] no determinan categorizaciones específicas pero restringen el dominio bajo el cual se presentan [...] El fundamento de los *sistemas de valor* en los animales de una determinada especie ha sido fijado por la selección evolutiva[33].

De otra manera. El proceso de categorización exige para constituir su «objeto»[34] un «pasaje» por el sistema «evaluativo-afectivo» (constituido esencialmente por el sistema límbico y la base del cerebro como ya hemos dicho; siendo alguno de sus órganos el hipotálamo, la amígdala, el hipocampo y el tálamo, que dan «luz verde» (o «luz roja») al consecuente proceso categorizador. ¿Cuál es la causa de tener que efectuar tal «rodeo» por el sistema afectivo-evaluativo (el momento 5 del *Esquema 1.2*)? Se trata, nada menos, que de «determinar», «constatar», «juzgar» la manera o el cómo lo categorizado «permite» o «se opone» a la consecución y crecimiento de la vida del organismo, de la corporalidad como totalidad, y de la cual el propio cerebro es sólo una parte funcional. El cerebro humano posee este criterio como «criterio de verdad» fundamental. Cuando un insecto o un mamífero perceptúa estimúlicamente otro animal, por ejemplo, debe «captar-*evaluándolo*» como «peligroso» o como «mediación» para la sobrevivencia del organismo en cuestión (debe captar la diferencia entre un «enemigo» o un «alimento», p.e.). Si no tuviera esta capacidad evaluativa moriría el individuo, y si todos la hubieran perdido desaparecerían como especie. Es cuestión de vida o muerte[35]. Positivamente «valioso» (la norma o máxima que es juzgada —por un juicio de hecho[36]—) es lo que permite la reproducción de la vida. El «valor»[37] (aquí lo evaluado por el juicio ya indicado que compatibiliza lo a obrar desde el criterio de verdad) no es más que el hecho de que dicha mediación (el objeto o enunciado en cuestión) permite la sobrevivencia, lo que es «guardado» por la memoria en el repertorio de las experiencias pasadas en ciertos grupos neuronales, que puede ser «llamado de nuevo (*recall*)», «recordado» para aceptar o no (de manera intuitiva, sin juicio explícito y menos sintáctico-lingüístico, en las especies no-humanas[38]) lo que estimula. Si esta «memoria» neuronal se equivocara en su recuerdo de la evaluación-afectiva, el organismo (el insecto o mamífero) podría ser destruido, como hemos ya indicado, por cosas, organismos u otros momentos *reales* de los que no se advirtió a tiempo su «peligrosidad»[39].

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

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

> Ningún sistema basado en la selección actúa sin referencia al valor (*value-free*). Los valores son restricciones necesarias al proceso de adaptación de las especies [...] Sin duda, estos sistemas de valor también subsumen las construcciones de orden superior que conforman las metas y objetivos individuales. *Categorizamos en base en el valor*[40] [...] La ciencia ha resultado ser eminentemente *práctica*, como debe ser, puesto que está al servicio de la verdad verificable[41].

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

> Las áreas del cerebro encargadas de la *formación de conceptos* contienen estructuras que categorizan, discriminan y recombinan las diferentes actividades cerebrales que acontecen en diferentes clases de *rastreos o mapeos* [...] Deben representar un mapeo según los tipos de mapas [...] El córtex frontal es un excelente ejemplo de un centro conceptual en el cerebro[42] [...] El cortex cerebral, debido a sus conexiones con los ganglios basales y el sistema límbico, incluyendo el hipocampo, también establece relaciones que ayudan a la *categorización de valor* y de las propias experiencias sensoriales. De esta manera, las memorizaciones conceptuales se ven afectadas por valores[43] —una característica importante para acrecentar la sobrevivencia[44].

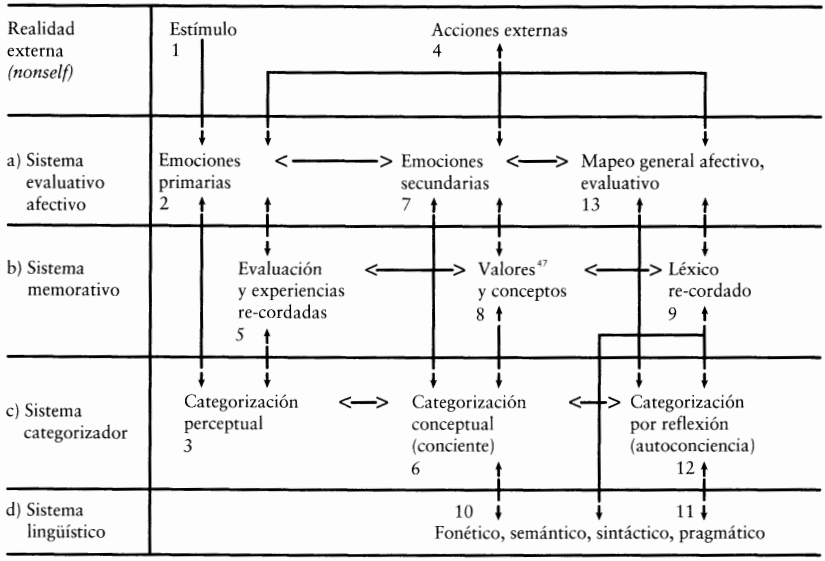
Así como el sistema afectivo-evaluativo constituye un momento del proceso de categorización, de la misma manera la categorización conceptual reorganiza el sistema de valores[45] ordenándolos, por su parte, también en base al criterio de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto orgánico humano (para simultáneamente ser subsumido en criterios lingüístico-culturales) (momento 8).

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

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

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

Esquema 1.2: ALGUNOS MOMENTOS O FUNCIONES SUPERIORES DEL CEREBRO



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

La posición erecta del primate superior[48] permitió al Australopithecus, que culminará con la especie *homo*, acelerar el proceso evolutivo. En primer lugar, se desarrollan las regiones cerebrales de la capacidad fonética, fruto epigenético del aprendizaje memorativo, que permite acrecentar y recordar un léxico con significado, un proceso semántico de contenido perceptivo-conceptual:

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

Para Humberto Maturana el lenguaje no es un modo primario de operar del sistema nervioso[50]. Por el contrario, es un subsistema *ad hoc*

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

[65] La «unidad de tercer grado» *humana* —de Maturana— se da entonces por el lenguaje, siendo éste, como hemos dicho, no sólo un momento neurológico o genético, sino que es también un producto cultural[51]. Los homínidos a los que pertenecemos tienen más de quince millones de años; desde hace unos cuatro millones existe el *homo habilis*. En ese tiempo se fue desarrollando la «cooperación y coordinación conductual aprendida» a través del lenguaje, que dio recursos para acumular creativamente una indefinida cantidad de nuevas distinciones de «objetos» que sin el lenguaje no hubieran podido manejarse —en primer lugar la distinción entre entorno y lenguaje:

> Nos encontramos a nosotros mismos en este acoplamiento, no como el origen de una referencia ni en referencia a un origen, sino como un modo de continua transformación en el devenir del mundo lingüístico que construimos con los otros seres humanos[52].

La sintaxis, no sólo genética, así como el proceso de categorización conceptual, va produciendo complejas estructuras de relaciones de grupos neuronales que establecen sus reglas desde una práctica fonética, hablada (mucho antes que como escritura; pienso ahora en Jacques Derrida[53]).

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

> La autoconciencia, o conciencia de más alto nivel, articula el yo socialmente construido con la imagen de la individualidad biológica. La autonomía de algunas partes del pensamiento consciente de las restricciones del presente inmediato y la riqueza en aumento de la comunicación social posibilitan anticipar el futuro y el comportamiento planeado. Junto con esa capacidad viene la habilidad de modelar el mundo, de hacer comparaciones explícitas y juzgar los resultados; gracias a esas comparaciones se da la posibilidad de reorganizar los planes[55].

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

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

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

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

> Dichas características, individual o conjuntamente, pasan por un proceso de preparación y después son detectadas por un componente del sistema límbico del cerebro, esto es, la amígdala; los núcleos de neuronas poseen una disposición representativa[59] que genera un *estado corporal* característico de la emoción del miedo[60].

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

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

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

> La emoción es la combinación de un proceso mental evaluativo, simple o complejo, con disposiciones a las respuestas de ese proceso, en general, que se dirige al propio cuerpo y que produce un estado corporal emocional, pero también se dirige al mismo cerebro, dando como resultado cambios mentales adicionales[61].

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

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

> La naturaleza de la tristeza o la felicidad es la percepción combinada de ciertos estados corporales con cualquier pensamiento con los que se articulen, complementada por cambios en el estilo y eficacia del proceso de pensamiento[63].

Emociones como la alegría, tristeza, temor o disgusto corresponden a «estados corporales», pueden por su parte ser «sentidas (*feel*)» como gozo o angustia, y que se conectan a emociones por las «señales» que emanan del cuerpo, igual que la euforia, melancolía o pánico[64].

[69] Por último, podemos hablar todavía de un «sentir fundamental (*background feeling*)» aun más radical[65]:

> Lo llamo *sentimiento fundamental* (*background feeling*) —escribe Damasio— porque se origina en un estado corporal fundamental más que en estados emocionales [...] El sentimiento de la vida misma [...] Un sentimiento base corresponde al estado corporal prevaleciente *entre* las emociones[66].

Cuando se nos pregunta: «¿Cómo te encuentras? ¿Cómo te sientes?», respondemos con un general: «¡Muy bien!». ¿A qué corresponde exactamente lo que decimos que «nos encontramos» o «sentimos» *muy bien*? Se trata de un *sentir general* reflejo acerca de la corporalidad como totalidad, ya que «the background state of the body is *monitored* continuously»[67]. Por ejemplo, se denomina anosognosia[68] cuando alguien está «desprovisto de la posibilidad de sentir estados corporales actuales, especialmente en lo que se refiere al sentimiento fundamental»[69]. Un estado general de satisfacción («sentimiento fundamental [*background feeling*]») debe entonces distinguirse de la emo-

ción de alegría o gozo y de la sensación de placer. Todo esto está relacionado al fin conjunto de la corporalidad en sus diversos niveles, en referencia a la permanencia, reproducción o desarrollo de la vida del sujeto humano. Si a esto agregáramos las «evaluaciones» culturales (las de un egipcio diversas a las de un griego, de un azteca, a las de un español o moderno europeo, etc.), tendríamos un nuevo «sentir evaluativo general reflejo» (la conciencia moral o ética)[70], que «monitorea» (subsume) toda la existencia no sólo en el nivel visceral de la corporalidad, sino en el nivel cultural-histórico de la misma corporalidad en un estado autoconsciente y lingüístico como actor social de los valores culturales (incorporado cerebralmente en las áreas más desarrolladas y recientes de los lóbulos corticales lingüísticos, perfectamente articulados con el sistema límbico y base del cerebro, produciendo una unidad compleja de los diversos órdenes evaluativo-afectivos[71]). Nuestro neurólogo concluye:

> No considero a las emociones y los sentimientos como las cualidades intangibles y vaporosas que muchos aseguran que son. Su objeto es concreto, y pueden relacionarse con sistemas específicos del cuerpo y el cerebro, *no menos que la visión o el lenguaje*. La base del cerebro y la corteza cerebral operan conjuntamente para construir emociones y sentimientos, al igual que la visión[72].

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

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

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

dernas) nos habla de una muy determinada tradición (la otra, siguiendo la vía mítica de la resurrección de la carne con el Osiris egipcio, o con la tradición semita o musulmana, desemboca en las ciencias neurocerebrales que nos permiten recuperar la unidad de la corporalidad, dentro de las cuales las funciones superiores del cerebro nos exigen descartar definitivamente la simplicación sumamente ambigua en ética de un «alma» sustancial independiente[74]).

[71] La Ética de la Liberación necesita una comprensión unitaria del ser humano. John Searle[75] indica que es necesario evadirse de falsas alternativas, ya que no es aceptable ni el monismo ingenuamente materialista ni el dualismo. La afirmación unitaria de la corporalidad, que niega el dualismo, puede igualmente no afirmar el materialismo behaviorista o fisicalista. La solución debe ser distinta a las tradicionales, ya que el cerebro se sitúa en un *sui generis* estrato de la realidad. Maurice Merlau-Ponty escribía:

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

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

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

> El hombre tiene sentimientos, sintiéndose él en la realidad. Por eso el animal tiene ciertamente *afecciones*, modificaciones de su tono vital, pero ningún animal tiene *sentimientos* [...] No es que en el hombre haya por un lado apetitos sensibles y por otro apetito racional, sino que no hay más que un estado sentimental, que es lo tónico de la realidad[77].

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

actual [lo que Heidegger denominaba la «interpretación (*Auslegung*)»]. No deseamos realizar semejanzas forzadas, pero queremos simplemente indicar que el dualismo ha sido evitado por el filósofo de Friburgo[79].

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

> Por esto, todo lo que hemos dicho aquí, este saber que sabemos, conlleva una ética que es inescapable y que no podemos soslayar [...] La aceptación del Otro [...] en la convivencia, es el fundamento biológico del fenómeno social [...] Cualquier cosa que destruya o limite la aceptación de Otro [...], desde la competencia [del mercado] hasta la posesión de la verdad [dogmáticamente], pasando por la certidumbre ideológica, destruye o limita el que se dé el fenómeno social, y por tanto lo humano, porque destruye el proceso biológico que lo genera[80].

Habríamos pasado de una mera naturaleza biológica o social pre-lingüística a la ética, ¿se trata de un caso más de la «falacia naturalista»? George E. Moore critica al evolucionismo, por ejemplo el de Spencer[81], porque éste pretendería «pasar» desde dentro del proceso evolutivo a lo ético como tal, es decir, de la evolución biológica «se sigue el corolario de que la conducta adquiere carácter ético»[82]. Nosotros en cambio, con la neuro-biología actual, afirmamos que, en efecto, la evolución produce las condiciones cerebrales para que pueda darse la posibilidad de fundamentar dialéctica y materialmente el fenómeno ético (que se establece en el nivel de las funciones «mentales superiores» del cerebro, en procesos lingüísticos y culturales bien determinados y desde un principio material universal que a G. Moore, desde su intuicionismo axiológico, le resulta imposible descubrir[83]).

[73] Para terminar este parágrafo deseamos «hacer una práctica argumentativa» partiendo de los estudios neurológicos: se trata de la llamada «falacia naturalista». Esta falacia, reinterpretada dentro de la tradición fregeana-russelliana, como ejercicio de la razón formal, abstracta e instrumental, indica con razón que no pueden deducirse de juicios de hechos, por derivación lógico-analítica, juicios normativos. Pienso que la objeción ahora pierde su evidencia, y se tornaría una falacia reductiva, de intentarse el «pasaje» por fundamentación material (de contenido) de un juicio de hecho a un juicio normativo en un plano concreto, bajo el ejercicio de lo que denominaremos razón práctico-material[84]; en este caso no hay ya *deducción* analítica sino *fundamentación* dialéctica por contenidos, y exige el desarrollo de otros aspectos lógicos materiales en general mal estudiados[85]. En efecto, siendo el sistema evaluativo-afectivo un momento constitutivo del funcionamiento cerebral, sistema que cumple con las exigencias de la reproducción y

desarrollo de la vida del sujeto humano, dicho sistema realiza continuamente el «pasaje» de juicios constatativos, descriptivos o de hecho («Esto es veneno») hacia juicios de «deber-ser» («No debo comer esto»), como mediación necesaria y obligatoria para el «ser» viviente, bajo pena de suicidarse culpablemente (porque estamos hablando siempre aquí del «ser» *humano*). De la misma manera si expreso: «Yo tengo sed», se trata de un enunciado descriptivo. El ser humano, como viviente, necesita beber líquidos potables para vivir; si no pudiera beber ningún líquido, moriría. El sistema evaluativo cerebral, como sistema de alarma, juzga la situación de «sed» como de «peligro» para la extinción de la vida, y enuncia: «Yo *debo*[86] beber líquidos» para sobrevivir. En cuanto exigencia subsumida en un sistema evaluativo, que es también y siempre racional, ético-cultural, el enunciado descriptivo vital humano se torna normativo: es un deber[87]. De otra manera: el sistema límbico, la base del cerebro y el área frontal del córtex cumplen funciones cerebrales, funciones reguladoras de la sobrevivencia, de la reproducción y desarrollo de la vida del ser humano. Su actividad consiste en determinar la jerarquización evaluativa misma, y en aplicar lo que «debe-ser» obrado para la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto ético. Se trata de un estricto «deber-ser» normativo «ético» (que no es más que la otra cara de la descripción del «ser» o de la realidad del viviente humano). El sistema límbico aplica prescripciones universales y no fixistas (no puramente vegetativas o meramente estimúlicas animales, sino también estrictamente éticas: autoconscientes, lingüísticas, libres, responsables, culturales, históricas) que constituyen intrínsecamente el proceso de categorización conceptual y la posibilidad de formación y ordenación valorada (ordenada por compatibilidad de las mediaciones desde el criterio de sobrevivencia, de la reproducción y desarrollo de la vida humana) de un léxico (anterior al enunciado descriptivo teórico mismo), como momento lingüístico comunitario. Dicho «deber-ser» tiene una estructura estrictamente ética (por ser un sistema evaluativo cerebral *humano*), ya que ha sido formado con la participación simultánea de las funciones superiores «mentales», que ha subsumido el sistema evaluativo puramente «animal» (estimúlico o instintivo específico) en *el sistema humano en general, y, en concreto, de valores*[88] *ético-culturales* en particular, que están a la base de las emociones, sentimientos, conciencia moral y voliciones autoconscientes, lingüísticas y responsables (sin dejar de tener siempre una implantación cerebral). La realidad de la vida humana del sujeto ético-cerebral tiene, en sus sistemas evaluativo-afectivo neuronales, una permanente vigilancia de exigencias, obligaciones, un «deber-ser» que incorpora internamente los motivos, y que se integra constitutivamente en todas las actividades de los niveles práctico y teórico de toda conducta posible[89]. Pero con ello no queremos sugerir que la conciencia ética autorresponsable pudiera suplir los complejos mecanismos auto-organizados de la vida de la corporalidad humano-cerebral, sino que deberá actuar correctivamente en momentos críticos. Es decir, no se debe olvi-

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

§ 1.2. EL UTILITARISMO

[74] Siguiendo con nuestro argumento, intentaremos transitar por el discurso de una ética material unilateral. Veamos por ello algunos aspectos de la tradición ética material anglosajona. Desde finales del siglo XVII Inglaterra vence militarmente a Holanda, y aunque Francia se transforma en el poder continental[90], Londres, Glasgow, Manchester o Edimburgo reemplazan a Amsterdam como «centro hegemónico» mercantil del sistema-mundo. El mundo anglosajón tendrá la capacidad de «gestionar (*to manage*)», respaldado por la Europa continental, las respectivas periferias latinoamericana, asiática, africana y de la Europa oriental. Ahora la «reducción» (simplificación que racionaliza los complejos aspectos de la realidad y privilegia algunos excluyendo otros) considera al sujeto no ya como un «ego» inmaterial (propio del racionalismo «continental»), sino como una corporalidad reducida a ser una mera subjetividad empírica orientada por el cálculo medio-fin al control de una felicidad, asegurada por las «pulsiones reproductivas» del sistema, como efecto del consumo de las preferencias del comprador en el mercado[91].

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

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

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

Los orígenes del utilitarismo[96] pueden rastrearse en Richard Cumberland, Anthony Shaftesbury o Francis Hutcheson, y más cercanamente en Adam Smith (en la Escocia presbiteriana, mercantil e industrial[97]). Todo el análisis parte de ciertas abstracciones o reducciones claras, tales como la posesión de bienes como propiedad privada (que estabiliza a la sociedad en paz y permite la institucionalidad del goce feliz), el amor a sí (*self love*) desde una comprensión individualista (que ha abandonado a la comunidad), la simpatía del *moral sense* (que sacraliza sin conciencia el *statu quo*) y, por último, la benevolencia altruista.

[76] El utilitarismo consiste en un neo-estoicismo (y hasta en un hedonismo neo-epicureísta)[98] que reduce el manejo de la pura subjetividad individual al control de los medios dirigidos a un fin, a partir de un cálculo instrumental, que sitúa a la experiencia ética en referencia a las pasiones como última instancia. Esto permitiría una cierta racionalización empírica disciplinada de las decisiones, acciones y de sus consecuencias. Este neo-estoicismo consecuencialista[99] es la actitud propia de un tipo aun más coherente que el holandés de una burguesía metropolitana. Se *simplifica* al máximo el orden ético para poder controlar racionalmente la estrategia militar, el *business* económico y político, internos y *coloniales*. El «yo (*Self*)»[100] objetiviza el sistema y se «distancia (*disengagement*)» de él para poder dominarlo con mayor eficacia. Se trata de un ejercicio abstracto de la razón instrumental. El empirista solipsista controla universalmente su objeto, ya que considera sólo al sujeto en cuanto «siente» la mediación «asegurada» para un fin (la felicidad) que «aleja» el dolor; decisión «manejable» (*manageable*) que ocupará el lugar del acto prudencialmente justo de los clásicos[101].

[77] John Locke efectuó una «demolición (*demolition*)» en regla del edificio racionalista continental. Su simplificación es aun más radical. La subjetividad individual posesiva[102] sólo tiene ideas, y no las hay innatas; todo depende de la experiencia, de la sensación, de la reflexión sobre ellas. En última instancia, en el tema que nos ocupa, escribe en su *Un ensayo sobre el entendimiento humano*: «El bien y el mal [...] no son otra cosa que placer o dolor, o aquello que nos provoca placer o procura dolor»[103].

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

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

[78] David Hume[105], que niega la providencia divina a fin de alcanzar en la pura subjetividad secularizada el fundamento de la validez ética de la acción, afirma que el juicio moral no puede fundarse sobre alguna argumentación de la razón[106], sino sólo a partir del sentimiento[107]. Desde este dualismo radical, y reductivo por ambas partes, la subjetividad es éticamente determinada con exclusividad por el placer o la felicidad (fin de la acción), por las pasiones o sentimientos (como medios), sin ninguna intervención de la razón, la autoridad política o la religión[108]. La afectividad es el fundamento de la nueva moral. Hume intenta, por otra parte y para cerrar el círculo, distinguir entre el «es» descriptivo y el «deber-ser» prescriptivo, que quedará en la historia de la ética —aunque reinterpretada en extrema reducción lógico-formal por un Frege o Russell— como la crítica a la «falacia naturalista». La enuncia así:

> Me sorprende que, en lugar de las cópulas o proposiciones normales *es (is)* y *no es*, no encuentro ninguna proposición que no esté conectada con un *debería (ought)* o *no debería*. Aunque este cambio es imperceptible, es, sin embargo, la última consecuencia. Ya que este *debería* o *no debería* expresa una relación o afirmación nueva [...] por lo que parece inconcebible del todo, cómo esta nueva relación pueda ser una deducción de otras, que son completamente diferentes de ella[109].

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

> El *axioma fundamental* es: la mayor felicidad del mayor número es la medida del bien o del mal[110].

Retengamos todavía de Bentham otra formulación del «axioma»:

> La naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el gobierno de dos amos soberanos, el *dolor* y el *placer*. A ellos solos les corresponde decirnos lo que deberíamos hacer, así como determinar lo que haremos[111].

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

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

> mente a su tendencia a promover la felicidad, [y son] malas conforme a su tendencia a producir lo contrario de la felicidad[115].

Ante las objeciones[116], Mill retrocede sobre sus posiciones y reduce el significado de su descripción:

> Sin embargo, debe admitirse que los *placeres mentales*[117] son, en su mayoría[118], de mayor permanencia, seguridad, menos costosos, etc., que los corporales [...] atendiendo a su naturaleza intríseca[119].

De todas maneras, lo que el utilitarismo se propone es definir un «*único y primer criterio o principio* universal ético», que, desde Aristóteles o Reice, es indemostrable[120], como todos los primeros principios[121]:

> Es algo común a todos los primeros principios, a las primeras premisas de nuestro conocimiento, así como a las de nuestra conducta, el que no se pueda demostrarlos mediante la razón[122].

Se trata entonces de un «criterio de moralidad (*criteria of morality*)»[123]. Mill muestra el tipo de prueba (no de demostración apodíctica, sino dialéctica, diría Aristóteles) que hay que aportar para poder fundamentar un tal principio o criterio universal[124]. Es en este nivel que la «felicidad» se propone como un fin universal:

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

Se trata sin embargo de un «criterio» determinado por una felicidad alcanzada como cumplimiento de las preferencias de consumo, por elección de la utilidad (determinada por el «deseo» del comprador), dentro del mercado capitalista, como veremos[126].

El utilitarismo es sumamente complejo y contiene al menos cuatro dimensiones: *a*) un *momento del placer*, como criterio de cumplimiento de necesidades (subjetivo, pulsional); *b*) uno de la *utilidad* o el criterio de eficacia de la acción como buena en tanto complimiento de un medio a un fin (la felicidad) (determinada por la racionalidad instrumental); *c*) un *momento consecuencialista*: la acción es buena considerando siempre sus consecuencias (como ética de la responsabilidad); *d*) un *efecto social*, por la realización de la felicidad en las mayorías. A comienzo del siglo se produjo la primera objeción contra el utilitarismo, como ya lo hemos anotado, desde el intuicionismo analítico de George Moore[127]. Por su parte, John Rawls se enfrentará al utilitarismo por exigencias de su propia argumentación formalista y liberal[128]. Una exposición y crítica suficiente nos llevaría demasiado lejos. Destacaremos sólo algunos aspectos relevantes para nuestra exposición.

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

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

Una última dificultad. La felicidad, que es el fin que intenta el cálculo de la razón instrumental, se alcanza por el consumo o satisfacción de las preferencias del comprador del mercado, gracias a la distribución capitalista —siempre presupuesta en los utilitaristas— de los bienes. Hay entonces un círculo abstracto y perverso: el capital es condición *a priori* absoluta del cumplimiento del fin ético (la felicidad). No se analiza suficientemente el horizonte desde el cual el criterio de felicidad cobra sentido. Para el utilitarismo la felicidad (o el placer) no dice relación a un criterio universal objetivo material de producción, reproducción y desarrollo de la vida cada sujeto humano. Las mediaciones objetivas poseídas para el uso (una casa) o el consumo (un pedazo de pan) son condiciones de posibilidad del cumplimiento de las preferencias subjetivas (felicidad). Pero la existencia de dichas mediaciones, en cuanto son «mercancías», tienen una lógica que el utilitarismo ignora. Esto queda claro en el hecho de que la ética utilitarista cuenta siempre con una economía distribucionista, donde el «valor»[129] del producto (mercancía) es exclusivamente constituido por el «deseo» o las «preferencias»[130] *del comprador* (potencial consumidor, si es solvente), olvidando siempre que el «producto» fue ya producido por un «productor» (el obrero) cuya «felicidad» (o «in-felicidad», que interesa particularmente a la *Ética de la Liberación* como alienación empírica y como origen de la conciencia ético-crítica) significa cumplimiento de «necesidades» (con respecto al «valor de uso» del producto), no sólo «preferencias», que nunca pudieron ser descubiertas por el utilitarismo[131]. Es decir, el utilitarismo se mueve en un círculo abstracto de la razón instrumental, donde el fin es la felicidad, y donde los medios para alcanzarla son calculados formalmente, pero siempre dentro del mercado capitalista como horizonte. No se descubre todavía un principio material universal de la ética, sino la mera felicidad subjetiva (aunque material) del consumidor.

[81] Debe reconocerse que el utilitarismo, con una intención progresista, extiende el criterio del «dolor» o la «infelicidad» a las consecuencias injustas producidas por las instituciones económicas —aun a la periferia del sistema-mundo moderno y con alguna referencia a la clase obrera en general—. Dolor o infelicidad (cuando son efecto de una injusta distribución) serían indicadores para descubrir en los «hechos» exigencias éticas[132].

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

El criterio «la mayor felicidad para el mayor número (*the greatest happiness of the greatest number*)», pensado desde el horizonte de la economía política capitalista, se refiere exclusivamente, como ya hemos sugerido, al momento de la «distribución» económica desde el mercado[136] (ya que no podían descubrir la importancia de la «producción» o del sujeto productor como el «infeliz», dado el horizonte capitalista del que partía). En este caso las mayorías (que son los «infelices», los obreros asalariados, los pobres), deberían recibir igual cantidad y cualidad de bienes (que producen «felicidad») que los dominadores, que son los «felices»[137]. Pero esto es imposible en la sociedad capitalista. El utilitarismo no descubre la contradicción de su utopía al no conocer la esencia del capital. Pero, al menos, es sensible al indicar la relación entre ética y economía.

[82] En efecto, un año crucial para observar el pasaje de la «ética» a la «economía», que es la dimensión ética objetivo-institucional en su determinación propiamente material[138] (que nos interesa muy especialmente), se cumple cuando en 1764 Adam Smith, el moralista escocés, visita Francia y descubre la naciente ciencia económica francesa. Es conocido que la ciencia económica nació desde el horizonte de la ética (como desarrollo del «tratado de justicia» de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles o de los libros *De jure et justitia* escolásticos). El filósofo de Edimburgo, en su obra sobre *La teoría de los sentimientos morales* de 1759, había escrito siempre inspirado en los principios éticos anglosajones, neoestoicos, partiendo de la compasión subjetivista por el dolor de los otros, la «simpatía (*sympathy*)», en su reflexión sobre la «benevolencia»:

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

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

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

En efecto, se trata de superar la contradicción enunciada por Mandeville: el egoísmo de cada uno —gracias al mercado como lugar de reconciliación— promueve ventajas comunes. Ese egoísmo se ejercía en el «estado de naturaleza» cuando todo producto pertenecía al productor; pero desde el «estado segundo de naturaleza» (el del capitalismo inglés elevado a modelo natural intemporal) comienza a efectuarse la desigualdad entre los agentes de la producción de bienes (hay ricos que compran el trabajo de los pobres), que son los que producen el «placer» y la «felicidad» en los consumidores, también de manera desigual[141]. Smith no advierte que el egoísmo es la formulación como modelo ideal exigido por la competencia en el mercado, de allí que en realidad lo único que ha hecho es proyectar como modelo el mismo capitalismo vigente como si fuera «natural».

En ese exacto momento, como puede advertirse, se pasa del nivel de los principios en general de la ética al de *las instituciones económicas y políticas* en concreto, ya que si «la moral en general —nos dice Bentham— es el arte de dirigir las acciones de los hombres de modo que produzcan la mayor suma posible de felicidad»[142], por ello mismo la «felicidad debe ser el *objeto* del legislador»[143]. Cuando se lee con detenimiento la crítica de los principios del ascetismo y la simpatía, y las respuestas a las objeciones que se le hacen a Bentham (sobre las diferentes especies de placeres y dolores[144], estos últimos considerados como sanciones, las circunstancias que determinan la sensibilidad de los actores, etc.), se llega a la conclusión de que la «idea de felicidad» de los utilitaristas es un «criterio material-subjetivo» para determinar la «bondad (*goodness*)» ética no sólo de las acciones, sino también de las instituciones, especialmente las económicas. Es decir, el utilitarismo pretende llegar a la posibilidad real o «factible»[145] de aplicar directamente a las instituciones concretas el criterio de la «felicidad» para determinar su «bondad» en general (porque produce felicidad).

[83] Cabe observarse que este principio utilitarista era, desde un cierto punto de vista, progresista[146], como hemos dicho, y quizá esto

transformó a Bentham en un autor cuya doctrina fue una referencia frecuente en boca de los emancipadores latinoamericanos en el comienzo del siglo XIX —el mismo Bentham pensó pasar sus últimos días en México, para poder llevar a cabo sus principios de legislación—. Su amistad con Benardino Rivadavia, del Río de la Plata, con Francisco de Paula Santander, de la Gran Colombia, y el hecho que José del Valle en Guatemala usara sus principios para la legislación de 1825[147], no puede extrañarnos cuando sabemos que Bentham opinaba que «las colonias sólo beneficiaban a los *ruling few* (a la minoría dirigente) en perjuicio de la mayoría sometida, los *subject many*, tanto en la península como en ultramar»[148]. Sólo la democracia social con una legislación económica adecuada podía permitir realizar los intereses (la «felicidad») de la mayoría. El mismo J. S. Mill tenía igualmente conciencia de estas cuestiones[149]. Aquí puede verse por qué el utilitarismo, en manos de los emancipadores de la periferia, pudo transformarse en una teoría de la emancipación neocolonial[150]. Es decir, fue sólo una «emancipación» de España o Portugal para caer en una nueva dependencia neocolonial con respecto a la Inglaterra de Bentham (y posteriormente del Estados Unidos de los intuicionistas, emotivistas, analíticos, comunitarianistas, etc.). El utilitarismo indica la *importancia de un aspecto del criterio material* subjetivo: la felicidad (momento que las morales formales actuales niegan sin matices); pero no ha alcanzado a definir un criterio (que será para nosotros la «vida humana» concreta) que subsuma los otros aspecto materiales (tales como los valores, la lógica de las pulsiones, etc.) y que pueda fundarse o desarrollarse como un principio ético universal.

§ 1.3. EL COMUNITARIANISMO

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

Para entender el movimiento «comunitarianista» es necesario situarlo como una reacción en el interior de la tradición de la filosofía anglosajona norteamericana[151]. No es comprensible en América Latina o en otros horizontes culturales, donde, por otra parte, una escuela aristotélica tradicional no ha dejado de tener presencia. Lo mismo podría decirse del pensamiento árabe, donde Aristóteles sigue presente en

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

El reclamo de los comunitarianistas estriba, y es un aspecto recuperable para una *Ética de la Liberación* por el desconocimiento generalizado en las filosofías del «centro» de la dignidad de las eticidades periféricas, en la necesidad de tomar en consideración otro momento material o de «contenido» que el considerado por los utilitaristas: la *historia de las tradiciones culturales*, para así poder comprender el por qué los formalistas (sean analíticos, emotivistas, liberales o racionalistas neokantianos) han «vaciado» de contenido ético a su análisis formal, y han caído en una crisis irreversible de «sentido» ético concreto, ya que han pasado «demasiado pronto» a un nivel abstracto sin analizar las condiciones de su punto de partida. Al recuperar los comunitarianistas la historia de la eticidad no dejan algunos por ello de caer en ciertos extremos opuestos: el de la afirmar la inconmensurabilidad de cada «mundo de la vida», el de ignorar un principio material universal, o el de no advertir el momento material al que ya habían hecho referencia los utilitaristas[152]. Los comunitarianistas proponen dos tesis fundamentales:

> La primera es que en cualquier nivel fundamental no puede darse ningún debate racional entre las tradiciones, sino más bien en el interior de ellas[153].

Y la segunda:

> Dado que cada tradición desarrolla su propio punto de vista en los términos de sus presupuestos idiosincráticos[154], y dado que no es posible ninguna corrección fundamental a este esquema conceptual *a partir de un punto de vista externo*, pareciera que cada tradición debe desarrollar su propio esquema de manera que no resulte factible incluso la traducción de una tradición a otra[155].

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

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

lingüístico-culturales), el comunitarianismo se establece aceptando de hecho y entrando de lleno en el horizonte político-económico del capitalismo tardío, en su *ethos* histórico cultural. Lo hará reinterpretando lo todavía vigente de Aristóteles (MacIntyre), a partir de la posición de la «eticidad» hegeliana (Taylor), o recurriendo a principios materiales de diversas «esferas» institucionales para clarificar los problemas de justicia (Walzer). Los comunitarianistas ocupan entonces un lugar propio en el panorama contemporáneo norteamericano de las éticas de contenido, que la filosofía latinoamericana, africana o asiática pueden estudiar con simpatía —dada la necesidad de indicar la ilegítima hegemonía del *ethos* eurocéntrico con pretensión de universalidad[156]—, pero que al mismo tiempo deben ser superadas desde un principio material universal[157] y desde un diálogo intercultural redefinido no eurocéntricamente.

a) *Alasdair MacIntyre*

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

> La ética se escribe a menudo como si la *historia* del tema sólo tuviera una importancia secundaria e incidental. Esta actitud parece resultar de la creencia de que los conceptos morales pueden ser examinados y comprendidos con independencia de su historia [...] Los conceptos morales están encarnados en (y son parcialmente constitutivos de) las formas de vida social[159].

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

> La sociedad europea tradicional [Locke, Hume, Moore, Stevenson...] heredó de los griegos[160] y del cristianismo un vocabulario moral [... Posteriormente por] la ruptura de las formas tradicionales de la vida social que se produjo con el surgimiento del individualismo [...] y el capitalismo, hizo que la realidad de la vida social divergiera tanto de las normas implicadas en el vocabulario tradicional, que todos los vínculos entre el deber y la felicidad se disolvieran gradualmente[161].

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

> Una de las virtudes de la historia de la filosofía moral es mostrarnos que ésto no es verdad y que los mismos conceptos morales tienen una historia. Comprender esto es liberarse de toda falsa pretensión absolutista[163].

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

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

> Una tesis central de este libro es que la ruptura de este proyecto proporcionó los antecedentes históricos contra las premisas por los que nuestra propia cultura pueda ser comprensible. Para justificar esta tesis es necesario efectuar un desarrollo detallado de la historia del proyecto y su ruptura[167].

Todo el proyecto ilustrado (incluyendo principalmente Kant) flotaba sobre una comprensión de la existencia teleológica y teológica que daba sentido desde abajo (sin ser percibida)[168] al proyecto de la moral formal; es decir, bebía todavía de un *ethos* que le permitía pensar reductivamente sin perder el sentido de la existencia ética cotidiana. El utilitarismo[169] ya no cuenta con ese presupuesto y muestra su definitiva inconsistencia en la posición de Gewirth[170]. Todo terminará por reducirse a un «control de eficacia (*managerial effectiveness*)»[171]; habiendo comenzado por una concepción estrecha de «experiencia»[172], culmina en una falta de «capacidad interpretativa» de las ciencias sociales[173]. La ética actual habría perdido su sentido:

> Un momento clave de mi tesis ha consistido en que la expresión y práctica de la moral moderna sólo puede entenderse como una serie de tradiciones fragmentadas del pasado[174].

Llegado a este punto MacIntyre no piensa que, como Nietzsche (o Weber), habría que sumirse en el nihilismo, sino más bien comenzar una reconstrucción. Para ello propone un programa de largo alcance que debería iniciarse con el estudio de Aristóteles mismo[175], con su noción de *héxis*, carácter, virtud (contenido material subjetivo de la ética) desde la «*eu zén* (*good life for man*)», el *télos*, la *eudaimonía*[176]. Muestra cómo el retorno a los estoicos, que hemos observado en la tradición anglosajona, significa que «las virtudes no deben ahora practicarse en aras de algún bien diferente o mayor que la práctica de la virtud por sí misma [... Se trata de] la virtud estoica del dominio de sí que nos permite controlar nuestras pasiones cuando nos apartan de lo que requiere la virtud»[177].

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

[88] Ello explica el título de su segunda obra: *Whose Justice? Which Rationality?*[180], cuyo oponente es ahora, como anunciado, el liberalismo norteamericano. Como en el caso de Taylor[181], la visión eurocéntrica de MacIntyre recorre el camino de cuatro sucesivas tradiciones: la de Homero a Aristóteles, la de los árabes y judíos hasta Tomás de Aquino, la de la tradición calvinista aristotélica escocesa hasta Hume, y por último el liberalismo norteamericano[182]. Si en la anterior obra se había enfrentado especialmente contra el emotivismo o la filosofía analítica (hegemónica en los años setenta), ahora la emprende contra el liberalismo (en especial por la resonancia que tuvo la *Teoría de la justicia* de J. Rawls en los ochenta). Su argumentación comienza con una indicación válida:

> Los paralelismos entre esta comprensión de la relación de los seres humanos en el ámbito político y social y la institución del mercado, institución dominante en la economía liberal, resultan claros[183].

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

> El liberalismo, como todas las demás tradiciones morales, intelectuales y sociales de cualquier complejidad, tiene su propia problemática interna, su propio juego de preguntas que se compromete a resolver por medio de sus propias normas[185].

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

> Toda tradición en cada etapa de su desarrollo es capaz de proporcionar justificación racional a sus tesis centrales en sus propios términos, usando los conceptos y normas mediante los cuales se define a sí misma, pero no existe un juego de normas independientes de justificación racional al cual apelar para decidir los conflictos entre diferentes tradiciones[187].

Esta conclusión, que puede ser interpretada como la de un relativista[188], no puede satisfacernos, ya que muestra sólo un aspecto de la cuestión.

b) *Charles Taylor*

[89] El proyecto del filósofo canadiense[189] es semejante al de MacIntyre, aunque habiendo estudiado profundamente a Hegel[190] dependerá

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

Taylor expone una ética material[191], en un «estilo» axiológico universalista[192]. La intención histórica de la obra *Sources of the Self* es mostrar el origen, el contenido y la crisis de identidad del «yo (*Self*)» moderno. Pero es imposible esta autocomprensión desde una mera moral formal abstracta. Para ello debe efectuarse, en primer lugar, una cierta descripción de la vida ética en general, ya que ésta sólo puede ser reconstruida desde un horizonte orientado por «intuiciones (*intuitions*)» hacia el «bien», hacia «hiperbienes (*hypergoods*)» que suponen una «ontología moral (*moral ontology*)» basada, en última instancia, en el «respeto por la vida (*respect for life*)»[193]. Hay «evaluaciones fuertes (*strong evaluation*)» que están a la base del «respeto a los otros (*respect for others*)» y del «sentido de la propia dignidad». Taylor efectúa así un cierto análisis abstracto de la estructura ética —la Ética de la Liberación aportará por su parte, y más allá de Taylor, fuertes argumentos para defender la universalidad de la ética material, pero intentará integrar también la moral formal como *procedimiento de aplicación* del principio material universal[194].

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

> La intención de este trabajo fue de recuperación, un intento por descubrir bienes enterrados a través de la rearticulación —y, por lo tanto, de volver a darles fuerza a estas fuentes, de restituir el aire en los pulmones un tanto exhaustos del espíritu [...]. Hay un gran elemento de esperanza. Es la esperanza que veo implícita en el deísmo judeocristiano [...], y en su promesa central de una afirmación divina de lo humano[195].

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

dad (el individualismo, la primacía de la razón instrumental o del capitalismo tecnológico, y el despotismo del sistema[196]), producen una «pérdida del sentido de la vida (*loss of meaning*), un «eclipse de los fines (*eclipse of ends*)» y una «pérdida de libertad (*loss of freedom*)» en la sociedad burocratizada. Pero en medio de tanta «desarticulación» se abre un «ideal de autenticidad». La originaria «fuente de la autenticidad (*source of Authenticity*)», nacida de un «racionalismo des-comprometido (*desengaged*)» de un «yo (*Self*)» que debe pensar reflexivamente desde sí mismo, hijo del período romántico, como un «*atomismo (atomism)* de la comunidad»[197], es la «interioridad (*inwardness*)» de una autodeterminada y autónoma voluntad que intenta «ser verdadera para sí misma (*to being true to myself*)»[198]. Esta autenticidad es «dialógica»[199], desde los «otros relevantes (*significant others*)»[200], donde se afirma tanto la «identidad», como la «diferencia» ante ellos. Dicha «diferencia» surge desde un «horizonte» común. «Nuestra identidad requiere el reconocimiento de los otros (*our identity requires recognition by others*)»[201]. Y por ello «negar el reconocimiento puede ser una forma de opresión»[202]. Esto le permite a Taylor efectuar una bella descripción de la autenticidad como el derecho a la creación, al descubrimiento, a la originalidad, a la oposición a las normas vigentes en la sociedad[203]. Como conclusión:

> Una sociedad fragmentada es aquella a cuyos miembros les es cada vez más difícil identificarse con su sociedad política como comunidad. Esta falta de identificación puede reflejar una perspectiva atomística, conforme a la cual el ciudadano llega a ver a la sociedad en forma meramente instrumental[204].

El tema del «universal reconocimiento de la diferencia (*universal recognition of difference*)»[205] es ahora el objeto del trabajo titulado: «The politics of recognition»[206], donde vemos bosquejarse una problemática política más concreta. Taylor amplía el horizonte de la Modernidad[207]. Además se trata de «un continuo diálogo y *lucha* con los otros relevantes (*a continuing dialogue and struggle with significant others*)»[208]. Y ahora el filósofo del «centro» —pero de una región «periférica» como Quebec— exclama:

> ¡Hay otras culturas! [...] que han articulado su sentido del bien, de lo santo, de lo admirable [...]. Sería una suprema arrogancia descartar su posibilidad *a priori*. Esta conclusión exige de nosotros no un perentorio e inauténtico otorgarles igual valor (que nuestra cultura), sino estar abiertos a un estudio comparativo de las culturas. Esto exige además el admitir que estamos muy lejos de tener un horizonte último común que nos permita descubrir el valor de las diferentes culturas[209].

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

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

> Pareciera que está motivado por ideales morales fuertes, tales como la libertad, el altruismo y el universalismo. Ellas son las aspiraciones morales centrales de la cultura moderna; son los hiperbienes que le son distintivos [...] Ellos [los formalistas del tipo de Habermas] son incapaces de clarificar las fuentes más profundas de sus propios pensamientos[210].

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

c) *Michael Walzer*

[91] Por su parte el filósofo judío, en su obra central[211], adopta claramente la posición de las éticas materiales, pero ahora mostrando el momento histórico socio-institucional:

> El mejor tratamiento de la justicia *distributiva* es un ocuparse de sus partes: los *bienes* sociales y las *esferas* de distribución [...] Una sociedad determinada es justa si su vida sustantiva es vivida de cierta manera —esto es, *de una manera fiel a los acuerdos compartidos por sus miembros*[212].

Como en el caso de los utilitaristas, economistas marginalistas, y tantos otros movimientos ético norteamericanos, se trata de una ética de la justicia «distributiva», dando por supuesta la «*producción* capitalista»[213]. Esto último se deja ver, además, porque el «ocuparse de sus partes (*an account of its parts*)» impide el poder tener una posición crítica ante la «totalidad» del sistema distributivo como tal[214]. Walzer desarrolla una crítica ética progresista desde el horizonte del sistema económico y político norteamericano aceptado como punto de partida y no puesto en cuestión como «totalidad» —una Ética de la Liberación no podrá partir de ese horizonte «dominador», para hablar como lo hace el mismo Walzer—, ya que sus aplicaciones concretas en cada esfera no tendrían mucho sentido en una sociedad periférica del capitalismo globalizado (en el nivel del mercado distributivo de bienes) y excluyente (al nivel de la producción, del empleo y del consumo de las grandes mayorías empobrecidas).

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

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

De esta manera Walzer determinará algunos «órdenes» o «esferas» de distribución, de acciones e instituciones en cuyo horizonte se ejercen tipos analógicos de justicia[218], con respecto a específicos «bienes sociales»[219]. La «igualdad compleja» consiste en que no deben imponerse a otras *esferas* los *bienes dominantes* (como «monopolio» o como «dominio [*dominance*]») de una de ellas[220]. Walzer discute en once capítulos diversos temas. En los capítulos II («La pertenencia»), V («El cargo») y XI («El reconocimiento») toca problemas de inclusión, jerarquización o exclusión —creo que la Ética de la Liberación con la categoría de alteridad, exterioridad o exclusión llega a horizontes más críticos, aunque recibe aquí sugerencias importantes que tendremos en cuenta—. En el capítulo VIII («La educación») muestra las condiciones éticas concretas pedagógicas de poder integrarse en las diversas esferas —lejos de las intuiciones crítico-liberadoras de un Paulo Freire—. En los capítulos III («Seguridad y bienestar») y VII («El tiempo libre») analiza aspectos de apropiación subjetivos de los bienes —aunque la realidad de la miseria y la pobreza no es afrontada—. En los capítulos IV («Dinero y mercancía») y VI («Trabajo duro»), sumamente críticos en numerosos aspectos del capitalismo, no pareciera sin embargo superar dicho horizonte[221]. Por último, expone tres esferas propiamente dichas: la familia (capítulo IX: «Parentesco y amor»), las iglesias (X: «La gracia divina»), el Estado (XII: «El poder político»). Como puede observarse, la descripción de Walzer no intenta sistematicidad alguna, y se mantiene en el nivel de sugerencias de una ética material:

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

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

> Una concepción más amplia de la justicia exige no que los ciudadanos manden y sean a su vez mandados, sino que manden en una esfera y sean mandados en otras —donde *mandar* no significa ejercer poder sino *disfrutar de una porción mayor que otros individuos*, sea cual fuere el bien distribuido[223].

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

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

§ 1.4. ALGUNAS ÉTICAS DE CONTENIDO O MATERIALES

[94] Antes de reflexionar sobre el principio material universal de la ética, veamos todavía, sólo indicativamente, algunas éticas materiales[225].

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

> La *eudaimonía* se encuentra entre las cosas dignas de honor y perfectas (*teleíon*). Si es así es porque es también un principio (*arkhé*), ya que en virtud de ella obramos [lo que obramos], y el principio (*arkhén*) y la causa (*aítion*) de los bienes (*agathôn*) es algo digno de honor y divino (*theîon*)[226].

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

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

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

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

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

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

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

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

> No debe dejar de considerarse que el bien común (*bonum commune*) según la adecuada comprensión es preferible al mero bien propio, ya que cualquier parte se ordena por instinto al bien del todo (*bonum totius*). Es un signo, por ejemplo, que la mano se exponga para parar el golpe, conservando así la vida del corazón y de la cabeza, de la misma manera cada hombre debe ser considerado como parte [...] y tiende como último bien al bien del todo [...], en el que toda *beatitudo* consiste[230].

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

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

[96] Por su parte, Hegel es el primer filósofo moderno que se propone concientemente subsumir la moral formal (kantiana) en una eticidad (*Sittlichkeit*) de contenidos en último término mundial (que termina sin embargo negándose en un idealismo absoluto, que en cierta manera es una autoconciencia que se piensa a sí misma sin contenido real, según la crítica de Schelling). A nuestro autor debería tratarse después de Kant, pero por motivos sistémicos analizaremos ahora su posición ética. En efecto, la primera crítica de Hegel a Kant es una crítica ética[232]. Hegel había estudiado una fría y escolástica teología en Tübingen, y por ello es impactado por la rebelión pedagógica del joven Schiller, que en 1795 publica *La educación estética del ser humano*. De Kant ha leído *La religión dentro de los límites de la sola razón* y la *Crítica de la razón práctica*. Hegel se inspira en Schiller para entender a la «razón (*Vernunft*)» como la facultad vital de síntesis; mientras que el «entendimiento (*Verstand*)» fija su objeto, lo separa, lo mata. En *El destino del cristianismo* escribe:

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

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

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

En este texto de 1797 tenemos ya al Hegel definitivo (y en él, de alguna manera, las intuiciones de Taylor o MacIntyre). La ley objetiva que obliga *desde fuera* es subsumida por la síntesis del sujeto-objeto (como comunidad o pueblo concreto), y ahora como «segunda naturaleza»[235]. Lo que en la «moralidad» *obliga*, en la «eticidad (*Sittlichkeit*)» se opera por amor, por tendencia, por *ethos*: «el acuerdo (*Übereinstimmung*) es la vida, y en tanto relación de los diferentes: amor»[236]. Es decir, «el Reino de Dios [...] es una comunidad viviente»[237, 238], y no un individuo separado exigido por una ley objetiva que mata. Cabrían destacarse muchos aspectos, en especial la crítica hegeliana de la imposibilidad de la universalización efectiva de la máxima sin contradicciones[239], y la imposibilidad empírica de la «aplicación»[240] adecuada de los principios, pero con lo dicho es suficiente para sugerir el tema[241]. De todas maneras sabemos que el Hegel maduro de la «eticidad (*Sittlichkeit*)» se hará presente después, en la *Fenomenología del Espíritu* (en su parte VI), especialmente en la *Filosofía del Derecho* (en §§ 142 ss.) en la *Enciclopedia* (en §§ 513 ss.) y en todas sus *Lecciones* (de filosofía de la historia mundial, de filosofía de la religión, de estética, de historia de la filosofía), en las que aborda diferentes aspectos materiales de la historia mundial (donde considera genéticamente los «contenidos» culturales). Hegel propone un concepto del *ethos* cultural-histórico al que todas las éticas materiales actuales no pueden dejar de referirse[242]. A diferencia de los filósofos pre-modernos, Hegel tiene clara conciencia de la historia mundial, pero la interpreta eurocéntricamente (la pretendida universalidad no es más que la imposición dominadora de la particularidad europea; se trata de una pésima solución del universalismo material en ética). Por ello, al final, el «Espíritu del Mundo (*Weltgeist*)» representa la universalidad concreta tomando cada vez sólo a un pueblo o Estado (para abandonarlo cuando haya cumplido su función instrumental) como el «portador (*Träger*)» de la realización de ese Espíritu «de este mundo»[243]. Es una ética material de la dominación eurocéntrica:

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

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

[97] Por su parte la axiología nos recuerda otro aspecto de una ética material, también necesario. En efecto, la escuela de Baden se inspira en la *Crítica de la razón práctica* de Kant, desarrollando la vertiente de los valores[245]. Algunos de sus representantes fueron Windelband, Rickert y

Lask. El mismo Franz Brentano[246] se ocupó de ética, de donde su discípulo Edmund Husserl elaborará toda una ética axiológica[247]. Por su parte, un Dietrich von Hildebrand[248], y principalmente Max Scheler[249], expondrán tratados completos de ética axiológica según el método fenomenológico. Nicolai Hartmann, siguiendo una línea ontológica propia, escribirá igualmente una ética axiológica monumental[250]. Francisco Romero y Roberto Hartman[251] serán representantes conocidos de la axiología en América Latina.

Kant escribió que los medios tienen un «valor condicionado (*einen bedingten Wert*)» a la persona, que es el único «valor absoluto (*absolute Wert*)»[252]. Heidegger, comentando a Nietzsche, indica que «el valor es condición de aumento de vida (*Steigerung des Lebens*)»[253]. La mediación tiene valor en tanto posibilidad actual para la vida[254]; es decir, los valores son las condiciones del dominio que la vida tiene sobre el *devenir*[255]. Es evidente que no hay valores[256] sin intersubjetividad cultural, y por lo mismo constituyen parte esencial del «contenido» de la «eticidad» histórico-concreta[257].

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

> Designamos como *a priori* aquellas unidades ideales significativas (*Idealen Bedeutungseinheiten* [= valores]) y proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que la piensan y de su real configuración natural [...] llegan a ser dadas por si mismas (*Selbstgegebenheit*)[259] y mediante *el contenido* de una intuición inmediata [...] Una intuición de tal índole es intuición de esencia o también intuición fenomenológica o experiencia fenomenológica[260].

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

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

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

La misma analítica existenciaria de Martin Heidegger constituye lo que pudiéramos llamar una «ética ontológico-material», su «contenido» último es la «com-prensión del ser (*Seinsverständnis*)»[263]. El «ser-en-el-mundo» desde el «pro-yecto (*Entwurf*)» como «poder-ser» («deber-ser»)[264] indica exactamente la facticidad concreta del ser humano siempre ya sumido en la eticidad histórica de un pueblo. La indicada «comprensión del ser» es práctica; es la de un horizonte dialécticamente desplegándose, implantado desde el pasado, que abre (la «apertura») desde el futuro las posibilidades presentes[265].

[99] Para concluir, leamos todavía algunas propuestas de Xavier Zubiri[266] que —como López Aranguren[267]— defiende radicalmente una ética material o de la realidad en sentido fuerte. Como ningún otro filósofo que hayamos hasta ahora estudiado, Zubiri parte de una doctrina clara neuro-biológica:

> El hombre tiene *cerebralmente* una apertura intelectiva al estímulo como realidad [...] Lo cerebral y lo intelectivo no constituyen sino una sola y misma actividad[268].

El filósofo madrileño parte de la materia elemental y se remonta a la materia corporal y biológica, hasta llegar a la «materia viva orgánica»[269]. Desde la organicidad cerebral el viviente puede: *a*) meramente sentir estimúlicamente, o, *b*) en el mismo estímulo, al actualizar por la intelección a la cosa, un *prius* remite a su realidad (lo «de suyo» de la cosa, ratificada como anterior a la intelección). En Zubiri debe distinguirse entre el mero sentir estimúlico (que nombraré categorización estimúlico-perceptiva) y el sentir-inteligente (o la inteligencia-sentiente[270]):

> Lo que primeramente aprehendemos es justamente estímulos [...] Lo que calienta no consiste en *estar-calentando* [el estímulo como estímulo], sino en *ser-caliente* [...] No está aprehendido *estimúlicamente*, sino que está aprehendido *realmente*. Es estímulo, pero *queda* en mi aprehensión como *siendo* caliente. Este modo de quedar es la nueva formalidad: no es formalidad de estimulidad, sino formalidad de realidad[271].

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

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

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

> La inteligencia aparece, pues, en su función aprehensora de realidad, precisa y formalmente, por la *suspensión del puro sentir*, y en el momento de esta suspensión del carácter estimúlico del estímulo[273].

Esta «suspensión» de respuesta meramente estimúlica, desde la aprehensión del «antes» o del *prius* de lo real («sol-caliente»)[274], funda todo el proceso de las funciones cerebrales superiores posteriores. El propio ser humano aprehende su propia realidad «en el acto de vivir, definido como *autoposesión* de la propia realidad»[275]. La respuesta a las «posibilidades» —no meros estímulos— son fruto de decisiones. La mera sustantividad (de los seres vivos) se transforma en «supra-stancia»: «la realidad se le presenta [al ser humano] en esta formalidad que llamamos *bien*»[276]. Ese bien humano no es meramente «real», es fruto de un proceso de «auto-realización»[277]. Y en tanto este proceso lo efectúo *sobre* mí mismo, «el pertenecerme es un momento formal y positivo de mi realidad. Y precisamente por serlo soy persona»[278]. Zubiri afirmará por último que el «cumplimiento» (de «colmar»: *beo* en latín, *beatitudo*: colmado) pleno de la realidad humana es la felicidad[279]:

> El hombre por ser animal de realidades es constitutivamente animal moral; por ser animal moral, el hombre es animal de bienes, y el bien último y radical del hombre dentro de su líneas es justamente su propia felicidad[280].

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

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

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

[100] Ciertamente éste es el parágrafo más complejo y difícil de esta ética. Lo cual no significa que sea ni el más relevante ni el más indicativo de la especificidad de la *Ética de la Liberación*. Además, en este parágrafo iniciamos un proceso argumentativo que será desarrollado en los próximos *capítulos*[281].

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

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

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

a) El criterio material universal de verdad práctica

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

> Por tanto, por una parte, el ente (*Dasein*) que Hegel *subsume (aufhebt)* en la filosofía no es la religión, el Estado o la naturaleza *reales (wirkliche)*, sino la religión misma ya como objeto del saber, es decir, la dogmática, y así también la jurisprudencia, la ciencia del Estado, la ciencia natural[285].

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

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

Ante Hegel trata Marx de recuperar lo «real», pero lo real humano que a Marx le interesa es la realidad «material» (*material* con «a»), de «contenido»[290]. Para ello debe recuperar un sentido antropológico fuerte perdido por el dualismo moderno (desde Descartes a Kant[291]), de un ser humano definido en primer lugar desde su corporalidad como un ser «vivo», vulnerable, y por ello transido de «necesidades (*needs*)». Marx describe esta cuestión en dos preciosas páginas:

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

> el instrumento de su *actividad vital* (*Lebenstätigkeit*) [...] Que el hombre *vive (lebt)* en la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su *corporalidad (Leib)*, con la cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir[293] [...] La *actividad vital*, la *vida* productiva misma, aparece ante el ser humano sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad [...] La *vida* productiva es, sin embargo, *vida* genérica. *Es la vida que produce la vida*[294].

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

> El animal es inmediatamente uno con su actividad vital[295]. No se distingue de ella. Es ella. El ser humano hace de su *actividad vital* misma objeto de su voluntad y de su conciencia[296]. Tiene *actividad vital* consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente. La *actividad vital* consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal[297, 298].

Marx está muy lejos de un materialismo (físico) simplista (lo *materiell* con «e»). Por el contrario, de lo que se trata es de que el ser humano reproduce su vida física y espiritual[299], cultural, en su «contenido» (lo *material* con «a»):

> El animal forma únicamente según la necesidad y la medida de la especie a la que pertenece, mientras que el ser humano sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe siempre imponer al objeto la medida que le es inherente; por ello el ser humano produce también según las leyes de la belleza[300].

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

> El carácter social[301] es pues el carácter general de todo el movimiento [...] *La actividad y el goce son también sociales*, tanto en su modo de existencia (*Existenzweise*) como en su *contenido (Inhalt)*: actividad y goce social [...] Sólo así existe para el ser humano *como vínculo con el otro*[302], como existencia suya para el otro (*für den andren*) y del otro para él (*des andren für ihn*), como elemento *vital (Lebenselement)* de la *realidad* humana (*menschlichen Wirklichkeit*); sólo así existe como fundamento (*Grundlage*) de su propia existencia humana [...] No sólo el material[303] de mi actividad (como la lengua, merced a la que opera el pensador)[304] me es dado como producto social, sino que mi propia existencia es actividad social, porque lo que yo hago lo hago para la sociedad y con conciencia de ser un ente social. Mi conciencia general es sólo la *forma teórica*[305] de aquella cuya *forma viva es la comunidad real*, el ser social, en tanto que hoy en día la conciencia general es una abstracción de la *vida real* y como tal se le enfrenta[306].

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

> La *vida* es intercambio de *vitalidad* productiva[307]. Cada persona individual se comporta aquí como consciente y como individuo práctico consciente en el ámbito del intercambio de su *vida social (gesellschaftlichen Lebens)* [...] Ella se comporta con el cuerpo social (*Gesellschaftkörper*) como un miembro singular [...] Ellas mueren cuando se aíslan unas de otras. Su *vida real* consiste solamente en el intercambio mutuo de su *vitalidad* productiva, sólo en mutua interacción, sólo en la conexión con el cuerpo social[308].

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

> La persona ofrece en sacrificio con conciencia su vida individual por la *vida comunitaria*, si se produce una contradicción entre ambas[309] [...] El amor es más poderoso que el egoísmo[310].

Podríamos, por estos y muchos otros textos que nos parece excesivo citar, concluir que el *criterio material universal* con el que hubiera desarrollado una ética Marx podría enunciarse de la siguiente manera, de modo aproximativo: El que actúa humanamente[311] siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción o desarrollo autorresponsable[312] de la vida de cada sujeto humano en una *comunidad de vida*, como cumplimiento material[313] de las necesidades de su corporalidad cultural (la primera de todas el deseo del otro *sujeto* humano)[314], teniendo por referencia última a toda la humanidad.

[103] Este criterio material es, al mismo tiempo, un criterio de *verdad práctica* y teórica[315]. Nos encontramos en un nivel de enunciados o juicios descriptivos, juicios de hecho, pero con una consistencia propia:

> Los juicios de hecho cuyo *criterio de verdad es la vida y muerte*[316] son a la vez los juicios constituyentes de la realidad *objetiva* [...] La realidad *objetiva* no es algo dado independientemente de la vida del hombre. Es la vida del hombre, al lograr evitar la muerte, que mantiene la realidad como realidad *objetiva*. Por eso en el suicidio se disuelve la realidad[317], y en el suicidio colectivo de la humanidad la realidad se disuelve definitivamente [...] La *objetividad* de la realidad no antecede a la vida humana, sino es tanto su producto como su presupuesto[318].

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

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

Esquema 1.3: DIVERSOS NIVELES A SER CONSIDERADOS

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

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

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

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

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

> La acción social, como toda acción, puede ser: 1) *racional con arreglo a fines* [...] utilizando esas expectativas como condiciones o medios para el logro de *fines* propios racionalmente juzgados y perseguidos[321]; 2) *racional con arreglo a valores* [...] éticos, estéticos, religiosos [...] puramente en mérito de ese valor; 3) *afectiva*, especialmente emotiva, determinada por afectos y estados sentimentales actuales, y 4) *tradicional*: determinada por una costumbre arraigada[322].

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

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

1. Juan está comiendo.

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

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

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

«Juan» es reconocido[324] como miembro de una familia, de una sociedad civil, de un Estado. El «comer» de este sujeto (familiar, personal, ciudadano) es una mediación para la vida en general, pero específicamente de su vida como sujeto humano. No es el «deglutir» animal sino un acto cultural gastronómico. Este sujeto come «algo» que ha comprado, auto-producido o robado. De manera que puedo conside-

Esquema 1.4: RECONOCIMIENTO DEL SUJETO ÉTICO[325]

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

rarlo un mero acto de comer lícito de un comensal en un restaurante, o el comer de un campesino, el comer de alguien que ha sustraído ilícitamente el alimento y, por lo tanto, con conciencia culpable. Todo esto se incluye siempre e inevitablemente en el «juicio de hecho» (sobre el ser humano como sujeto que necesita reproducir su vida comiendo), que no es sólo un cálculo abstracto de medio para un fin de la razón instrumental, sino que es igualmente una reflexión sobre el sujeto del acto[326], y por ello un momento de una razón práctico-material, en cuanto a la vida (o de la razón ético-originaria con respecto al *Reconocimiento* del Otro como igual) que actualiza la realidad de «este *sujeto humano* que está comiendo» desde un horizonte más radical. Se trata de un «juicio de hecho» no meramente instrumental ni formal, sino de un «juicio» o enunciado de realidad, material, y en tanto enunciado sobre un sujeto viviente como humano. Pero, además, la razón práctico-material (o ético-originaria, simultáneamente) puede subsumir o determinar si un fin, un juicio de hecho de la razón instrumental o de valor cultural, se «refiere» o no a la posibilidad de la producción, reproducción o desarrollo de la vida de este sujeto humano en comunidad. Hinkelammert escribe:

> La vida es la posibilidad de tener fines, pero no es un fin [...] Ninguna acción calculada de racionalidad medio-fin es racional si en su consecuencia elimina al sujeto que sostiene esta acción. Este círculo lo podemos llamar racionalidad reproductiva[327] del sujeto. Se refiere a las condiciones de posibilidad de la vida humana. Esta racionalidad fundamental se nos impone como necesaria, porque el cálculo medio-fin como tal no revela el efecto de un fin realizado sobre estas condiciones de posibilidad de la vida humana. A la luz de la racionalidad medio-fin algo puede parecer perfectamente racional; sin embargo, a la luz de la racionalidad reproductiva *del sujeto* puede ser perfectamente irracional[328].

Y agrega poco después:

> Por tanto se trata de un *juicio de compatibilidad* entre dos racionalidades[329], en el que la racionalidad reproductiva juzga sobre la racionalidad medio-fin.

> Su *criterio de verdad* no puede ser sino de vida o muerte. El problema es saber si la realización de acciones de orientación medio-fin es compatible con la reproducción de la vida *de los sujetos de la vida*. Lo que se constata como verdad es la compatibilidad, y lo que se constata como error es una contradicción performativa entre ambas racionalidades[330].

Demos un paso adelante.

b) El principio ético-material universal

[107] Se trata ahora de indicar —no de exponer exhaustivamente— el «pasaje» de los enunciados descriptivos a los normativos. Es toda la problemática de la posible *fundamentación* dialéctico-material, no de «deducción» formal, de «juicios normativos» a partir de «juicios de hecho» sobre la vida. Debemos entonces nuevamente indicar que la llamada «falacia naturalista», que Hume señaló en un famoso texto ya citado[331]. Nuestra descripción, en cambio, se situará en un nivel material (de la razón práctico-material), lo que exige nuevos desarrollos lógicos. ¿Es posible material y concretamente desde enunciados descriptivos *explicitar o fundamentar* enunciados normativos?

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

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

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

[109] La obligatoriedad no es idéntica a la necesidad de las leyes físicas o instintos animales, sino que socialmente se define desde un marco delimitado por tendencias institucionales aproximadamente constante de actos no-intencionales (que trataremos en el futuro en otras obras), o monológica o intersubjetivamente por exigencias propias del ser humano, libre y sin embargo socio-culturalmente regulado, porque todo acto humano, *como humano*, tiene como un momento constitutivo específico el ejercicio de la *autoconciencia*. Desde ésta se abre la posibilidad de la autorresponsabilidad[332] autónoma; responsabilidad por la cual el ser humano «toma a su cargo» (o puede intervenir «correctivamente» —también por desgracia destructivamente— con plena o explícita «conciencia») las mediaciones, posibilidades o acciones como exigencias de la realización de la *propia* vida humana, comunitariamente, y, como último horizonte implícito, de toda la humanidad. La vida está bajo su responsabilidad. Es lo propio y exclusivo del *modo de realidad* de la vida humana: *tenerse bajo su propia responsabilidad*. Es el único viviente autorresponsable. Por ello es la única vida que se vive éticamente. La eticidad de su vida es la autorresponsabilidad sobre su permanencia en vida. En esto consiste el constituirse *como sujeto* (sub-yecto: el «yo» arrojado «debajo», desde la reflexión «sobre» sí mismo) humano *como humano*, sin negar por ello todos los momentos de la auto-organización vital o autorregulación social. Esta «reflexión» (de la vida humana *sobre* su propia vida, y el tomarla «a su cargo» como sujeto[333]) autoconsciente, autorreferente es, exactamente, el momento en el que la vida humana es entregada a la responsabilidad del propio sujeto humano: *ante festum*, como una condición absoluta *a priori*, porque la vida está ya ahí desde *siempre* (para el sujeto), para constituirse por la autorresponsabilidad como acción y proyecto ético; *in festum*: porque no podemos dejar de habérnosla con ella, inevitablemente, y en el reconocerse a sí mismo y reconocer al otro sujeto como el *alter ego* viviente; *post festum*: como memoria de lo que hemos hecho como desarrollo o destrucción de nuestra(s) vida(s) o como pro-yecto futuro. Ser sub-yecto significa exactamente que mi (nuestro) propio «ser», mi (nuestra) vida, se me (nos) entrega a mí mismo (nosotros mismos) desde la responsabilidad solidaria *como un «deber-ser»*, y esto de manera necesaria y simultánea.

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

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

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

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

de la comunidad y a cada sujeto ético) por su inevitable constitución autorreflexiva. No sólo se da espontáneamente la vida humana, sino que se nos impone a nosotros mismos como una «obligación» su conservación y desarrollo. Es decir, sobre el «*hay* vida humana» se puede «explicitar» (racional, práctico-material y reflexivamente) el *deber-ser ético* (que puede emitirse como «enunciado normativo» o «juicios éticos de realidad»[334]), con pretensión de verdad práctica, como exigencias deónticas de producir, reproducir y desarrollar la misma vida del sujeto ético. Desde la *realidad* del sujeto humano se puede explicitar la exigencia del *deber-vivir* de la propia vida, y esto porque la vida humana es reflexiva y autorresponsable, contando con su voluntad autónoma y solidaria para poder sobrevivir. ¡He aquí la debilidad, pero al mismo tiempo la necesidad de la ética, en su nivel deóntico, como normativa! Si la humanidad perdiera esta conciencia ética —y pareciera que la va perdiendo, como puede observarse por la insensibilidad ante el asesinato del Otro, ante la miseria de la mayoría de sus miembros en el Sur del planteta Tierra—, puede precipitarse en un suicidio colectivo[335]. El *vivir* se transforma así de un *criterio* de verdad práctica en una *exigencia* ética: en el *deber-vivir*.

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

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

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

2b. Para vivir es necesario comer.

2c. Si Juan dejara de comer, moriría.

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

3b. Juan debe seguir comiendo.

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

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

Por todo ello, proponemos la siguiente descripción inicial del que llamaremos *principio material universal de la ética*, principio de la corporalidad como «sensibilidad» que contiene el orden pulsional, cultural-valorativo (hermenéutico-simbólico), de toda norma, acto, microfísica estructural, institución o sistema de eticidad, desde el criterio de la vida humana en general: El que actúa éticamente[338] *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en *una comunidad de vida*, inevitablemente desde una «vida buena» cultural e histórica[339] (su modo de concebir la felicidad, con una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello con *pretensión de rectitud* también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo *con pretensión de verdad práctica* y, además, *con pretensión de universalidad*[340].

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

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

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

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

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

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

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

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

c) La «aplicación» del principio material

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

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

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

En el ser humano, como hemos repetido frecuentemente, se abre *un espacio* entre: *a*) la categorización conceptual, la valorización consciente, el proceso lingüístico autoconciente y responsable, y *b*) la respuesta posible. Es el «espacio» de la autoconciencia, libertad, responsabilidad y la autonomía, que «da tiempo» al proceso de la aplicación del principio material universal de la ética para la fundamentación racional electiva de la norma a ser ejecutada en la acción. Se trata, exactamente, de la *necesidad* de otro principio que co-determina el principio material, y que denominaremos el *principio formal moral* o de racionalidad discursiva práctico-intersubjetiva del acuerdo que alcanza, desde la *verdad del principio material*, la *validez* por medio de la argumentación, fundamentación racional de los fines, valores y medios a operarse. La *frónesis* privada y monológica veritativa (no necesariamente aquí ya solipsista) es articulada (no negada sino subsumida y transformada) en la intersubjetividad discursiva de la validez de la moral formal. Habermas indica correctamente, enfrentando la posición de Henrich[345], y del mismo Blumenberg[346], que:

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

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

NOTAS

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

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

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

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

4. Recuérdese nuevamente la *Tesis 10* en el *Apéndice I*.

5. Aquí usa Kant *Materie*, en el sentido de «contenido» empírico.

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

7. Por nuestra parte definiremos el principio de la ética material como la exigencia (u obligación) de producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano. Kant, pareciera, se refiere sólo y reductivamente a algo así como la «vida vegetativa y animal».

8. Esta angustia hoy es mucho más espantosa que en el tiempo de Kant, ya que la mayoría de la humanidad se ve lanzada por el proceso de globalización a una exclusión empobrecedora nunca observada antes.

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

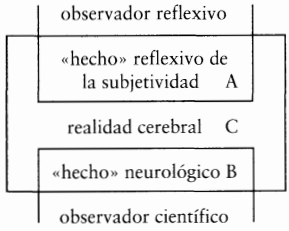
10. Como veremos de inmediato, la estructura afectiva participa en el proceso neuro-cerebral de la categorización perceptiva, en la conceptual y aun en el momento de la autoconciencia o la capacidad reflexiva de la razón, en la constitución de los «objetos» del conocimiento de lo que aún pudiera llamarse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

11. El criterio material o de verdad práctica, la vida concreta del sujeto humano es el ámbito de realidad (un *modo de realidad*) de donde surgen todas las «inclinaciones», y constituye a las mismas en cuanto a su «contenido». Pero, y desde ya, lo «bueno» no es lo «material» o la «verdad práctica» (véase la *Tesis 13* en el *Apéndice I* ya nombrado).

12. Véase, por ejemplo, Rabossi, 1995; Rorty, 1979, 17 ss.; Searle, 1984, 13 ss.: «The Mind-Body problem»; o en Putnam, 1988; Bunge, 1988; etc.

13. Deseamos aclararlo desde el inicio. Usaremos a manera de ejemplo, sin mayores pretensiones, algunos descubrimientos recientes de la neurobiología. Tomamos en cuenta el ataque de Apel contra aquellos que usan «filosóficamente» la neurobiología sin advertir las diferencias de niveles (Apel, 1991, en diferentes lugares). El *hecho* de la subjetividad por introspección refleja, aun filosófica, nunca será el *hecho* neurológico por observación objetiva; pero ambos «hechos» tienen un «soporte» materialmente idéntico. La «subjetividad» humana tiene inevitablemente implantación «cerebral», como veremos. No se nos acuse por ello de materialistas *standard* o naturalistas. Desde Darwin (con su «adaptacionismo» de los «códigos éticos» y el «instinto de simpatía», todo lo cual estaría garantizado por la herencia de los caracteres adquiridos) pasando por la sociobiología, llegamos a la neurobiología, después de un largo camino. Es preciso no pretender demostrar lo «altruista» que es la vida humana en su exclusivo nivel genético. Nuestro cuestionar es distinto. Véanse en una dirección darwinista obras como las de Wilson, 1975 y 1978; Dawkins, 1976; Bertram, 1988. Para un tratamiento general del tema, con bibliografía, véase Paris, 1994, y Jonas, 1982b.

14. Considérese esta diferencia en el siguiente esquema:



El «hecho» A se constituye desde el análisis psicológico, psicoanalítico o la experiencia cotidiana de reflexión. Cuando digo: «Yo estoy cansado». El «hecho» B se constituye desde la observación de las ciencias neuro-biológicas. Asintóticamente nunca el hecho A será el B. De producirse esta identidad, por ejemplo, debería «sentirse» subjetivamente la descarga eléctrica como eléctrica que se produce al «comunicarse» la sinapsis de una neurona o célula nerviosa con otra: es empíricamente imposible. Sin embargo, ambos «hechos» (A y B) son aspectos de una y la misma «realidad» C. De esta manera no se cae en un naturalismo neurológico cuando se dice que la vida real (C), neurológicamente observable (B), es criterio de verdad (en A). El hecho material B es el «portador» del hecho psicológico o reflexivo A. Esta vida real, en su producción, reproducción y desarrollo, exige siempre, por otra parte, para su realización concreta del principio moral formal. La «verdad» deviene «válida» sólo por el recurso a la intersubjetividad formal. El momento de la moral formal no interviene por un defecto ético, sino por una necesidad de aplicación válida del principio material, sin la cual no habría *bien* ético, como veremos.

15. Maturana, 1985. Niklas Luhmann debe a Maturana el concepto fundamental de ***autopoiesis*** en su teoría de los sistemas sociales (Luhmann, 1988, 60 ss., 167 ss., 228 ss., etc.).

16. Para Zubiri, y con razón, todo el universo físico es una sola sustantividad (Zubiri, 1963; Dussel, 1977, 4.1.3-4.1.5).

17. «Lo vivo» en nuestra corporalidad «no ha muerto» desde hace 4.000 millones de años. Cada ser vivo tiene una sustantividad propia, independiente (desde la unicelular ameba).

18. Maturana, 1985, 28. Llama la atención la semejanza de observaciones de Maturana con Xavier Zubiri, que también habla de «clausura» y de «autosuficiencia» de la «sustantividad» de las cosas, pero propiamente viva, y sólo en la sustantividad humana se da la «clausura autosuficiente», máxima (Zubiri, 1963, 220-248). Véase Dussel, 1977, números 4.1.4-4.1.5; Dussel, 1984, 12 ss. Véase más adelante cuando tratemos nuevamente la cuestión en relación con Putnam (*§ 3.2*).

19. Maturana, 1985, 63 ss. Xavier Zubiri define la evolución de la siguiente manera: «La originación de las esencias específicas por meta-especificación es lo que llamamos evolución» (Zubiri, 1963, 256). Esta definición merecería larga explicación, pero supone todo el libro *Sobre la esencia* ya nombrado (Zubiri, 1963).

20. Maturana, 1985, 92.

21. El sistema humano nervioso consta de más de 10 al exponente 11 de neuronas (decenas de miles de millones), «y cada una recibe múltiples contactos de otras neuronas y se conectan a su vez con muchas células» (Maturana, 1985, 105). Poseemos un millón de motoneuronas, y unas decenas de millones de células sensoriales distribuidas en varios sitios del cuerpo. «Sentir» (en una membrana) satisfacción o dolor en la piel (piénsese en los utilitaristas) o hambre en la mucosa interna (pienso aquí en aquel «di pan al hambriento» del *Libro de los muertos* del Egipto) es efecto de este inmenso sistema «sensor» de la corporalidad del sujeto ético.

22. Maturana, 1985, 138. Lo de «lingüístico» debe aquí tomarse metafórica o inicialmente.

23. Véase Edelman, 1989 y 1992.

24. Edelman, 1992, 79.

25. Es decir, no se tiene un código *a priori* ni el conocimiento de reglas previas para saber cómo actuar ante el nuevo virus u objeto, o cómo ir evolucionando. Se trata, en cambio, tal como actúan los linfocitos, de producir anticuerpos indiscriminadamente. Uno de ellos es eficaz ante el ataque del virus invasor —cuestión estudiada por la inmunología—. Éste es el antígeno que se reproduce, sin conocimiento previo alguno de su eficacia. Es un ir actuando *a posteriori*. Edelman llama a esto conocimiento por «selección» (1992, 73-80).

26. En este exacto momento, como es evidente, en el caso del ser humano, existen instituciones tanto de la producción tecnológica de satisfactores, como económicas de intercambio y distribución. De manera que el pasaje del «hambre» al «comer» está mediado por complejísimas instituciones que, si fuéramos completos en la descripción, incluye la historia mundial.

27. Damasio, 1994, 116.

28. Zubiri, 1986, 20 ss. Volveremos sobre esta cuestión posteriormente en este capítulo y en el *§ 3.1*.

29. «Categorización» o generalización por comparación con otras *qualia* o captación de estímulos anteriores (el momento 5 del *esquema 1.2*). Esta «categorización» no necesita orden *a priori* ninguno, y ni siquiera reglas de categorización genéticas o innatas. Cada cerebro irá encontrando plásticamente su camino de comparación o generalización, y localizará en «lugares» aproximadamente semejantes del cerebro (por comportamientos topobiológicos [véase Edelman, 1988]) las «vivencias» o *qualia* —relaciones de grupos de neuronas que pueden ser «recordadas» o «llamadas nue-

vamente (*recall*)», y en lo que consiste la memoria (sistema *c* del *esquema 1.2*)—. Todo este proceso «orgánico» nunca es exacto, y cada repetición («nueva entrada [*reentry*]») será diferente en algún aspecto (ese proceso de «nuevas entradas» es indicado en el *esquema 1.2* con flechas en ambos sentidos: ↔). Nada semejante a una computadora o a una ecuación matemática fixista.

30. El sector del cerebro que forma «mapas» es la región cortical, no así el sistema límbico o la base del cerebro.

31. Edelman, 1992, 89. Tanto la categorización perceptual, como la conceptual, no actúan en base a representaciones o imágenes, ni tampoco debe entenderse la acción conceptualizadora en el sentido objetivista de un Frege, Carnap o el positivismo. Las categorías igualmente ni son genéticas, ni fijas, como propuso Noam Chomsky (véase Chomsky, 1968). Se van generando por práctica cerebral y se «guardan» como procesos memorativos que «nuevos llamados (*recalls*)» (Edelman, 1992, «Postcript», 232 ss.) pueden actualizar. Cuando un Heidegger habla de la «comprensión del ser (*Seinsverständnis*)» o de la «comprensión del mundo (*Weltverständnis*)» está quizá expresando como ningún filósofo anterior a él este fenómeno cerebral del *global mapping*: es decir, un «mapeo» general de la totalidad de la «experiencia» vivida, pasada-proyectiva y presente, como «posibilidades» para la vida (humana, lingüístico-cultural e histórica). Véase Dussel, 1973a, t.1, § 1-6: «La com-prensión existencial» en especial. El «mundo» y el «proyecto» ontológico es un *telos* (no un «fin» *à la* Max Weber), que incluye la razón práctica e interpretativa. La «comprensión del mundo» es la manera como el cerebro abarca la totalidad de la experiencia del sujeto ético (y racional) en sus billones de millones de relaciones de base grupal neuronal, a la velocidad de la electricidad por «entradas» y «salidas» en circuito cerrado. Recuérdese, sin embargo, que la razón no tiene «ningún área cerebral específicamente determinada para la intelección [...] Es una especie de actividad cerebral inespecífica» (Zubiri, 1986, 493).

32. Este «criterio de valor» (en realidad es un «criterio de verdad práctica»; véase *Tesis 13*, a) es lo que estamos intentando reflexionar, ya que el «criterio» que tiene genéticamente el sistema límbico y de la base del cerebro será subsumido por los *valores propiamente conceptuales, autoconscientes, lingüísticos y de formulación ético-cultural en sistema civilizatorios*, determinados por lo que denominaremos el «criterio de verdad» a partir de la sobrevivencia (véase *Tesis 11*). En este *§ 1.1* cuando hablamos de «valor» debe entenderse enunciados normativos con pretensión de verdad práctica (véanse *§§ 1.5*, *2.5* y *3.5*), y no sólo en el sentido weberiano del valor cultural. Son *juicios de hecho* que «juzgan» la compatibilidad del contenido de los conceptos o juicios como conducentes o no a la vida del sujeto ético (véanse *esquemas 1.3* y *2.2*, y el *§ 3.5.c*).

33. Edelman, 1992, 90.

34. Llamamos aquí «objeto» la síntesis que el cerebro construye y que no es ni una representación ni una imagen, como pensaba la tradición. Ningún *homunculus* (hombrecito) podría *ver* dicha representación (de lo contrario deberíamos ir al infinito). Esto fue bien percibido por Rorty, 1979, pero, por desgracia no llega a describir positivamente cómo el cerebro procede estrictamente en la categorización. El cerebro ve un color, huele un perfume, toca una textura, capta el contenido perceptual, etc. de la cosa real de manera «global». En una segunda experiencia de la misma cosa «actualiza» las conexiones de los grupos de neuronas que recibieron la primera impresión (*qualia* para Edelman, *somatic marker* para Damasio), las «llama de nuevo (*recall*)» por la memoria, reconectándolas, pero en ese proceso de memorización nunca repite las conexiones neuronales de la misma manera, sino que las reorganiza, resintetiza, mejora u olvida algún momento. No es un proceso semejante a la computadora; no es un proceso de identidad matemática, sino que es un «mapeo (*mapping*)» que permite la creación de lo nuevo vital, plásticamente.

35. Si la especie humana, en su política, economía, ciencia, pierde estos criterios de «verdad práctica» puede igualmente desaparecer como especie (véase el *§ 3.5*). La ética se torna cuestión de vida o muerte para la humanidad actual. Los «formalismos» reductivistas (desde el de Frege, Carnap o Ayer, pasando por los de Rawls o Hayek, y terminando en los de la Ética del Discurso, como veremos) tocan esta cuestión en diversos niveles.

36. A la manera de: «*Dar de comer al hambriento* permite la reproducción de la vida». Véase más adelante en *§ 1.5.a*.

37. Véase en el *Apéndice I* la *Tesis 12* sobre el «valor».

38. En la especie humana el momento formal de la moral desarrollará racional-intersubjetivamente este momento, como «aplicación» al caso concreto del criterio de sobrevivencia (*§ 2.5*), o sintéticamente en el juicio de la factibilidad ética (*§ 1.5.a*).

39. Desde ya queremos indicar que el antiguo problema filosófico de los «valores» queda así *situado* (véase al final la nombrada *Tesis 12*). La pregunta era: *¿dónde* se encuentran los tales «valo-

res»?, cuyo estatuto ontológico siempre ha sido dudoso: en el sistema límbico y en la base del cerebro (también en el lóbulo frontal; véase Damasio, 1994, el caso de Phineas Gage, 3 ss.) *principalmente* —no en un *cósmos ouranós* a la manera de Platón, ni en una mera estructura metafísico-cultural como en Scheler, o de manera indefinida como para el intuicionismo axiológico de Moore—, en los que se encuentra situado aproximada y habitualmente el ejercicio de los juicios de compatibilidad desde el criterio de vida-muerte, o de verdad práctica. Los «valores» (tipos de enjuiciar mediaciones a partir de dicho criterio) se encuentran en las relaciones estructurales de grupos neuronales (producto de categorización perceptual, y posteriormente categorización conceptual), que se sitúan en los órganos de la evaluación-afectiva o en ciertos «mapas» del cortex, y que determinan la constitución del «objeto» (o de los «juicios» restantes) en cuanto son «enjuiciados» en referencia a que se opongan o permitan la sobrevivencia humana, y esto en los diversos momentos (perceptual, conceptual, decisorio práctico conciente, autoconciente, lingüístico, ético-cultural e histórico institucional, etc.) del acto humano (desde los momentos vegetativos hasta los políticos, económicos o artísticos, por nombrar algunos, reconociendo las diferencias esenciales entre cada uno de ellos). Como puede ya sospecharse estamos hablando de un «criterio de verdad *universal*» (nada «caprichoso», caótico o sólo movido por el «egoísmo»: sobrevivencia humana y egoísmo se oponen y no tienen nada que ver en cuanto tales el uno para con el otro) inscrito instintiva y cultural o adquiridamente en la misma «afectividad» cerebral (lo que destruiría toda la estrategia argumentativa de Kant en los §§ 1-6 del comienzo del libro I de la *Crítica de la razón práctica*).

40. «La clasificación no es lo mismo que el valor, sino que más bien ocurre con base en el valor [...]. Sin un valor previo, los sistemas selectivos somáticos no convergirían en comportamientos últimos» (Edelman, 1992, 94).

41. Edelman, 1992, 163.

42. Esto no supone ni produce ninguna «representación» o «imagen» (Edelman, 1992, 230; crítica certera contra el «objetivismo» del primer Círculo de Viena y contra reduccionismos racionalistas). Véase más adelante el *§ 3.2*.

43. Tendremos que diferenciar entre: *a*) el «valorar» meramente estimúlico (del animal, y que exige una «respuesta» inmediata y necesaria), y *b*) el «juzgar» o «valorar» humano que se «refiere» a la posibilidad o no de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano (Hinkelammert, 1984, cap. 6; que supone el actualizar a la cosa como real, como de «suyo»; consúltese Zubiri, 1963 y 1981). Este último «valorar» es constituyente del «concepto» (categorizado siempre *jerárquicamente* como conducente *o no* a la reproducción o desarrollo de dicha vida humana) en el acto cognitivo mismo, anterior a todo juicio de hecho (medio-fin). La «valoración» propiamente «cultural» (desde los valores culturales de la eticidad) es un momento simultáneo pero fundado en el anterior. El criterio ético material de reproducción y desarrollo de la vida humana (pre-ontológico) se ejerce ya en la categorización conceptual misma; cuando capto o expreso: «veneno» (como negativo), «alimento» (como positivo), «hambre» (-), «herida» (-), «salud» (+), etc. (antes de todo juicio de hecho abstracto, y, por supuesto, del «juicio de valor» weberiano, que deberemos redefinir radicalmente), como palabras-conceptos, ya han sido «evaluadas» en «referencia» a la vida humana.

44. Edelman, 1992, 109-110.

45. De mediaciones, objetos o enunciados ya «juzgados» desde el criterio de verdad de sobrevivencia, en un «orden» donde los más compatibles con la sobrevivencia (también cultural o ética en el ser humano) ocupan el primer lugar.

46. Edelman, 1992, 119.

47. Las mediaciones (o enunciados descriptivos o normativos) categorizadas según grados de compatibilidad con el criterio de sobrevivencia.

48. En el Africa oriental, desde el llamado «Rift Valley», y por movimientos telúricos o simplemente climáticos que determinaron la mayor sequedad de la región (pasándose de selvas tropicales a estepas con sólo arbustos), desde hace unos ocho millones de años (Coppens, 1975 y 1994), unos primates fueron adoptando la forma erecta. Esto permitió, además de liberar por la disminución de la musculatura de la nuca el desarrollo de la cavidad cerebral (especialmente los lóbulos corticales), otros dos fenómenos fundamentales: el desarrollo del sistema supralaríngeo (que permitió la transformación de los órganos fonético-anatómicos aptos para el lenguaje humano; Edelman, 1992, 126 ss.; se trata de la dimensión *lingüístico-pragmática*), y la liberación de los miembros superiores ya no necesarios para movilización cuadrúpeda (es decir, el desarrollo de las manos ante un campo visual doble, lo que permitirá por su parte una acumulación técnico-instrumental prodigiosa del que daremos cuenta más adelante: la dimensión *productivo-económica*).

49. Edelman, 1992, 130; Edelman, 1989, 173 ss.

50. Como hemos visto, no se podría hablar entonces de una «gramática innata» a la manera del primer Noam Chomsky —aunque, de todas maneras, el producto cultural de la lengua no puede tampoco desentenderse, por supuesto, de la manera global de habérselas el cerebro con el mundo entorno.

51. «Las configuraciones conductuales que, adquiridas ontogénicamente en la dinámica comunicativa de un medio social, son estables a través de generaciones, las designaremos como conductas *culturales*» (Maturana, 1985, 133). En este punto más allá de un «evolucionismo» ingenuo se deja lugar a la clara determinación de un «salto» cualitativo de la vida en vida propiamente *humana*.

52. Maturana, 1985, 155. Es aquí donde cabría una exposición crítica de las tesis fundamentales que, arrancando con Bertrand Russell (Russell, 1956, 192: «El análisis de cosas aparentemente complejas [...] se puede reducir al análisis de datos que son aparentemente sobre esas cosas», que son expresadas en las «proposiciones atómicas»), desembocan en el Círculo de Viena y en el primer Wittgenstein. Éste escribirá después: «Desde que hace dieciséis años comencé a ocuparme de nuevo de filosofía, hube de reconocer graves errores [*schwere Irrtümer*] en lo que había suscrito en ese primer libro» (el *Tractatus*) (Wittgenstein, 1988, 12-13). En 1929, ciertamente habiendo leído *Sein und Zeit* de Heidegger, Wittgenstein comienza el camino que le llevará a la superación de las *falacias reduccionistas* de la primera filosofía analítica —y que en Estados Unidos significará un volver a las tesis del pragmatismo, en muchos filósofos (West, 1992, 182 ss.)—. Es decir, la superación del atomismo de palabras u oraciones (*sentences*), la ilusión del poder abandonar el lenguaje ordinario y aún los conceptos universales trascendentales, exigirá, por último, reimplantar el análisis semántico *abstracto* en la pragmática *práctica* (Austin, 1962; Searle, 1969; Apel, 1973; y más adelante nuestros *§§ 5.1* y *5.2*).

53. Véase Derrida, 1967 y 1967b.

54. Mead, 1934, 135 ss.; Habermas, 1981, II, 7-170.

55. Edelman, 1992, 133-135.

56. Para una introducción inicial véanse Bloom, 1988, 210 ss. y Miller, 1983.

57. El «placer» o «dolor» se sienten propiamente en la piel, en la mucosa interna de los órganos, en el tejido que envuelve los músculos y en las membranas externas de los huesos. Es la pervivencia de la membrana originaria del unicelular que «recuerda» el límite entre el «dentro» y «fuera» del viviente, y que reacciona ante «lo extraño»: si «posibilita» la vida del organismo como «placer», si es nocivo como «dolor» —en principio.

58. Todo esto no podía saberlo el utilitarismo benthamiano.

59. Edelman hubiera aquí escrito: «estructura de los grupos neuronales».

60. Damasio, 1994, 131.

61. *Ibid.*, 139.

62. Rorty propone, como ejemplo, una humanidad de los Antípodas sin «mente» (Rorty, 1979, 70 ss.: «Persons without Minds»). En realidad se trata de un equívoco: si «mente» significa alma sustancial, estamos de acuerdo con Rorty. Si «mente» es una función superior del cerebro, entonces no puede haber una persona sin mente. Las «funciones mentales» del cerebro son las presupuestas y necesarias para una ética, y nada más: categorización conceptual, existencia de procesos lingüístico-culturales y autoconciencia (que es la base de la libertad y responsabilidad). La cuestión no es «mente-cuerpo», sino la existencia de una «corporalidad» en cuya organicidad compleja se da el cerebro como momento interno, que tiene «funciones mentales». Con esto hemos evadido una antropología metafísica del alma sustancial, pero retenemos todas las funciones cerebrales necesarias para una ética en sentido estricto.

63. Damasio, 1994, 146-147.

64. Todo esto intentará analizarlo «fenomenológicamente» Lévinas (véase más adelante en *§ 4.4*).

65. Aquí no podemos resistir la tentación de referirnos a Lévinas. Aún Heidegger, cuando analiza el *pathos* ontológico de la «angustia» existencial, lo coloca en el fundamento general de la ex-sistencia. Sería como un *background feeling* (que incluiría también el «mundo» lingüístico-cultural e histórico). Es la *Befindlichkeit* (el «encontrarse») originario. ¡Es paradójico que un filósofo «edificante» —en la denominación de Richard Rorty— haya analizado como pocos la existencia cerebro-corporal del ser humano como totalidad! (Langer, 1988).

66. Damasio, 1994, 150.

67. *Ibid.*, 153.

68. Del griego y significa una falta completa de auto-percepción del propio cuerpo (de alguna parte o de su totalidad; *Ibid.*, 62-69).

69. *Ibid.*, 154.

70. Aquí deben situarse los estudios de Kohlberg, 1981 y 1987. Véase más adelante el *§ 5.2.a.*

71. En el *esquema 1.2* numerados en *2*, *7*, *13*, el último de los cuales debe indicarse que, además del «sentimiento general», debe agregarse ahora el aspecto propiamente moral, ético (cultural-histórico, como veremos posteriormente).

72. Damasio, 1994, 164. En el capítulo 11 («A passion for reasoning») Damasio describe la articulación co-constitutiva de la afectividad y la razón: sin afectividad no hay razón.

73. *KpV*, A 39-40 (Kant, 1968, VI, 128).

74. Esta hipótesis filosófica, de fundamento mágico (detrás de buena parte de las filosofías de la Ilustración) y mítico, envenena la ética dualista, descorporalizada, puritana, negadora de la sexualidad, el placer, las emociones, los aparatos evaluativos, y dominadora de la mujer. Todo un síndrome patológico que justifica sistemas de dominación erótica, política, económica, cultural, etc., y que una Ética de la Liberación descartará radicalmente. Véanse sobre la corporalidad unitaria, desde un enfoque filosófico, Dussel, 1969, 1973b y 1974.

75. Searle, 1984, 14; 1994, 27 ss.

76. Merleau-Ponty, 1960, 218. Véase ese espléndido capítulo sobre «Las relaciones del alma con el cuerpo» (pp. 200-241).

77. Zubiri, 1992, 334. La profundidad propia del pensamiento de Zubiri nos llevaría muy lejos, en ámbitos que el pensamiento anglosajón o germánico no están habituados a llegar hoy —o al menos no es el estilo filosófico en voga—. Escribe todavía: «Los sentimientos son, ciertamente, actos del sujeto, pero no son ni más ni menos subjetivos que las intelecciones o las voliciones: envuelven formalmente un momento de realidad» (*Ibid.*, 336). Zubiri distingue entre sentimientos (las «pasiones» de los clásicos) y la «voluntad» (pp. 21-82). Volveremos sobre el tema más adelante.

78. Véase el tema en *Ser y tiempo*, § 31 (Heidegger, 1963a, 142 ss.; Schnädelbach, 1983, cap. 4).

79. Y por esto pudo servirnos de punto de partida a ser superado en nuestra *Para una ética de la liberación latinoamericana* de hace casi 25 años (Dussel, 1973a, t. 1, cap. 1). La «comprensión del ser» siendo un momento cognitivo, era sin embargo práctico (un «pro-yecto [*Entwurf*], un *télos*, «ser» ante la inteligencia y «poder-ser» para la voluntad o facultad apetitiva). La ciencia del cerebro nos confirma en esta senda unitaria de la corporalidad de la ética.

80. Maturana, 1985, 163. Es necesario observar que Maturana, al articular el comportamiento biológico-neuronal del cerebro con horizonte lingüístico —producto cultural— también permite superar el naturalismo ingenuo, y da fundamento para distinguir entre lo que «es» cerebral pre-lingüístico meramente (manejo *global* perceptual del entorno), y el «deber ser» que surge *explícitamente* desde el ámbito conceptual, lingüístico y autoconciente de lo como «bueno» ético (como, p.e., la «justicia», o la validez universal de un acto humano). Por ello, para Maturana y los neurólogos que hemos nombrado, el «deber ser» es un momento fundado sobre la estructura biológico-neuronal del «ser» humano vivo (el cuarto grado de unidad se basa en el tercero).

81. Véase Moore, 1968, § 29 ss., 45 ss.; ed. cast., 43 ss.

82. *Ibid.*, § 31, 48; ed. cast., 45.

83. Cuando Moore habla de «estimación correcta de los valores» (*Ibid.*, § 116, 192; ed. cast., 181) se ocupa de una axiología que no problematiza suficientemente su sentido ontológico (véase Dussel, 1973b, I, 126 ss.). Es necesario por ello tomarse el trabajo de refundamentarla adecuadamente, y no contradiciendo los resultados científicos que hemos sólo esbozado. La crítica de Moore al utilitarismo es semánticamente dudosa (Rabossi, 1979, 83-127), confundiendo enunciados descriptivos con enunciados normativos (Habermas, 1983, 60 ss.; ed. cast., 68 ss.). Además es pragmáticamente insuficiente (ya que es una filosofía pre-pragmática, y por ello su semántica es reduccionista), éticamente no relevante (porque no toca ningún problema ético real de importancia, ya que como meta-ética se autodefine imposibilitada para el tratamiento de temas normativos o empíricos, por ejemplo, el del hambre de la mayoría de la humanidad como fruto de sistemas injustos político-económicos). Posteriormente, al emotivismo de Stevenson (1945) o al prescriptivismo de Hare (1952) se les podrían hacer críticas semejantes. Véanse en esta Ética los *§§ 2.5*, *3.1* y *3.2*.

84. Véase el *esquema 3.7*, nivel 1 [198].

85. Será objeto de un desarrollo particular en una obra futura dedicada a la fundamentación de los principios de una *Ética de la Liberación*.

86. Alguien podría escribir «necesito» o»tengo» en lugar de «debo», pero, como veremos, no es sólo una necesidad biológica, sino propiamente una exigencia «ética» ante el suicidio (propio o comunitario) o el asesinato (del otro).

87. El mismo Kant, en otro sentido y como ya lo hemos citado, escribe: «Conservar cada cual su vida *es un deber*» (en *GMS*, BA 10; Kant, 1968, VI, 23). ¿Qué tipo de exigencia deontológica significó ésto para Kant? Volveremos sobre el tema.

88. Nuevamente aquí «valor» no sólo en sentido cultural, sino como la jerarquización por proximidad o lejanía (de lo permitido hasta lo necesario) para la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano. Un «juicio de hecho» está «valorado» —y por lo tanto ordenado y puede «medir» a otros juicios— en cuanto comparado al criterio de sobrevivencia o como de verdad práctica.

89. Un procedimiento para detectar el tipo de enunciados descriptivos que fundan a los normativos sería seguir un camino inverso en la constitución de los enunciados. Se podría determinar así a los enunciados descriptivos (que son sólo y siempre los antropológicos referidos a la vida) que nos permiten fundar enunciados normativos. Si partimos de enunciados normativos («No debes matar») podemos descubrir varios enunciados descriptivos implícitos, entre ellos por ejemplo: «Somos seres vivientes humanos, y por ello mortales». La vida del ser humano se le impone —por una argumentación de razón práctico-material, como fundada (no por deducción analítico formal) en el criterio de verdad o vida— a cada sujeto responsable autoconciente como un «deber-ser»: «Tienes el deber *responsable* de cuidar la vida humana en ti y en los otros»; que como prohibición de la máxima no generalizable se concreta en: «No debes matar» (Wellmer, 1986). De todo enunciado descriptivo antropológico (cuando son determinaciones fundamentales del «ser» humano *en cuanto humano*) se puede fundamentar un «deber-ser». La falacia reductivista de la llamada «falacia naturalista» consistiría en no distinguir entre enunciados descriptivos analítico formales (abstractos) de los enunciados materiales y antropológicos (concretos) susceptibles de fundamentar un «deber-ser». «La pared es amarilla» es un enunciado del que no se puede derivar necesariamente un «deber ser»; en cambio, de: «Yo soy viviente y por ello necesito alimentarme», puede fundamentar: «Yo *debo* comer a riesgo de suicidarme» (si dejo de comer), conducta que no puedo justificar *éticamente* sin caer en una contradicción performativa. Volveremos sobre el tema.

90. Téngase en cuenta que en 1789 Francia tiene aproximadamente 29 millones de habitantes, mientras que el Reino Unido sólo 9 millones. Inglaterra entonces tendrá una hegemonía naviera, comercial en el «sistema-mundo», compartida durante mucho tiempo con Francia.

91. La «ciencia económica» moderna se desarrollará propiamente en el mundo anglosajón. No sólo Adam Smith (especialista en ética), sino que también un Bentham (1948), John S. Mill (1981, II-V) o Henry Sidgwick (1901) escriben sus respectivas «Economías Políticas». El tema lo indica J. S. Mill al comienzo de su *Principles of Political Economy with some of their Applications to Social Philosophy* (Mill, [J. S.], 1965, II): «Los requerimientos para la producción son dos: el trabajo y los objetos naturales apropiados. El trabajo puede serlo corporal o mental [...] muscular o nervioso [...] todo tipo exigido por la demanda humana». Es decir, el problema de la «corporalidad» (en el sujeto ético con preferencias como demanda) está claramente presente en estas éticas con sentido capitalista de lo *económico*.

92. Nos dice Moore: «Tales verdades *universales* han siempre ocupado una gran parte en el razonamiento de los metafísicos, desde Platón hasta nuestros días. El que hayan atendido directamente a la diferencia entre estas verdades y lo que he llamado *objetos naturales* constituye su principal contribución al conocimiento, y esto los distingue de otra clase de filósofos —los filósofos *empiristas*— a que la mayoría de los ingleses ha pertenecido» (Moore, 1968, § 66, 111).

93. Bentham, 1948, cap. 17, 4; 412, nota. Para todo este tema véase MacIntyre, 1966, § 12, 155; § 17, 220 ss.; Höffe, 1972 y 1979.

94. Karl Marx, «Reflexiones de un joven al elegir profesión» (Marx, 1956, I, EB, 594/I, 4).

95. *El capital* I, cap. 23, 5; Marx, 1975, en *MEGA* II, 6, 588; I/3, 805.

96. Sobre el utilitarismo véanse Quinton, 1973; Albee, 1957; Glover, 1990; Höffe, 1972 y 1979. De Bentham considérese: 1948 y 1983; de J. S. Mill: 1948, 1981 y 1987. Dentro de su argumento trata el tema MacIntyre, 1981, 62 ss.

97. Véase la tesis de Germán Gutiérrez *La ética de Adam Smith y Friedrick Hayek*, UIA (México), 1996, donde describe al «observador ecuánime trascendental» en la ética económica del mercado en A. Smith.

98. Veremos en el § 4.3 el cómo el estoicismo heleno-romano con su concepción del dominio de las pulsiones, expresa al final un sentido reproductor de las instituciones por repetición, aspirando a la seguridad y a la paz, profundamente conservador, aunque pueda oponerse al esclavismo.

99. Es decir, se practica la «disciplina» de la vida cotidiana, que en el continente cumplió el calvinismo o el protestantismo en general. En el Reino Unido, el presbiterianismo escocés (Hume,

Smith y tantos otros eran presbiterianos escoceses), y posteriormente el «metodismo» (como su nombre lo indica: *método* disciplinario), cumplen esa función. Véase Oestreich, 1983. Sería interesante hacer un paralelo entre el estoicismo en el Imperio romano (con la *apátheia* como auto-dominio) y en el Imperio inglés. En ambos casos se trata de la «auto-disciplina» de las élites de un imperio dominador de amplias «periferias», que exige a los «señores» un «auto-control» ejemplar (el *gentleman*), a fin de poder «gestionar» calculadamente a los dominados desde el «centro» del sistema. Sería la pulsión meramente «repetitiva» de una «felicidad» *criticada por Nietzsche, distinta de la pulsión del placer de Diónisos 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. «Él aceptó de Hutcheson en primer lugar y fundamentalmente la visión de que la razón es inerte en el nivel práctico. Ella no puede, por su propia naturaleza, movernos para actuar (*reason [...] cannot by its very nature move us to action*)» (MacIntyre, 1988, 285; y en especial 300-325).

107. *A Treatise of Human Nature*, III, 1, 2 (Hume, 1958, 470 ss.): «[...] Ya que el vicio y la virtud no pueden ser descubiertos por la razón (*by reason*) o por medio de ideas (*of ideas*), deberán ser descubiertos por medio de algunas pasiones o sentimientos, que tienen la capacidad de indicar la diferencia entre ellos».

108. Véase Broiles, 1969.

109. *A Treatise*, libro III, parte I, sec. 1; Hume, 1958, 469. Véase parte del debate sobre la «falacia naturalista» en MacIntyre, 1959; Hunter, 1962; Atkinson, 1961; Camps, 1976, 156-157; Sádaba, 1989, 212-216; Rabossi, 1979, 83 ss. Dubais, 1967, sirve para situar el contexto de la crítica de Moore. Véase además Apel, 1973, II, 362 ss.; ed. cast., 344 ss.; Habermas, 1983, 60 ss.; ed. cast., 68 ss.; MacIntyre, 1981, 12 ss., quien comienza con la crítica del emotivismo. Considérese más adelante los *§§ 2.5* y *3.2*. Por nuestra parte, efectuaremos el «pasaje» del ser al deber ser por no en el nivel lógico-formal de una razón analítico-instrumental, sino en el nivel de la razón práctico-material (y como «fundamentación» y no como «deducción»), lo cual exige el desarrollo de nuevos momentos lógicos. No negamos formal y lógicamente la imposibilidad de la «deducción», sino que la declaramos no suficiente para explicar el «pasaje» del «ser» al «deber-ser» en juicios de hecho sobre *la vida del ser humano*, como ya hemos explicado más arriba.

110. Bentham, 1948, *Fragment*, Preface, 3.

111. *Introducción a los principios de la moral*, cap. 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* socrático 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. Indemostrable no es lo mismo que infundamentable. La fundamentación de un principio, como Aristóteles enseñaba, se efectúa por el absurdo (hoy, pragmáticamente, por la «contradicción performativa» inevitable del oponente). La cuestión la trataremos ampliamente en un trabajo futuro.

121. Véase la aclaración de 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 eudaimonía»). Habría aún que discernir entre el mero «buscar el placer», que es un enunciado analítico, del «cómo alcanzar el placer» que es en cambio empírico.

123. *Ibid.*, 45, 49, etc.

124. Este punto merecería un análisis específico (véanse las obras de Otfried Höffe ya nombradas). Este autor critica al utilitarismo de haber caído en la «falacia naturalista». Por mi parte efectuaré una crítica al llamar a dicho «pasaje» una «falacia».

125. *Ibid.*, 49.

126. Para nosotros el placer (o dolor) y la felicidad (o infelicidad) —como los dos polos de la repercusión subjetiva de la afectividad: desde la sensación (mínimo) hasta el *background feeling* (máximo: como un «mapeo» general [*global mapping*])— tienen que ver con la corporalidad humana, como criterio *subjetivo* y pulsional de la efectiva sobrevivencia del sujeto: la corporalidad «reacciona» hacia adentro positivamente (desde el placer hasta la felicidad) como prueba (o alarma en caso negativo) de un «recto» (adecuado) funcionamiento de todo el organismo (vegetativo, psíquico, cultural, ético). Todo acto «bueno» debe tener una cierta referencia a estos aspectos subjetivos analizados (placer...felicidad). Este criterio es *necesario*, pero no *suficiente*. En primer lugar, intentaremos rescatar su intención fundamental, considerando la posibilidad de una subsunción crítica, y es por ello que no podemos dejar de llamar la atención sobre la importancia de intentar descubrir la función del «placer/dolor» o de la «felicidad/infelicidad» como componente subjetivo en la determinación compleja y mediata de la «bondad» del acto humano. El utilitarismo tiene razón en aquello de que lo que pueda ser juzgado como con «bondad (*goodness*)», mediando muchos otros componentes éticos,

es «necesario» que contenga alguna relación (siempre teniendo en cuenta las circunstancias o contexto de factibilidad) con el «placer» o la «felicidad». El «eudemonismo» o el «hedonismo» subjetivos son ambiguos por excelencia, en cuanto a determinar la bondad de un acto posible y esto porque siempre son necesarios otros criterios, principios o momentos que permitan sobredeterminar dicho «placer» o «felicidad» en tanto que «éticos». Es por ello que contra Kant (así titula Otfried Höffe el parágrafo: «¿Utilitarismo en lugar de Kant?»; Höffe, 1993, 213 ss.), el utilitarismo expresa entonces que el «placer/dolor» o la «felicidad/infelicidad» —como sensación o como resonancia subjetiva o pulsional refleja del «sentir» la afectividad global de los complejos componentes de la capacidad de reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto ético— dicen relación constitutiva a la determinación ética de todo acto humano, y, más específicamente, cuando se produce la negación de la corporalidad (como dolor o infelicidad producidos por instituciones injustas) en las víctimas, los oprimidos (como abordaremos en el *capítulo* 4).

127. En los *Principia Ethica* le dedicará especialmente desde el § 14 (cap. 1) hasta el § 65 (cap. 3), en referencia a Bentham, Mill o Sidgwick (Sádaba, 1989; Rabossi, 1979, 106 ss.).

128. Rawls, 1971, desde el § 5; 22 ss.; tr. cast., 40 ss. Sobre las críticas al utilitarismo de Bentham o Mill puede leerse Quinton, 1973, 82 ss. (con los estudios de John Grote, Henry Sidgwick, F. H. Bradley) y en Glover, 1990, con las críticas de Hare (33 ss. y 230 ss.), Ayer (48 ss.), Nozick (58 ss.), Rawls (91 ss.), etc. Véase nuevamente Höffe, 1979, y las críticas de Araújo de Oliveira, 1995, 35-38.

129. El «valor» del que estamos hablando es tanto el «de cambio» como el «de uso». El «deseo» del comprador no produce ninguno de los dos (aunque puede hacer variar el «precio final de oferta y demanda», que es algo distinto).

130. Preferencia o *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 mi, 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 «deseo», «preferencia» (como demanda) y la «felicidad» (como efecto del consumo) del comprador desde el mercado (ya momento del capital), supone el trabajo productor del obrero, cuya vida se objetiva en el valor de la mercancía y no retorna al productor: el «*plus*-valor» se sitúa como «*menos*-consumo» y por ello como «*menos*-felicidad» (la «*in*-felicidad» del obrero). Se trataría entonces de una aplicación del criterio de felicidad no sólo subjetiva y positivamente (desde el comprador-consumidor), sino *objetivamente* y desde la *negatividad* por doble partida, considerando: *a*) la distribución de los sujetos *productores* en la producción misma de los bienes, en cuanto a la necesidad de la reproducción de la vida o felicidad del mismo productor; *b*) la distribución de los sujetos *consumidores* en la sociedad (ricos y pobres, que Rawls acepta en su segundo principio como hecho «natural», por la distribución de la riqueza en el proceso previo productivo). Volveremos sobre el tema.

132. Véase Dussel, 1994, donde respondo a la objeción de Apel al respecto, pero ahora la amplío al mostrar el sentido del enunciado de la «falacia naturalista» en Hume. Además la «interpelación» del «pobre» (en este caso la experiencia de un sujeto «sufriente» o «infeliz» como efecto de un acto o estructura injusta) está mediada en su interpretación intersubjetiva por las ciencias sociales y la filosofía, que no son neutrales, y deberían en este caso ser críticas.

133. Sobre el «modelo de imposibilidad» véase más adelante en los *§ 3.5* y *capítulos 4* y *5*.

134. El modelo utilitarista indica sólo «la mayoría» (visible, posible), y no la «totalidad» de la población.

135. Marx 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 arriesgue la felicidad por el Otro (véase § 4.4).

136. Bentham escribe en su obra *La psicología del hombre económico*: «Mi noción de hombre es la de un ser que anhela la felicidad, tanto en el éxito como en el fracaso, y en todos sus actos continuará haciéndolo mientras sea hombre» (Bentham, 1978, 3). «Se dice que un hombre, que tiene *interés* en una *materia* en la medida que tal *materia* está considerada como susceptible de ser para él fuente de placer o dolor» (*Ibid.*, 4). Puede observarse como la «materia» del consumo es considerada sólo como «fuente de placer» y no como objetivación de la vida del productor (aspecto «objetivo» que interesará también, y no exclusivamente, a Marx). En su *Manual de Economía Política* escribe todavía: «La riqueza de cualquier comunidad es la suma de las partes de riqueza que pertenecen a los distintos individuos que componen la comunidad» (*Ibid.*, 33). Su finalidad es la «1. subsistencia, 2. placer, 3. seguridad, 4. incremento» (*Ibid.*). Es decir, la felicidad para las mayorías es el disfrute de riqueza económica. Por su parte, J.S.Mill tiene también una visión ético-filosófica de la economía. En su *Principles of Political Economy* escribe: «Por razones prácticas, la Economía Política es inseparable de muchas otras ramas de la filosofía social [... de] la filosofía de la sociedad» (Mill [J. S.], 1981, II, xcii). Mill tiene conciencia de que la «distribution» 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. Véase *Ibid.*, 6 (151; 47-48).

142. Bentham, *Tratado de Legislación civil y penal*, cap. 12 (Bentham, 1981, 75).

143. *Ibid.*

144. Caps. 6 ss.

145. Véase más adelante el tema en el § 3.5.

146. Tradicionalmente de una familia «tory», ex alumno de Oxford, Bentham fue tenido como un traidor por sus compromisos demócratas, como «modernizador de Inglaterra». Por supuesto, no dejó de pensar dentro de un horizonte capitalista —lo que le valió violentas críticas por parte de Marx.

147. Parece que ha permanecido todavía inédito un texto de Bentham sobre las colonias latinoamericanas (*Rid yourselves of 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. Véase Rodríguez Braun, 1989.

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

152. Cabe destacarse que cada comunitarianistas considerará diferentes momentos «materiales». Por ejemplo, MacIntyre, las «virtudes»; Taylor, los «valores» y la «autenticidad» de la propia identidad, pero sin referencia a las instituciones económicas (aspectos que los utilitaristas, aunque unilateralmente, habían considerado).

153. MacIntyre, 1988, 348.

154. Como veremos, por el principio universal material, es posible efectuar una diálogo intercultural a partir de los «propios» momentos de cada cultura, en tanto «modos» de realizar históricamente el principio material universal de la ética.

155. *Ibid.*

156. Es decir, desde el mundo periférico, el tema de la «autenticidad» planteado por Taylor puede ser reinterpretado como afirmación de la alteridad de las culturas ancestrales dominadas durante todo el período colonial moderno.

157. Es toda la cuestión del principio material universal (véanse el *§ 1.5.b* y la *Tesis 11* en *Apéndice I*), que constituye por dentro a cada cultura, y que les permite dialogar porque es estrictamente universal, supracultural, mundial.

158. MacIntyre, 1966.

159. *Ibid.*, § 1; ed. cast., 11. El libro se cierra con esta conclusión: «Una de las virtudes de la historia de la filosofía moral es mostrarnos que [...] los mismos conceptos morales tienen una historia. Comprender esto es liberarse de toda falsa pretensión absolutista» (§ 18, p. 259).

160. En esto estriba el «helenocentrismo» de MacIntyre o Taylor (no de Michael Walzer como veremos), que hemos criticado en el *§ 0.7*, porque descartan todo lo que hemos expuesto en el *§ 0.1* y buena parte del *§ 0.4*. Inician sus historias con el mundo «pre-filosófico» griego (p.e. MacIntyre, 1966, § 2, 15 ss.), no advirtiendo la falacia histórica de un «helenocentrismo eurocéntrico» (cayendo en lo que nos enseña el dicho popular: «En casa del herrero, cuchillo de palo»). A MacIntyre le falta todavía una sensibilidad histórico-*mundial*.

161. *Ibid.*, § 12, p. 164. Este argumento se repetirá de diversas maneras para confrontar cada corriente moral formal, analítica, ahistórica: contra Moore, Ayer, etc. «Lo que espero que surja con mayor claridad aún es la función *de la historia* en relación con el análisis conceptual» (*ibid.*). Esto todavía tiene importancia en Europa y América Latina, donde la filosofía del análisis lingüístico-conceptual es practicado frecuentemente de manera dogmática.

162. *Ibid.*, 259.

163. *Ibid.*

164. MacIntyre, 1981, en especial en pp. 11-35.

165. *Ibid.*, 14 ss.

166. *Ibid.*, 36 ss.

167. *Ibid.*, 39.

168. *Ibid.*, 56.

169. *Ibid.*, 62 ss. No sólo critica a Bentham o J. S. Mill, sino que muestra cómo Sidgwick (1930 y 1901) debe pasar a la «intuición» para recuperar algún tipo de fundamentación —dando lugar a que su alumno Moore continúe «con su particular oscuridad de incorrectos argumentos en *Principia Ethica*» (*Ibid.*, 65).

170. *Ibid.*, 66 ss. (Gewirth, 1978).

171. El tema viene recurrentemente en la pluma de MacIntyre (*op. cit.*, 25-27, 30, 76-77, 88, 114, etc.), del cual Carnap y Ayer serían buenos ejemplos (p. 76).

172. *Ibid.*, 79 ss., en donde aún se enfrenta a Quine (p. 81).

173. *Ibid.*, 88 ss.

174. *Ibid.*, 110-111.

175. *Ibid.*, 117 ss. «[... El] aristotelismo es filosóficamente el más poderoso tipo de pensamiento moral pre-moderno» (p. 118).

176. La reconstrucción de MacIntyre puede ser útil para la tradición anglosajona. En América Latina hemos partido frecuentemente de la tradición aristotélica (véanse Dussel, 1973, I, 1973b, 1974, 1974b, 1975, etc.), y en mi caso personal, además, he estudiado con aristotélicos en Argentina y con López Aranguren en España (López Aranguren, 1968).

177. *Ibid.*, 233-235.

178. *Ibid.*, 204 ss.

179. *Ibid.*, 246 ss.

180. MacIntyre, 1988. En el inicio mismo de su historia (MacIntyre, 1966, § 1, 11; § 2, 19) ya había sugerido la importancia de la historia del concepto de justicia (desde la *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 ahistóricas. 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 ahistórica, ni en la inconmensurabilidad 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 de-strucción de la historia de la ética*, IV (Dussel, 1973b, 126 ss.). Pienso que Heidegger, en *Brief über den Humanismus* (Heidegger, 1947), hizo en parte y anticipadamente crítica a ese estilo de ética. Hemos estudiado en Lovaina los archivos Husserl, gracias a van Breda, y leído los manuscritos axiológicos de Husserl (véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I, «Manuscritos éticos de E. Husserl que se encuentran en el Husserl-Archiv de Lovaina»; Dussel, 1973, I, 193 ss.), desde el *F I 20* (1890 ss.) hasta el *B I 16* (de 1931-1934). Kant fue el ético más estudiado por Husserl, en particular la *Crítica de la razón práctica*. La crítica al formalismo desde una «ética *material*» por parte de Max Scheler (1954) o de Nicolai Hartmann (1962) las hemos estudiado en la obra citada arriba. Por su «estilo», la posición filosófica de Taylor debe mucho a los axiólogos, pero igualmente a filósofos ontólogos como Aristóteles, Sartre o Heidegger, desde una filosofía anglosajona atenta al paradigma del lenguaje. Es algo así como una «axiología-existenciaria-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 inconmensurabilidad 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 pro-yecto de vida buena (la *eudaimonía* de Aristóteles, la *beatitudo* medieval, la «felicidad» de Bentham, la *Seinsverständnis* de Heidegger, los «valores» de Max Scheler, etc.) desde la exigencia universal de deber reproducir y desarrollar la vida de cada sujeto ético en comunidad. El sostener «esta» o «aquella» vida buena es cuestión que puede debatirse; pero lo que no entra en debate es que *cada uno tiene ya siempre a priori alguna vida buena* como horizonte *desde-donde* puede comenzar el debate (Kant, Rawls o Habermas no son excepción, y en esto tiene razón MacIntyre). La «vida buena» es *necesaria* en cuanto al contenido concreto del acto, pero no es *suficiente* como principio ético integral. Además, y, con razón, observa MacIntyre que po-

dría 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 «autenticidad» atomística, sino desde el derecho a la dignidad negada de las personas de comunidades mayoritarias de la humanidad, de las clases oprimidas, de la mujer dominada por el machismo, del niño sin derecho ante la cultura adulta, etc. Es algo más profundo, más inmenso en número, más éticamente relevante, sin quitarle importancia a esa «autenticidad» descrita por Taylor en los países del centro y hegemónicos.

204. *Ibid.*, 117.

205. *Ibid.*, 50.

206. Taylor, 1992b.

207. «Es por demás sabido que desde 1492 Europa proyectó una imagen sobre tales pueblos como de alguna manera inferiores, incivilizados y, por la fuerza de la conquista, hasta llegaron a imponer esta imagen a los conquistados mismos» (*ibid.*, 26). Esto es nuevo, pero desde esta hipótesis toda la obra *Sources of the Self* debería ser ampliada.

208. *Ibid.*, 37. Éste es exactamente el tema planteado por la Ética de la Liberación hace más de veinte años: el Otro relevante es el indio (quince millones muertos en el origen de la Modernidad), los africanos esclavos (trece millones esclavizados desde el siglo XVI al XIX), las naciones periféricas explotadas en el colonialismo y el neocolonialismo (más del 80 % de la humanidad actual), las clases trabajadoras dominadas bajo un régimen de salario y producción de plusvalía (aun en los países del capitalismo central), etc. La Filosofía de la Liberación, desde el 1970, 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 [escribía en 1970, hoy escribiría "transmoderna"] y superadora de la modernidad» (*ibid.*, II, 162).

209. *Ibid.*, 72-73. Es interesante que casi cinco siglos después de Bartolomé de las Casas, un filósofo del mundo anglosajón repita sus mismas palabras, ya que en *De unico modo* escrito en Guatemala en 1536 mostraba que los indios americanos tenían dignidad y merecían ser tratados *del único modo* humano posible: con argumentos racionales y no con la violencia de la guerra (desde la conquista de México desde 1519 hasta la Guerra del Golfo en 1992, que todavía continúa en los sufrimientos del pueblo iraquí en 1996). Véase Dussel, 1993, Conferencia 5.3.

210. Taylor, 1989, 88. Ésta es la argumentación de fondo de otros dos trabajos (Taylor, 1988 y 1988b).

211. De las cuatro obras que consideraremos (Walzer, 1977, 1979, 1983 y 1994), es *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality* la que tiene un horizonte más amplio. Este libro, por ser posterior a las obras de Nozik (1968) o Rawls (1971), debe considerarse como su reacción crítica.

212. Walzer, 1983, 312-313; trad. cast., 322.

213. Es interesante anotar que, cuando trata la cuestión de la «necesidad (*need*)» (*ibid.*, 25; trad. cast., 38), interpreta el momento «productor» de una cita de Marx como si fuera «distribucionista». En efecto, «a cada uno según su capacidad (*From each according to his ability*)» —frase ya citada de la *Crítica al programa de Gotha*— Walzer la interpreta de la siguiente manera: «¿Cuáles de entre ellos las necesitan [a las posibilidades de empleo] con mayor urgencia?» (*ibid.*). Para Marx cada productor *debe* trabajar tanto cuando *tiene capacidad*: es una cuestión de producción. La distribución actúa en el momento de «a cada uno según su necesidad». Claro que hay mutua determinación, pero una es material (la determinación de la producción sobre la distribución) y la otra práctico-política (de la distribución sobre la producción). Escribe Marx: «Si se consideran sociedades globales, la distribución parece desde cierto punto de vista preceder y hasta determinar la producción: aparece en cierto modo como un *fact* pre-económico (*anteökonomisch*). Un pueblo conquistador divide el país entre los conquistadores» (Marx, 1857, 16; trad. cast., 17). Ésta es la posición de Walzer. Pero en Marx hay algo más: «La organización de la distribución [de los objetos y funciones] está totalmente determinada por la organización de la producción. La distribución es ella misma un producto de la producción» (*ibid.*, 15; trad. cast., 16). Este supuesto de la organización de la producción capitalista no está tan presente en Walzer. Es entonces necesario también una «justicia *productiva*» (que para Aristóteles era la «justica *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 poseso-res 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, reemplace al actualmente dominante: ello equivale a afirmar que el esquema existente de dominio y monopolio es injusto» (*ibid.*), comete desde mi posición un error. Debería reemplazarse «monopolizado» por «consensualmente promovido», para quitarle el sentido

éticamente ilegítimo de esa pretensión válida. Walzer concluye: Esta «pretensión no es interesante en términos filosóficos» (*ibid.*). Definida como él lo hace, en efecto, no es interesante; redefinida como lo estoy proponiendo consiste exactamente en la problemática de la Ética de la Liberación, y en este caso no es sólo interesante, sino también pertinente para la mayoría de la humanidad, hoy (véase más adelante el *capítulo 5*).

221. «Así como es posible describir un sistema de castas que cumpla con *los parámetros (internos)* de la justicia, es posible describir un sistema capitalista que cumpla con la misma finalidad» (*ibid.*, 315; trad. cast., 324). Estoy de acuerdo que todo progreso debe partir de «los parámetros (internos)», pero hay momentos en los que hay que poner en crisis el fundamento mismo de los parámetros de una esfera o sistema en su totalidad. Esta situación, también (ya que es *también* una ética de tiempos normales), no puede descartarla una Ética de la Liberación.

222. *Ibid.*, 314; trad. cast., 323-324.

223. *Ibid.*, 321; trad. cast., 330. Para Walzer, entonces, mandar siempre es un cierto monopolio del bien y una cierta dominación. Compárese el texto citado con el siguiente: «Los que en la noche andan [los sabios] hablaron: Y vemos que este camino de gobierno que nombramos [la democracia liberal] no es ya camino para los más, vemos que son los menos los que ahora mandan, y mandan sin obedecer, mandan mandando. Y entre los menos se pasan el poder del mando, sin escuchar a los más, mandan mandando los menos, sin obedecer el mando de los más. Sin razón mandan los menos. La palabra que viene de lejos [de los sabios del pueblo maya] dice que mandan sin democracia, sin mando del pueblo, y vemos que esta sinrazón de los que mandan mandando es lo que conduce el andar de nuestro dolor y lo que alimenta la pena de nuestros muertos. Y vemos que los que mandan mandando deben irse lejos para que haya otra vez razón y verdad en nuestro suelo. Y vemos que hay que cambiar, y *que manden los que mandan obedeciendo*, y vemos que esa palabra que viene de lejos para nombrar la razón de gobierno, *democracia*, es buena para los más y para los menos» («Comunicado de la Rebelión Maya de Chiapas, Ejército Zapatista de Liberación Nacional: Elecciones democráticas», en *La Jornada* (México), 27 de febrero de 1994, 11, col. 1).

224. No es materialmente suficiente, como veremos, por no haberse analizado el principio material universal que trataremos más adelante en el *§ 1.5*.

225. Aquí sintetizaré algunas posiciones expuestas en Dussel, 1973b.

226. *Ética a Nicómaco* I, 12; en Aristóteles, 1960, 1102 a 1-4. Véase Dussel, 1973b, 33 ss.

227. *Ibid.*, I, 7; 1098 a 16.

228. *Ibid.* I, 4; 1095 a 19-21.

229. *Ética a Nicómaco* X, 7; 1177 a 12-18.

230. *De perfectione vitae spiritualis* XIII, n. 634 (Dussel, 1973b, 72).

231. *STh* I-II, q. 19, a. 10, cuerpo (Tomás de Aquino, 1950, 104). «Es imposible que alguien realice su bien si ese su pro-yecto no conviene con el bien común (*bene proportionatus bono communi*)» (*Ibid.*, q. 92, a. 1, ad 3; 419).

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

233. En *Frühe Schriften* (Hegel, 1971, I, 326).

234. *Ibid.*

235. La *deutera physis* de Aristóteles, de la virtud como *héxis* (*Ética a Nicómaco* II, 1; 1103 a 18 ss.; en especial II, 6, 1106 b 36 ss.). La *Sittlichkeit* hegeliana es justamente esta «segunda naturaleza (*als eine zweite Natur*)» (*Rechtsphilosophie*, § 151; Hegel, 1971, VII, 301).

236. *Der Geist des Christentums* (ed. cit., 327).

237. Esta fórmula, «*lebendige Gemeinschaft*», es usada por Karl Marx en su examen de religión: «der lebendigsten Gemeinschaft» (en Marx, 1956, I, EB, 600), y se encuentra en el fundamento radical de su *paradigma comunitario*. Véase mi ponencia presentada en el Seminario sobre Marx en el contexto del debate con Apel, el 12 de diciembre de 1992, en la Goethe-Universität de Frankfurt: «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 *Crítica de la razón práctica* no tenía plena autoconciencia que era, al fin, un pensar el *ethos* burgués de un prusiano del siglo XVIII. ¿Pudo haber escrito, si hubiera tenido tal conciencia crítica, que "ni en el mundo, ni en general tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad (*ein guter Wille*)" (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, I, BA, 1)? ¿Manifiesta esta posición la ética trágica de un Prometeo encadenado o de un Edipo enceguecido? ¿Aceptarían 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 sí e inmediatamente ser fundamento de la determinación de la voluntad (lo cual es, sin embargo, lo esencial de toda moralidad) constituye un problema irresoluble (*unauflöslich*) para la razón humana, e idéntica al de saber cómo es posible una voluntad libre» (*Kritik der praktischen Vernunft*, A 128; en Kant, 1968, VI, 192). Para el problema de la «Anwendung», véase en *KpV* A 119 ss.; trad. cast., 186 ss., cuestión que trataremos en el próximo capítulo.

241. Considérese este tema hegeliano, al comentar y criticar a Fichte en *Diferencia del sistema filosófico de Fichte y Schelling* (1801): «Razón y libertad como ser-razonable (*Vernunftwesen*) no es más razón y libertad sino un ser único (*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 [...]» (*Frühe Schriften*, en Hegel, 1971, II, 82-83). Por el contrario, en «la comunidad bajo la dominación del entendimiento (*unter der Herrschaft des Verstandes*) [...]» (pp. 83-84), el momento «racional» o viviente es la superación de esa determinación limitante como dominación.

242. Taylor, 1975, IV: «History and Politics» (pp. 365 ss.), donde escribe: «El problema con el criterio de racionalidad de Kant es que, por alcanzar una autonomía radical, ha debido pagar el precio de vaciarlo de contenido» (p. 370). Veremos cómo una Ética de la Liberación subsume el «contenido» (universal desde nuestra definición) de las éticas materiales, desde una moral formal, procesual, crítica y por último de liberación de los oprimidos y/o excluidos. La crítica de Hegel es innovadora, *pero no suficiente*. Un clásico en la cuestión es la exposición de la crítica de Hegel a Kant en Benhabib, 1986; y un desarrollo de la cuestión desde la Ética del Discurso, en Habermas, 1991, 9 ss.; trad. cast., 97 ss.

243. Véase Dussel, 1995b.

244. *Rechtsphilosophie*, § 347 (Hegel, 1971, VII, 505-506).

245. Véase Schnädelbach, 1983, cap. 6.

246. Véase Brentano, 1969.

247. Como hemos ya indicado más arriba, nos tocó en suerte haber investigado en los Archivos Husserl de Lovaina, y pudimos consultar sus lecciones de ética desde los años 1890 a 1934 (Manuscritos A II 1; F I 11, 14, 16, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 28), tanto en la Universidad de Halle (1887-1901), Gotinga (1901-1916) y Friburgo (1916-1938). Una descripción de los mismos, en mi obra Dussel, 1973, I, 193-197.

248. Véanse sus trabajos más importantes, *Die Idee der sittlichen Handlung* 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 *devenir*» del propio sujeto como participante de la comunidad, que denominaremos principio ético material universal.

256. Veremos en el *capítulo 4* la posición de Nietzsche sobre los valores.

257. Para un tratamiento más extenso véase mi obra Dussel, 1973b, 126 ss.

258. Scheler, 1954, 68.

259. Aquí se advierte la ingenuidad metafísica de las axiologías. Los valores son categorizaciones jerarquizantes conceptualizadas según pautas culturales de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana. Ésta es universal, no 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 existenciaria de Heidegger. Opiné, además, que se trataba en el Heidegger de *Sein und Zeit* nada menos que de una relectura de la *Ética*

a Nicómaco de Aristóteles. Años después se ha sugerido esta misma interpretación de la obra heideggeriana (Volpi, 1992).

264. Hans Schelkshorn analiza este pasaje de la «comprensión del ser» como «deber-ser» en mi 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 irreductible a lo orgánico [...] De ahí que las notas psíquicas de la estructura humana sean esencialmente irreductibles a las puramente orgánicas» (*op. cit.*, 57-59). Como en el caso de Henry Bergson, lo psíquico es irreductible al cerebro: «En réalité, la conscience ne jaillit pas du cerveau; mais cerveau et conscience se correspondent parce que'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 querría 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 (*prius* 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* (*Material*) para esta formación [...]» (Marx, 1956, t. 1, 542; trad. cast., 150-151). En el primer caso es «materia física»; en el segundo caso, «contenido». Nos interesa preferentemente la «materia» como «contenido» en ética (se trata de una ética de *contenidos*).

284. «Como acto puramente *formal (formeller)* porque abstracto, porque el ser humano mismo sólo tiene valor como ser abstracto pensante [...] En su *forma* abstracta, como dialéctica, este movimiento pasa así por la *verdadera vida humana*, pero como esta verdadera vida humana es [para Hegel] una abstracción, un extrañamiento de la *vida humana*, esa vida es considerada como proceso divino» (*ibid.*, 584; trad. cast., 202). Marx critica ahora al Hegel que ha hecho de su «eticidad (*Sittlichkeit*)» anti-kantiana un momento subsumido (*aufgehoben*) en el final del proceso formal del Pensar que se piensa a Sí-mismo absoluto: la materialidad (contenido) ha sido aniquilada en la pura formalidad absoluta del Pensar Absoluto.

285. *Ibid.*, 583; trad. cast., 200.

286. *Ibid.*, 584; trad. cast., 202.

287. *Ibid.*, 586; trad. cast., 204. Este «aburrimiento (*Langweile*)» y nostalgia de contenido (*Sehnsucht nach einem Inhalt*)» podría ser la exacta definición de la Ética del Discurso contemporánea. No así la Ética de la Liberación, *que corre el riesgo* (especialmente en este *§ 1.5*) de intentar argumentar para contribuir solidariamente para «llenar» las manos del pobre y explotado de algún «contenido» (algún «pan» para el comer de su estómago vacío: pero no el «vacío» del aburrimiento, sino el «vacío» producido por la injusticia del capitalismo tardío y central mundial). El hambriento tiene otra «nostalgia de contenido», es una inclinación, un apetito: quiere comer, y hemos de demostrar (más allá de la falacia naturalista interpretada sólo formalmente) que «tiene el derecho», es decir, en el «estar hambriento» (el *ser* humano) se funda un «*debe* comer» (deber-ser), aunque fácticamente (por el capitalismo) «no *pueda*» o no se le permite «comer».

288. Refiriéndose a la «naturaleza» de Hegel escribe: «La naturaleza como naturaleza [...] es nada [para Hegel], una nada que se confirma como nada, carece de sentido o tiene sólo el sentido de una exterioridad que ha sido subsumida» (*ibid.*, 587; trad. cast., 206). Hegel ha perdido el sentido de lo «real», y ha confundido la realidad de la naturaleza con la realidad de la autoconciencia del Saber Absoluto (donde todo lo «real» *existente* alcanza su plena «realidad» *como sabida*).

289. *Ibid.*, 577-578; trad. cast., 193-195. Véase la coincidencia con Lévinas (más adelante, en *§ 4.4*).

290. Considérese el nivel 1 del *esquema 1.3*.

291. Para ambos el ser humano era un «Yo»: un *ego cogito* al que le era indiferente tener un cuerpo (Descartes), o un *Ich denke* que para determinar la validez universal y *a priori* del 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 dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad *libre, consciente*, es el carácter genérico del ser humano» (p. 516; trad. cast., 111).

300. *Ibid.*, 517; trad. cast., 112. ¿Estará pensando en la «belleza (*Schönheit*)» de Schiller? ¡Ciertamente!, pero de manera no sustitutiva (como Charles Taylor: la estética en lugar de la ética), sino subsuntiva (la estética *en* la ética de contenido). Se trata del nivel 4 del *esquema 1.3*.

301. El Marx definitivo diferenciará entre lo «social (*gesellschaftlich*)» y lo «comunitario (*gemeinschaftlich*)», pero no aquí todavía (Dussel, 1985, 87 ss.).

302. Nótese que la «vinculación con el Otro» (el «cara-a-cara» de Lévinas) es una necesidad material (de contenido) primera, real, ética, intersubjetiva (o más: es el origen mismo de la intersubjetividad).

303. Aquí «Material» con «a», es decir, como «contenido».

304. Aquí se está refiriendo anticipadamente al nivel de la pragmática, o al nivel de lo lingüístico en general, que también presupone siempre una «comunidad». La ética de contenido presupone una comunidad «de vida»; la pragmática una comunidad «de comunicación» (esta última es una dimensión relevante que se despliega desde su condición *absoluta*: la vida del sujeto hablante; un sujeto muerto no habla).

305. Aquí Marx, de manera muy precisa, muestra el sentido de la *racionalidad teórica* en general y cómo debe 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 abstrae es la comunidad *de vida*. Lo mismo acontece con la comunidad *de comunicación*.

306. *Ibid.*, 537-538; trad. cast., 145-146. La «conciencia» y la «razón» son momentos de la vida humana, y no viceversa.

307. Hess, 1845, 2.

308. *Ibid.*, 3.

309. Es toda la cuestión de la contradicción de dos principios éticos.

310. *Ibid.*, 9. Para Hess, como el cristianismo promete una vida individual resucitada funda el egoísmo: «Lo que es Dios para la vida teórica, lo es el Dinero para la vida práctica del mundo invertido» (p. 10). Puede entenderse que este horizonte teórico es el de Marx: teológico-económico (Dussel, 1993b, 46 ss.).

311. Redundancia que quiere significar una defensa contra todo naturalismo.

312. Las acciones y estructuras sociales no-intencionales no niegan este enunciado, en cuanto son autorresponsables mediatamente 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/I-1, 43).

314. Hemos visto que para Marx la primera «necesidad material» (de contenido) es la necesidad del otro sujeto: la intersubjetividad o comunidad de vida como condición de las restantes necesidades. Esto será nuevamente expuesto, de manera mucho más radical, en la ética crítica de Lévinas (véase el § *4.4*).

315. Estas cuestiones pensamos desarrollarlas en los §§ *2.5* y *3.1-3.2*.

316. Estamos situados en el orden 1 del *esquema 1.3*. Este tema es determinante: el criterio de reproducción y desarrollo de la vida es «criterio de verdad»; de *verdad práctica* (en cuanto vida *humana*) y teórico (en cuanto nos «abrimos» a la *omnitudo realitatis* «desde-el-horizonte» que la vida circunscribe como sus mediaciones de reproducción-desarrollo; véase más adelante el § *3.2*). De otra manera, un «interés» (en el sentido habermasiano: Habermas, 1968) ontológico y antropológico (hasta psicológico y psicoanalítico también) fundamental *desde y por la vida* nos motiva a enfrentar las cosas para usarlas (técnicamente), conocerlas (teóricamente, desde la vida cotidiana hasta las ciencias) y valorarlas (culturalmente) como «posibilidades» para la vida. La propia «comprensión del ser» y la *Sorge* (pre-ocupación ontológica) de Heidegger es una «apertura» que se implanta desde ese ámbito previo (Dussel, 1973, I, 42 ss., y nota 54, 162-163, donde mostramos que el horizonte del «ser» heideggeriano debe ser trascendido, y dicho ámbito pre o trans-ontológico es la «realidad»; de la misma manera el «sentido» debe ser trascendido como «verdad»; véase Dussel, 1977, 2.2.3 y 3.4.7; y en el § *3.2* de esta *Ética*). El «círculo» de la realidad que descubrimos en lo real no es «*toda* la realidad», sino «la realidad que nos interesa»; sólo algunos aspectos y en tanto quedan integrados en el fluido total de nuestra vida (como biografía, como historia de una cultura, de la humanidad en nuestra época, etc.).

317. Se disuelve como «objetividad» u horizonte manejable por el ser humano. El ser humano actualiza la realidad de lo real como un *prius* a su captación; sin ser humano *nadie* captaría lo real *como realidad*, y se volatilizaría lo que Hinkelammert llama la «objetividad» de la realidad.

318. Hinkelammert, 1995, 32. Es un «producto» en cuanto sólo el ser humano actualiza lo real *como realidad* (este remitir la realidad a lo real sólo se da como «producto» de un acto inteligente del ser humano) (nivel 1 del *esquema 1.3*). Pero es un «presupuesto», porque el ser humano capta lo real como siendo real *antes*, como un *prius* al haber sido captado. No «producimos» lo real (esto nos antecede); no «presuponemos» lo real *como realidad* (esto lo producimos). Hegel confunde la «realidad» *del saber* de lo real, con la «realidad» de *lo real* mismo. De la realidad-del-saber depende la actualización de lo real *como realidad*. Pero la *realidad* «de lo real» (que es captada como anterior al saber) no es la *realidad* «del saber» (que es la mediación necesaria para que lo real se actualice, además, *como verdad*).

319. En nuestra obra (Dussel, 1977), era el ser humano viviente en el orden del «cosmos» como *omnitudo realitatis*.

320. Que en nuestra obra (Dussel, 1977), denominábamos el orden del «mundo» en cuanto a la «comprensión del ser»: lo ontológico.

321. Se sitúan en el nivel 3 del *esquema 1.3*.

322. Weber, 1922, trad. cast. 20.

323. El cerebro humano tiene particularmente desarrolladas ciertas partes del córtex especializadas exclusivamente en el recuerdo de «rostros» humano. El «rostro» del Otro (como lo expone Lévinas) juega un papel radical en 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 «ético-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, conciente, en posición cognitiva, abstracta, etc.

334. Estos «enunciados normativos» (determinados por las obligaciones o exigencias éticas de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana) (nivel 1 del *esquema 1.3*), no son meros «juicios de valor» (los del formalismo instrumental de Weber o la meta-ética analítica) (nivel 3 del *esquema 1.3*) ni «enunciados normativos» sólo en cuanto válidos con pretensión de rectitud (como para Habermas, ya que aunque los distingue de los enunciados descriptivos, los articula sólo con el mundo cultural) o sólo captados materialmente desde la cultura establecida (como en el caso de Charles Taylor) (nivel 2). Estos juicios normativos pueden juzgar críticamente desde la vida humana *en general* (material y universalmente) los *valores* culturales particulares, que se enuncian como «juicios de valor» o «enunciados valorativos», e igualmente pueden juzgar a los *fines* particulares de cuyos medios se ocupan los «juicios de hechos» formales (p.e. los juicios científicos o de cálculo matemático, etc.). Por todo esto, podríamos denominarlos juicios o enunciados normativos éticos de realidad, porque desde la realidad de la vida del sujeto ético se juzga o se descubre la compatibilidad (o incompatibilidad) de los fines, valores y las «tradiciones» (de un Weber o Popper) con respecto a la vida humana concreta en juego.

335. ¿Qué es el asesinato del Otro sistémico (por la competencia económica, la venta de armas, el ignorar el sida en África o entre los pobres) sino el empleo de una conducta habitual cuya lógica termina por devorar a la humanidad como suicidio colectivo?

336. En latin, *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 seria de cada cultura a la universalidad debe probarse por el diálogo racional cuando hay confrontación entre culturas. Y cuando se confrontan históricamente las culturas, el diálogo es posible desde la pretensión de universalidad de cada una y, materialmente, desde el principio de contenido, de la producción, reproducción y desarrollo de la vida de todo sujeto cultural, que alienta a cada cultura y a todas, y que permite materialmente descubrir articulaciones reales al comenzar a dialogar sobre el *cómo cada cultura produce, reproduce o desarrolla la vida humana en concreto*. El momento intersubjetivo discursivo es exactamente el momento procedimental que permite *formalmente* dicho diálogo, pero que no niega la lógica del *contenido material* del cual los dialogantes deben partir. Todo esto lo hizo fracasar el *eurocentrismo de la Modernidad* ante las culturas periféricas desde finales del siglo XV hasta el presente (Dussel, 1993).

341. «El sujeto tiene un horizonte objetivo [el ámbito 1 del *esquema 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 trataremos esta cuestión de la «fundamentación». Mi posición no es «fundamentalista», sino que intenta más bien argumentar desde una actitud «multifundamental»: «Este tipo de antifundamentalismo tal vez en realidad debería llamarse mejor *multifundamentalismo* pues, más que defender que *no hay fundamentos*, lo que se propone es que hay muchos fundamentos y de varias clases y todo ello como formando parte de una lista abierta» (Pereda, 1994, 306).

343. Dussel, 1996. Cada alternativa tiene «verdad práctica» en la medida en que se «refiere» a la vida tal como la hemos descrito.

344. Texto del 10 de enero de 1917 (cita de Hinkelammert, 1995, 8). Y, en efecto, lo que se discute no es que el suicidio sea malo, sino que sobre él no puede fundamentarse un orden ético. ¿Cómo podría fundarse un orden sobre la muerte? ¿Cómo podrían ser los sujetos de tal orden «muertos»? El suicidio es el límite desde el cual toda ética es imposible; es su radical negación. Por su parte, el principio de la vida humana no es intrínsecamente ético, sino que es el fundamento de toda eticidad posible. *Negar* la vida es lo malo; *afirmar* la vida es lo bueno. Pero la vida como tal no es buena ni mala. La vida está más allá del bien y del mal; lo mismo el suicidio en cuanto tal. Porque el que se suicida no comete un acto malo, comete el acto por el que deja simplemente de existir: ¿cómo podría ser malo para él si simplemente ya no es? El suicidio, sin ser malo, es el fundamento de todo mal: todo mal tiene algún aspecto de suicidio, en cuanto todo acto malo, si se desarrolla plenamente, llevaría por último al suicidio. Lo mismo el «principio de muerte» de Freud (véase más adelante el *§ 4.3.c* [252 ss.].

345. Véase Henrich, 1976.

346. Véase Blumenberg, 1976.

347. Para nosotros no es sólo la «reproducción de la vida *social*», sino ella y muchas otras dimensiones de la «vida humana *concreta* de cada sujeto ético en comunidad...».

348. Habermas, 1981, I, 526; trad. cast., 500.

Capítulo 2
LA MORALIDAD FORMAL. LA VALIDEZ INTERSUBJETIVA

[114] Ésta es una ética de la vida. La vida humana en su dimensión racional sabe que su vida, como comunidad de vivientes, queda asegurada con el concurso de todos. La comunicación lingüística es una dimensión esencial de la vida humana, y la argumentación racional, una nueva «astucia» de la vida. En este sentido la moral moderna ha aportado un nuevo tratado conocido sólo parcialmente con anterioridad: los procedimientos de la moral formal para obtener validez intersubjetiva o las condiciones para tener seriamente una pretensión de validez o de universalidad. Si el aspecto de contenido (o material) de la ética, que queda delimitado por el *criterio de la verdad* práctica (universalidad intensiva), funda el principio material de la ética, el aspecto formal de la moral, en relación al *criterio de validez*, funda el principio procedimental de universalidad (extensivo o intersubjetivo) del consenso moral. Nuestra tesis agrega, además, como se verá en el *capítulo 3*, que la verdad práctica del contenido de la acción debe articularse adecuadamente con la validez intersubjetiva constituyendo, desde la «factibilidad» concreta, una unidad compleja en la que cada aspecto determina al otro de manera diversa y constituye lo que puede denominarse la norma, la acción, la praxis, las estructuras del sujeto éticamente «bueno». El «bien» (*das Gute*) tiene así, al menos, un componente «material» y otro «formal». El aspecto «formal», del que tratamos en este capítulo, consiste en la cuestión clásica de la aplicación, de la mediación o de la «subsunción» del momento «material».

[115] Como hemos dicho, en la filosofía ética pre-moderna hubo siempre una cierta consideración, aunque reducida, del procedimiento formal para obtener validez, pero fue por lo general tratado privada o monológicamente. Aristóteles analizó la cuestión en el libro sobre la *frónesis* de la *Ética a Nicómaco*[1]. En primer lugar, para el Estagirita no son idénticas la razón teórica y la práctica:

> Sócrates pensaba que los hábitos eran sólo razón (*lógous*), teniéndolos todos como conocimiento científico (*epistémas*), mientras que nosotros pensamos que todos ellos son *según la razón (metà lógou)*[2].

De esta manera Aristóteles critica el caer en el reduccionismo de identificar la racionalidad en general con el tipo de razón científica y propone además un tipo específico de racionalidad práctica. En efecto, la norma concreta que permite efectuar la acción (que Kant llamará «máxima») Aristóteles la denomina: *hypólepsis*[3]. A esta norma se llega como «conclusión» de un «silogismo práctico»[4] que parte del principio material. Se trata entonces de «aplicar» dicho principio (la «vida buena» en general para Aristóteles, sea la que fuere por su contenido) al caso concreto empírico:

> Mas el mejor bien no se le manifiesta bueno sino al bueno (*agathô*), pues la maldad trastorna el juicio y hace incurrir en error en lo tocante a los principios de la acción. Claro está, por ende, que es cosa imposible ser uno prudente (*frónimon*) sin ser bueno[5].

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[6] y tiene al mismo tiempo un contenido éticamente fundamentado[7].

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 la limitaciones propias de la modernidad dualista que debemos superar. Es un convencionalista universalista, filosófico ontológico.

En efecto, materialmente Aristóteles integra la afectividad (hoy diríamos los logros del psicoanálisis) con la racionalidad práctica en el acto formal-material de «elección (*proaíresis*)»[8], que es definido así: «La elección es un acto de la razón apetitiva (*orektikòs noûs*) o del apetito racional (*órexis dianoetiké*)»[9].

Se trata del orden de la «verdad (*alétheia*) acordada con la recta afectividad (*oréxei tê orthê*)»[10], de la «verdad práctica según la razón (*alethê metà lógou praktikén*)»[11], que constituye «la praxis buena como plenamente realizada (*hé eupraxía télos*)»[12]. El momento material (de la racionalidad y la verdad prácticas, la afectividad y los contenidos ontológicos éticos) está indisolublemente unido con el momento formal (de la validez moral de la máxima elegida), pero, es evidente, sólo alcanza una validez precrítica y privada (prepragmática, diríamos hoy). Mucho le faltaba a Aristóteles, pero mucho puede enseñarnos hoy dados los diversos reduccionismos materiales o formales que prácticamente invalidan la mayoría de las propuestas filosóficas en ética o moral contemporáneas, europeas o norteamericanas.

[116] De la misma manera Tomás de Aquino se refirió al tema en el tratado sobre la *prudentia*, aportando el concepto de la libertad, desconocida por los griegos. Como para los griegos, «el fin último [ontológico-material] no puede caer bajo ninguna elección»[13], que fija lo que es imposible y posible, ya que «lo que obramos es sólo lo posible (*possibilium*) para nosotros»[14], que se sitúa entre «lo imposible (*impossibile*)» y lo «ilusorio (*velleitas*)»[15] (que es pretender obrar lo imposible[16]). Lo posible se elige procedimental o formalmente de manera monológica, pero teniendo en cuenta la condición ontológico-material: «Por la conciencia [ética] se aplica la comprensión de los principios [...] al acto particular que se examina»[17]. Es decir, por la «conciencia» (en donde se encontraba en la época toda la cuestión de la moral formal o de la argumentación para alcanzar la validez de una norma, sea individual o política —pero esta última por una «prudencia política» que la ejercía nuevamente de manera solipsista sólo el príncipe—) se subsume dialécticamente la máxima particular en el horizonte de la eticidad con pretensión de universalidad[18]. Pero la originalidad de este momento histórico del pensar filosófico consiste, formal o moralmente, en que por la «libertad» el momento de la elección de la máxima cuenta con mayor autonomía, independencia, «separación» o distancia. Si el fin se impone «*absolutamente* (*absolute*)»[19], las «posibilidades» en cambio deben ser argumentativamente compulsadas racionalmente[20]. Lo elegido (la máxima) es materialmente (en referencia a la felicidad, afectividad o «buena vida») un «juicio querido (*intellectus appetitivus*)», formalmente (en referencia a una validez prudente solipsista) es un «querer juzgado (*appetitus intellectivus*)»[21].

Antes de la Modernidad la cuestión de la verdad (*verum*) incluía indistintamente la referencia al contenido (la referencia a la realidad, el contenido o la materialidad de la ética) y la posible aceptabilidad de la comunidad de los argumentantes (la validez, la formalidad de la moral)[22]. En esta diferencia debemos ahora internarnos.

§ 2.1. LA MORAL TRASCENDENTAL DE IMMANUEL KANT

[117] Entramos aquí en el camino de la moral moderna propiamente dicha, aquella que efectuará por diversas tradiciones el proceso de simplificación en el *management* del sistema-mundo del que ya hemos hablado en el § *0.6*. Descartes escribió poco de moral[23], 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[24]. De la misma manera en la ética de Spinoza «el amor intelectual del alma a Dios (que es la perfección humana) es el mismo amor de Dios, con el que Dios se ama a sí mismo»[25] que coincide con el *conatus esse conservandi*. Wolff sostiene, entrando ya ambiguamente en toda la cuestión de la validez, que «la perfección de la vida moral consiste en el consenso de las acciones libres de todos entre sí y con las

cosas naturales»[26]. Por su parte Leibniz, dentro de su racionalismo metafísico, no abandonó todavía la felicidad como referencia ética[27], pero, sobre todo, propuso una sociedad de los espíritus con Dios[28], 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[29].

El joven Kant racionalista (1746-1759) wolffiano y leibniziano[30] no indica originalidad relevante (si no en vista del Kant posterior). Cuando en 1759 nombra en carta a Hamann a Hume (a quien quizá leyó desde 1756) comienza la etapa, no propiamente empirista, sino la del intento de integrar la ética empirista a su propio discurso filosófico, intento que terminará por negar el nivel material o del «sentimiento moral» en favor de los «primeros principios del juicio» que son conocidos sólo por «el entendimiento puro (*intellectum purum, reinen Verstand*)»[31]. La etapa transitoria se sitúa entonces hasta 1770, cuando de manera definitiva propone las hipótesis de una moral formal moderna, escindiéndola de la ética material del «bien». Esta ética material, por su parte, con el Adam Smith que visitaba Francia en esos años (en 1764 exactamente), dará origen *a lo más material* del horizonte práctico: la filosofía de la economía y la ciencia económico-política. A doscientos veintisiete años de aquella escisión intentaremos reflexionar sobre la necesidad de restablecer la unidad o la articulación de ambos niveles: la ética y la economía. Las dos son *necesarias (pero no suficientes)* para una Ética de la Liberación.

[118] En efecto, los empiristas y Rousseau permitieron a Kant despertarse del vacío sueño racionalista. Pero nunca pudo integrar el aspecto material emotivo de la ética, porque los mismos empiristas habían definido reductivamente a los «sentimientos morales» —como hemos visto en el *§ 1.2*—. Kant nunca tuvo a mano una noción que articulara el momento racional con los sentimientos humanos[32], 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»[33]. Por ello abrirá como única salida posible el ámbito trascendental moral formal que tendrá dificultad para reintegrar todo el momento material en la determinación *a priori* de la moralidad del acto humano. En 1762 todavía nos recuerda la tradición racionalista

cuando, como en el medioevo, afirma lo perfecto como el *bonum*, aunque abstracta o formalmente, no por su «contenido (*Inhalt*) material (*material*)»:

> La regla: *Obra lo más perfectamente* (*Vollkommenste*)[34] *que puedas*, es el fundamento formal (*formale Grund*) primario de toda obligación de actuar[35].

Lo «formal» en moral es la obligación[36] 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[37]. 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[38].

Kant sitúa aquí exactamente la posible unidad entre lo formal y material, y por ello comienza a plantearse así la cuestión de la aplicación en lo material concreto del principio «formal» abstracto. Aquí «formal» tiene todavía un sentido racionalista de coordinación, de vacío, de lo abstracto, de lo universal. Sigue mostrando su preocupación de cómo integrar lo «material» empirista cuando escribe:

> Sólo en nuestros días empezamos a darnos cuenta de que la capacidad de aprehender *lo verdadero* es *conocimiento*, mientras que la de percibir *lo bueno* (*Gute*) es *sentimiento* (*Gefühl*)[39].

Esta opinión será corroborada en 1765:

> La distinción entre el bien y el mal (*des Guten und Bösen*) en las acciones y el juicio sobre la rectitud moral pueden ser fácil y correctamente reconocidos por el corazón humano, a través del llamado *sentimiento* (*Sentiment*) [...] Los ensayos de Shaftesbury, Hutcheson y Hume, aunque incompletos y deficientes, han sido los que más lejos han llegado en la búsqueda de los primeros principios [materiales] de toda ética[40].

[119] Lo que nos importa ahora en esta relectura de Kant es que tuvo explícita conciencia de la necesidad de la articulación formal-material, pero dicha sospecha será descartada, y esto porque ya en esta época lo «material» ha quedado definido de manera ambigua, en referencia casi exclusiva a los sentimientos como inclinaciones irracionales. Es justamente aquí donde la Ética de la Liberación se separa de Kant y reconstruye universal y racionalmente el nivel material. De allí

se seguirá para Kant posteriormente que el nivel empírico práctico material sólo tratará de lo caprichoso, de lo corporal irrelevante para la moral, de lo particular nunca universal, que no puede ser criterio para determinar *a priori* lo bueno o lo malo. En 1770 ya se bosqueja el nivel «trascendental», como una manera de superar el dilema errado entre racionalismo y empirismo:

> La filosofía moral, en tanto que trata los primeros principios del juicio, es sólo pensada por el entendimiento puro y forma parte de la filosofía pura. Epicuro, que redujo los criterios al sentimiento del placer (*Gefühl der Lust*) y del dolor, así como los modernos que lo han seguido, como por ejemplo Shaftesbury y sus partidarios, son *justamente* criticados[41].

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

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

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

Por último, leemos en la *Crítica de la razón práctica* de 1788 que, de manera definitiva, Kant descarta todo posible principio material de validez moral:

> Todas las inclinaciones (*Neigungen*) conjuntamente (que sin duda pueden reunirse también en un sistema aceptable y cuya satisfacción se denomina entonces la felicidad propia) constituyen el *egoísmo* (*Solipsismus*)[47].

[120] La cuestión entonces se encuentra en cómo desarrollar, y Kant lo hará de una manera nueva —y de donde la Ética de la Liberación tiene mucho que aprender—, todo el campo de la validez universal formal. Kant pretende efectuar ese desarrollo a partir exclusivamente de un *solo y único* principio[48]. 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[49]:

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

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[52].

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[53].

[121] A los fines de nuestra relectura deseamos resaltar algunos aspectos. En cuanto se «impone como un juicio sintético *a priori*»[54], debemos considerar: *a*) El *objeto* (*Gegenstand*); lo que se sintetiza o la acción a realizarse en el futuro. *b*) El *sujeto*; el que sintetiza (el «yo enlazo [*verknüpfe*][55]) y refiere lo sintetizado a la apercepción trascendental solipsista (conciencia potencialmente autoconciente). *c*) El *procedimiento* (de tal manera [*so*]) en el que consiste por último el mandato —y que será ciertamente desarrollado por la Ética del Discurso—; el *cómo* debe presuponerse que ha de obrarse. *d*) La *materia* o contenido empírico del acto, que debe «conocerse» en cuanto ética (dentro de una eticidad concreta)[56]. *e*) La *syn-thesis*. Es la actividad subsuntiva propiamente racional: la validez («que pueda valer [*gelten*] siempre»); es decir, el momento en que habiendo *probado* procedimentalmente que la máxima es generalizable, y por ello es «válida» en todos los casos y sin contradicción en su horizonte propio (problemas de evaluación *material*), alcanza la aceptabilidad potencial de toda la humanidad (en último término): universalidad (pero captando al mismo tiempo *todos* lo que es materialmente «bueno» para cada uno de ellos). Es la puesta de la máxima como parte (materia como substancia) coordinada en la totalidad universal (dentro del orden). *f*) La *forma* del acto. Sólo en este caso la máxima es ley universal (ha sido subsumida en la universalidad formal, no importando ya su contenido, porque sólo interesa ahora en cuanto a su validez como tal). Lo válido

es aceptable en cuanto universal, en referencia a la intersubjetividad, y no importa ya como contenido[57]. 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[58].

De hecho tiene que presuponer la ética material como un *escenario hipotético*[59] (si [*ob*]..., en el caso de que [*wenn*]...), de lo contrario le es imposible la «aplicación» del principio:

> Cada cual juzga por esta regla las acciones si son éticamente buenas o males (*sittlich gut oder böse*)[60] [...] Si la máxima de la acción no es tal que resista la prueba (*die Probe*) de la forma de una ley natural, es moralmente imposible[61].

Lo que ha acontecido, en realidad, es que el «hipotético escenario» es de hecho la reconstrucción en detalle del ámbito material o de contenido de la ética, sin la cual no es posible la moral formal. La tal «prueba» no es formal, es absolutamente *material*[62].

§ 2.2. EL FORMALISMO NEOCONTRACTUALISTA DE JOHN RAWLS

[122] En los años cincuenta la filosofía norteamericana había llegado a una posición parecida a la de Kant en 1770. Así como a Kant se le planteó el dilema entre el pensamiento formal racionalista y el empirismo, en estos años se planteaba la oposición entre el intuicionismo (sostenido también por algunos representantes de la filosofía analítica) y el utilitarismo. Ante este doble frente, John Rawls opta no por una filosofía trascendental como lo hará Apel, sino por una filosofía moral política *formal* procedimental que parte de un modelo hipotético, que supone prácticamente la experiencia histórica de la tradición liberal progresista norteamericana.

En efecto, desde la primera etapa de sus más antiguos artículos programáticos[63], 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[64]) y se comprometen a hacer propuestas hasta llegar a un acuerdo unánime acerca de los principios fundamentales sustantivos (o materiales)[65] de una sociedad idealmente justa. La «justicia como imparcialidad (*justice as fairness*)» es la actitud fundamental subjetiva por la que los participantes se obligan de antemano 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[66]. El «velo de la ignorancia» es un recurso analítico, hipotético, de imposible factibilidad. ¿Qué es necesario olvidar?: la «posición de los participantes en la sociedad». ¿Pero también la lengua?, no parece, porque entonces nadie podría hacer propuestas en el «juego de regateo». Si cada uno viene al «juego» con su lengua, el obrero tendrá un lenguaje propio de la clase obrera, de los barrios populares; el aristócrata, una lengua culta. ¿Habrá que olvidar entonces todos los matices diferenciales de los diversos niveles culturales de la lengua? ¿Cuáles y quién ha estipulado las reglas para tal olvido? En fin, el supuesto «juego» es imposible de ser aplicado empíricamente; es una escenificación meramente hipotética, y además tautológica[67].

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

> La intención de la posición original es establecer un *procedimiento* imparcial según el cual cualesquiera que sean los principios convenidos, éstos serán justos. El objetivo es utilizar la noción de la justicia puramente *procedimental* como base de la teoría[70].

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 subrepticiamente, 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[71]. La arrogancia universalista de Rawls es impactante: cree universal (válido para la humanidad, para una comunidad bantú africana, una tribu en la India o un país periférico latinoamericano o asiático) lo válido en Estados Unidos, al menos en su versión de 1971. Como extranjero a esa comunidad filosófica no puede 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[72].

El «principio de imparcialidad»[73], que es el que le interesa por último a Rawls, se sitúa en tres niveles, pero preferencialmente en el segundo, que consiste en la «justicia formal» o «de imparcialidad (*fairness*)», que no es sino la «adhesión a principios» (primer nivel), y honesta fidelidad u «obediencia al sistema» (tercer nivel) en las instituciones[74]. 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[75].

[125] El tema ha sido muy estudiado[76]. 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[77]; es el horizonte de la «igualdad democrática (*Democratic equality*)»[78]. El que nos interesa para nuestra lectura principalmente es el segundo principio. Dicho principio es propiamente material, del nivel «social y económico». Aquí debemos proponer una primera consideración. Si en el primer principio se habla de «igualdad», en el segundo se admiten *a priori* (ya que sería fruto de la «posición originaria») «desigualdades (*inequalities*)». El lector desprevenido se pregunta: ¿Por qué se admiten «igualdades» políticas o formales y se proponen al mismo tiempo «desigualdades» sociales y *económicas* (*economic*)»? ¿No habría que formular,

al menos en principio, una igualdad social y *económica* como punto de partida? Nunca se dan razones para indicar el por qué de esta *contradicción fundamental* en todo el argumento de Rawls —en general, los críticos de Rawls no tocan tampoco esta cuestión (lo que indica que admiten dichas desigualdades *a priori*)—. Pero es más grave la cuestión ya que se dan argumentos para probar que dichas desigualdades son «naturales». Véase por ejemplo este texto: «La distribución del ingreso y de las riquezas *no necesita ser igual*, tiene no obstante que ser ventajosa para todos»[79]. ¿Por qué «no necesita ser igual»? Nunca responde la pregunta frontalmente, aunque sí lo hace oblicuamente[80]. De hecho, indica su posición indirectamente, por ejemplo cuando explica:

> Los menos favorecidos [... son] las personas cuyo *origen familiar y de clase* es más desventajoso que el de otros, a quienes sus dotes naturales les permiten vivir menos bien, y aquellos a quienes en el curso de su vida *la suerte y la fortuna* les resultaron adversas [...] Parece *imposible* evitar una cierta arbitrariedad al identificar efectivamente al grupo menos favorecido [...][81].

Rawls tiene una ceguera especial en comprender que *a*) un aspecto es la «suerte» de nacer en una familia más o menos afortunada (esto es pura casualidad), pero *b*) otro, que haya *estructuras históricas* (no naturales) y sociales en las que nos toca nacer, perfectamente analizables, determinables por las ciencias sociales *críticas*[82]:

> El principio de diferencia afirma que las desigualdades inmerecidas requieren compensación; y dado que las desigualdades de nacimiento y de dotes *naturales* son inmerecidas, habrán de ser compensadas de algún modo[83].

[126] Como puede observarse, se reconoce que dichas desigualdades son inmerecidas. ¿Por qué no llega a explicitar Rawls que son *injustas*? Porque este juicio echaría por tierra algo que «no olvidó el velo de la ignorancia»: que los participantes más afortunados eran materialmente ricos liberales norteamericanos, mientras que los más pobres no debían tener ninguna «envidia» contra los liberales. Opino, por mi parte, que si son desigualdades inmerecidas (tener una desventaja inmerecida es ser *víctima*), y por ello para Rawls exigen compensación, son injustas aun para él mismo (o no juzgaría que necesitan compensación alguna). Sin dar más razones escribe:

> Nadie merece una mayor capacidad natural[84] ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad[85]. Sin embargo, de esto no se sigue[86] que haya que eliminar esta distinción [...] *La distribución natural no es ni justa ni injusta*, como tampoco es injusto que las personas nazcan en una determinada posición social. Éstos son *hechos meramente naturales*[87].

Esta falacia pareciera asemejarse a la pretensión de Aristóteles de demostrar que los esclavos «son esclavos por naturaleza (*physéi doûlos*)»[88], contra la explícita opinión de los sofistas. Si Aristóteles era por

«contenido» (eticidad o materialmente) un esclavista (sin conciencia crítica), lo mismo puede decirse de Rawls con respecto a su liberalismo capitalista norteamericano, lo que un latinoamericano, desde el capitalismo dependiente, periférico y dominado, no puede dejar de descubrir como la «falacia del formalismo»: carecer de criterios y principios críticos con respecto a un nivel de contenido (material) que se presupone, y al que *se recurre de hecho*, pero sin conciencia. Su pureza formal es radicalmente deformada por numerosos *a priori* materiales no pensados. El «talón de Aquiles» del formalismo de Kant consistía en una reductiva comprensión de las inclinaciones o la afectividad, de la corporalidad en general; el de algunos formalismos del siglo XX constituirá una ciega articulación con un capitalismo del centro (liberal, social-demócrata, etc.) del que parten y justifican como naturaleza o como el «mejor de los mundos» efectivamente posibles, y cuya unilateralidad invalida posteriormente toda la argumentación —aunque seré el primero en subsumir los aportes formales positivos que deban ser tenidos en cuenta[89].

[127] Si estos principios, en especial el segundo, constituyen la estructura básica de la sociedad, la «desigualdad» presupuesta ya siempre *a priori*, como un desigualdad ontológica, trascendental o de naturaleza, determinará y justificará todas las «desigualdades» de contenido (materiales y específicamente económicas). Como las «instituciones» se articulan sobre dicha «estructura básica», reproducirá cada una dicha «desigualdad». Y como la «justicia como imparcialidad» no es sino la obediencia a las reglas constitutivas de la estructura básica y las instituciones (que llevan en su seno dicha «desigualdad»), puede ahora entenderse (fuera de las razones que se aducen a partir de Pareto) que todo puede funcionar perfectamente si los «peor colocados» (eufemismo con el que se denomina a las víctimas, a los dominados o excluidos) no son «envidiosos»:

> Yo supongo que la principal raíz psicológica de envidiar es una falta de autoconfianza en nuestro propio valor, combinada con un sentimiento de impotencia[90].

Cuando los obreros asesinados en Chicago el 1 de mayo de 1886, cuando los movimientos indígenas hoy en América Latina, cuando los oprimidos y excluidos poseen el temple de la valentía para luchar por el reconocimiento de la propia dignidad y por la justa reivindicación, intentando cambiar las estructuras desiguales *dentro de las que nacemos*, se usará ahora la autoridad de Nietzsche para hablar de resentimiento. Si se hace la aclaración de que se está hablando sólo para Estados Unidos podrían sonar estas palabras menos violentamente en los oídos de las mayorías empobrecidas «estructuralmente» del Sur del planeta bajo el dominio militar del país de Rawls (Estados Unidos). Pero aun en ese país desearía escuchar la reflexión de los *black americans*, de los *hispanics*, de los *homeless* y de tantas minorías que tienen

conciencia de que el estar «peor colocados» no es natural sino *histórico*. El formalismo se torna filosofía ideológica del sistema vigente, reflexión filosófica que parte de la «eticidad» (etnicidad) dominante, hegemónica, pero que oculta, como Kant, sus supuestos de «contenido» (materiales).

[128] Ante las críticas, Rawls modificará muchas posiciones, intentando abrir su pensamiento más allá de las fronteras norteamericanas, hacia una «bien ordenada sociedad (*well-ordered society*)» que supere la fundamentación del orden político en una comprensión moral común básica. En su última obra, *Liberalismo político*[91], intentará, con poco éxito, ir más allá del horizonte del ideario político del liberalismo de su propia patria. Por ello intenta, superando la «justicia como imparcialidad» (como actitud subjetiva que posibilita el sistema democrático liberal), expresar otro principio intersubjetivo que daría *unidad al sistema* bien ordenado de derecho sin la indicada unidad ética básica: el *overlapping consensus*[92]. Se trata de un consenso político de todos los participantes en base a la adhesión a principios, que supera la mera solidaridad de la comunidad étnica (unidad de eticidad), el vacío cumplimiento de un contrato impuesto externamente (contractualismo formal puro) o la fría tolerancia de posiciones dogmáticas enfrentadas (de las religiones universales). Este consenso social acepta en una «bien ordenada sociedad» el razonable pluralismo (*reasonable pluralism*) de diversas posiciones públicas, como un sistema de cooperación honesto (donde se «juega limpio»: *fair*), que da seguridad y estabilidad a través de las generaciones (creando una tradición o educación en el respeto del otro), en base al reconocimiento de las personas como libres e iguales, desde una visión compartida de una doctrina mínima comprensiva de una sociedad y una cultura democráticas, que tiene una estructura básica construida desde fundamentos morales, desde la justicia como imparcialidad. Todo esto lo retomaremos cuando debamos construir una «política» —como «frente» de liberación específico—, ya que significa un gran aporte para la organización de un Estado de derecho.

Otras críticas pueden hacerse. Su solipsismo (desde las posiciones diversas que muestran la comunidad de comunicación); su concepción reductiva de la razón como meramente instrumental y no comunicativa (ni ético-crítica, como mostraremos en el *capítulo 4*); su «conciencialismo» prelingüístico; su desconocimiento del orden ontológico (por ejemplo en el caso de Aristóteles, que lo reduce a una psicología medios-fines); su capitalismo liberal de mercado[93] 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»[94] («[...] our topic is the theory of justice and not economics»). Por nuestra parte opinamos que la ética, en su sentido integral exige un concepto fuerte de justicia —no meramente formal— y, por ende, incluye igualmente una filosofía de la economía, en su senti-

do fundamental (como filosofía práctico-tecnológica, como veremos en otros desarrollos futuros de esta *Ética de la Liberación*). No se trata de exponer algunos «problemas económicos», sino de la fundamentación ético-práctica y crítica de la economía en cuanto tal —que tiene un aspecto material, e incluye igualmente su aspecto formal[95]—. 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[96] —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[97] y un ético sensible, no rigorista, con alta responsabilidad histórica. De todas maneras quedará determinado por su propia tradición. En efecto, estudiante de historia —en la línea de Ranke o Dilthey—, efectuó una especialización en literatura, pero al fin se dedicó a la filosofía con Erich Rothacker, con quien estudió la filosofía de la existencia, defendiendo su tesis doctoral sobre «El *Dasein* y el conocer: una interpretación teórico-cognitiva de la filosofía de Martin Heidegger»[98]. Ya en la década de los cincuenta comienza sus lecturas de la corriente analítica anglosajona (en primer lugar Charles Morris[99]); era una novedad en Alemania. Inmediatamente lo expresa en su tesis de habilitación en 1963[100]. 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[101]. 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[102]. El descubrimiento de Charles Peirce tendrá importancia decisiva[103] en su obra; le permitirá la crítica del solipsismo de Kant[104]. 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»[105]. Es la postulación de la «comunidad de comunicación» como presupuesto trascendental y ético[106] de todo lenguaje, argumentación o discurso posible. Poco a poco, en discusión con la filosofía analítica y la epistemología, abre toda la problemática de los tipos de racionalidad, y define la temática de la posibilidad de una «fundamentación última de la ética»[107] —tema que profundizaremos en un trabajo posterior a esta *Ética de la Liberación*, que se ocupará de los principios—. De la misma manera, a partir del *pragmatic turn*[108] —como «pragmática trascendental»—, Apel plantea todo el tema de una «semántica trascendental» en polémica con el intencionalismo semanticista, es decir, en referencia al *Intentional state* del segundo Searle[109], que en definitiva es la cuestión de la verdad[110].

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[111], 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[112], 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[113] o Searle[114], 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[115]. La quinta sitúa la moral (la Ética del Discurso) como el presupuesto (el «socialismo lógico» de Peirce, transformado en parte) de toda comunidad de comunicación (aun científica), y por ello la moral es la filosofía primera[116].

b) ¿Por qué Apel, como Kant a su manera, deberá refugiarse en el nivel «trascendental»? Opino que se debe al hecho de no haberse percatado nunca de la importancia del suelo nutriente de una ética de contenido, material, con la que estuvo en algún contacto en los tiempos de sus estudios con Rothacker (por medio de Heidegger). Pero Apel pasó de la ontología heideggeriana a la filosofía del *linguistic turn*, y su descubrimiento posterior de la ética lo efectúa desde el horizonte formal y en debate exclusivo con la filosofía epistemológica o lingüística y en referencia a la institución de la argumentación. Apel nunca entró en serio debate con una ética de contenido, material (tangencialmente, y sólo en un nivel culturalista con los 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 invididuos o comunidades, sino dejarlo a su discreción[117].

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 deóntica, formal y vacía —si se pretende partir de un «único» principio. Dicho principio no sería vacío si su función fuera el aplicar consensualmente la norma o argumentar dentro del ámbito delimitado por el principio material. Para una Ética de la Liberación las reglas formales intersubjetivas de la argumentación práctica tienen sentido como procedimiento para aplicar las normas, mediaciones, fines y valores de culturas, generadas desde el ámbito del «principio universal material», que es pre-ontológico y propiamente ético.

[131] Una vez que se ha descartado la posibilidad de la existencia, y por ello de la fundamentación de un principio material, la moral debe enfrentarse a aquellos que formalmente niegan su posibilidad. La primera pregunta no pudo ser otra que la siguiente: ¿Cómo es posible una ética «en la época de la ciencia»?[118]. Desde el horizonte formal positivista o analítico-epistemológico, Apel propone en primer lugar, pragmáticamente, una estrategia argumentativa que intenta salvar a la filosofía como tal:

> Me parece que aquí, *via negationis et eminentia*, se ha mostrado que la *autorreflexión* realizada de una manera lingüísticamente responsable —es decir, en enunciados performativos y proposiciones implícitamente autorreferenciales— del pensamiento y de su pretensión de verdad, presenta el *paradigma* genuino de la *racionalidad filosófica*[119].

Desde ella puede ahora intentar fundamentar una ética. Descartado el ámbito material de la vida real, a Apel sólo le queda un camino para fundamentar su ética (desde la «norma básica» «hacia adentro»): la «autorreflexión» ante el escéptico[120]. Desde este nivel podrá «deducir» (fundamentar o decidir) *todas las normas* restantes de la ética y de la «vida práctica» —sean normas fundamentales o fundamentadas, de la «parte A» o de la «parte B»—. Se contará así exclusivamente con sólo «*un*» *principio* formal universal y *a priori*. Una de las primeras y más completas formulaciones o descripciones de los diversos momentos de esta norma básica es la siguiente:

> El argumentante ya ha testimoniado *in actu*, y con ello reconocido, que la razón es práctica, o sea, es responsable del actuar humano, al igual que su *pretensión ética* de la razón, al igual que su *pretensión de verdad*, pueden y deben ser satisfechas a través de *argumentos*; o sea, que las reglas ideales de la argumentación en una, en principio ilimitada, comunidad de comunicación, de *personas que se reconocen recíprocamente como iguales*, representan condiciones normativas de la posibilidad de la decisión sobre pretensio-

> nes de validez ética a través de la formación del consenso y que por ello, con respecto a *todas las cuestiones éticamente relevantes de la vida práctica*, es posible [...] llegar, en principio, a un consenso y que en la praxis habría que aspirar a este consenso[121].

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[122].

Como puede observarse, es *«una» sola norma* de validez universal la que permite deducir, por su parte, la validez ética de *todas las restantes*. En esta deducción o «aplicación» de la norma básica, entonces, se cifrará todo el desarrollo de la ética (una vez que se ha fundamentado la norma básica).

[132] *c*) Desde el comienzo del descubrimiento de la ética como presupuesto trascendental Apel vio la necesidad de una mediación entre la norma básica de la *Ética del discurso* (la «parte A») y el «mundo de la vida (*Lebenswelt*)» (la «parte B»). Es todo el «problema de la aplicación (*Anwendungsproblem*)» en «el tiempo, intermedio (*Zwischenzeit*) en el que las condiciones de la aplicación todavía no se han realizado»[123], para lo que echará mano de una *Ética de la responsabilidad*[124], a fin de poder ser responsables *a posteriori* de las consecuencias en los «afectados» de los «acuerdos» a los que discursivamente se llega[125].

La cuestión de la «aplicación», o el descenso desde la fundamentación de la norma básica por autorreflexión, como la fuente *inagotable* de toda normatividad posible, es entonces absolutamente central. Pero es aquí donde, desde el inicio, al haberse cortado el acceso originario a lo material (o al contenido de la ética) es imposible dar algún paso significativo (es decir, pensar desde la normatividad ética problemas *concretos*). Apel tiene muy clara, como hemos dicho, la necesidad de una «*mediación* entre [a] el principio formal de universalización y la fundamentación de [b] normas *materiales situacionales*»[126]. Para ello irá descubriendo una cadena de normas necesarias para fundamentar normas concretas, materiales. En ese proceso reflexivo ha comenzado a encontrar dificultades insuperables. Apel confiesa una y otra vez:

> Debo admitir que la elucidación de las razones que me han conducido a distinguir entre una parte de fundamentación A y una parte de fundamentación B de la Ética del Discurso *no es todavía completamente clara*[127].

Veamos el desarrollo de la cuestión. Podríamos resumir el asunto indicando que Apel da un «salto» de lo concreto a lo trascendental para obtener así la norma básica fundamental. De allí debe ahora «descender». El criterio de aplicación de la norma básica Apel lo toma

de Habermas; se trata del principio universal formal. El problema se enuncia así: la distinción fundamental para Habermas entre «moral» (universal) y «ética» (concreta), aunque parte de Kant, es utilizado para optimizar las condiciones reales o procedimentales de la aplicación (*Anwendung*) del principio de universalidad, gracias a la comunidad consensual real, cuyo principio se propone ahora de la siguiente manera:

> Todos los seres racionales deben poder querer lo que se ha justificado moralmente [...] El principio *D* expresa: Solamente pueden ser *válidas* aquellas normas aceptadas por *todos los afectados* como *participantes* virtuales de un discurso práctico[128].

Este enunciado es mediado por el procedimiento «U», que adopta en los discursos prácticos el papel de una regla de argumentación:

> Los resultados y consecuencias previsibles del seguimiento general de normas válidas para el cumplimiento de los intereses de cada uno deben poder se aceptados libremente por todos[129].

Para Apel el principio «U» de Habermas es un criterio necesario pero no suficiente para llegar a la aplicación en el nivel histórico concreto, material, como principio de fundamentación de normas reales, ya que considera, con razón, que no se dan siempre en las situaciones histórico-concretas las condiciones necesarias de simetría entre argumentantes (aun en un Estado de derecho, por ejemplo, o por la desigualdad entre los miembros de diferentes clases, sexos, razas, etc.[130]). Sin embargo, es posible deducir una obligación universal de transformar la realidad asimética 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[131].

[133] Para ello Apel propone el principio de complementación o de extensionalidad (*Ergänzungsprinzip*: «E») o principio de acción («que funcione como idea regulativa para la realización aproximativa de las condiciones de aplicación de *U*»[132]), que se enuncia aproximativamente así:

> El que argumenta ya ha aceptado también necesariamente *la obligación* de ayudar a superar la diferencia —a largo plazo, aproximativamente— mediante la transformación de las relaciones reales[133].

El enunciado se sitúa en el nivel de lo que llamaremos «principio-liberación» (que expondremos en el § 6.5), pero fundamentado en nuestro caso no sólo formalmente, sino igualmente desde las exigencias de una ética material y de factibilidad, como se verá. Apel intenta ahora «superar la separación existente entre la racionalidad ético-discursiva [formal] y la racionalidad estratégica [de factibilidad], y también la separación entre ética deontológica y teleológica»[134]; es decir, ve la necesidad de reintegrar todo el ámbito de la ética material. Pero ahora es demasiado tarde. Y, además, sólo logra una yuxtaposición, porque ya nunca podrá deducir formal y coherentemente una Ética de la Responsabilidad (que debería tener principios y motivaciones materiales para efectuar la simetría deseada) a partir de una Ética del Discurso.

Para Apel, entonces, «la norma básica de la responsabilidad histórica» —que es la obligación de cambiar las condiciones reales de asimetría— no puede usar la «norma básica de fundamentación» porque, como hemos dicho, existen condiciones asimétricas. Es decir, «las condiciones de aplicabilidad de una ética de la comunidad de comunicación ideal [...] *aún no están, en absoluto dadas*»[135]. Y, como no se dan las condiciones situacionales y contingentes[136] (la simetría y la participación real de todos los posibles afectados en sus intereses[137]), es necesario echar mano, como hemos ya repetido antes, de una «Ética de la Responsabilidad» —de tipo weberiano—, para crear dichas condiciones[138] 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[139]. 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[140]:

> 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[141].

[134] Para Apel, entonces, como la ética material es sólo lo afectivo egoísta, los valores culturales o el nivel estratégico, queda completamente descartado el nivel material en cuanto a poder fundamentar una ética universal. Tiene conciencia, sin embargo, que no puede rigoristamente, por ejemplo, negarse la posibilidad de mentir —no decir la verdad— para proteger a un amigo del que quiere asesinarlo, modificando la solución del caso propuesto por Kant[142]. Sin embargo, Apel no pue-

de desde la Ética del Discurso deducir o fundar dicha decisión, sino, como hemos ya dicho, desde el nivel estratégico de factibilidad de una Ética de la Responsabilidad. Este principio de complementación es un «principio emancipatorio y, por decirlo así, utópico-formal»[143], ya que crea la exigencia o responsabilidad de la transformación histórica de las instituciones en vista de alcanzar la simetría futura de sus participantes. Apel indica, por último, que todo este procedimiento está restringido por un «principio de conservación»[144]:

> La *sobrevivencia* de la comunidad real de comunicación —por ejemplo, la de la humanidad ante la crisis ecológica— y la preservación de la *realidad racional* de nuestra tradición cultural constituyen la *condición necesaria*[145] de la realización propuesta de la comunidad ideal de comunicación [...] Este fin último confiere su sentido al principio de conservación[146].

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[147]?

La intersubjetividad alcanza «validez», pero sin «contenido de verdad» no podría producir el consenso; la vida (sobrevivencia), en la referencia de «verdad», es el «contenido» (es vivir, como diría E. Bloch; con felicidad, goce; realización de los momentos de dicho vivir cultural, histórico, ético), pero sin consenso intersubjetivo no tendría validez moral y sería frágil, y en la larga duración del tiempo insostenible.

Por último, Apel nos propone el «principio de autoenlace»[148], que nos recuerda que el que interpreta la historia ocupa ya siempre un lugar en ella y debe saberse autocriticar para no caer en una contradicción performativa. Debe reconstruir *primeramente* normativo-racionalmente la historia (como desarrollo que tiende a eliminar las asimetrías para que la norma básica argumentativa pueda aplicarse), antes de toda reconstrucción[149]. La ética material, en cambio, propone que hay que saber reconstruir simultánea y sistémicamente la positividad de las instituciones y eticidades que fueron desarrollando la vida del sujeto humano (especialmente en un nivel económico y cultural) y la crítica a las estructuras que imposibilitan la reproducción o dicho desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad.

§ 2.4. LA MORAL FORMAL DE JÜRGEN HABERMAS

[135] En el pensamiento del último pensador de la Escuela de Frankfurt hay una continuidad en torno a un tema de profunda sensibilidad política: la «esfera de lo público (*Oeffentlichkeit*)» o la validez intersubjetiva de la argumentación «libre de dominación» como institución democrática de legitimación. Esta cuestión unifica toda la obra de Habermas y se organiza en torno al núcleo duro de restituir el sentido ético al mero nivel «externo» político o del derecho, como cuando Kant escribe:

> Así como el derecho en general sólo tiene por objeto lo que es *exterior* (*äußerlich*) en la 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[150].

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[151] de la filosofía del *linguistic turn*).

a) La primera época (última de la «primera» Escuela de Frankfurt) comienza con su incorporación como asistente en el Instituto en 1956 y sus primeros trabajos sobre la política estudiantil frankfurtiana, y podría culminar con la aparición de *Hacia la reconstrucción del materialismo histórico*[152] (cuando nuestro filósofo ya se encuentra de lleno en su segunda época)[153]. La problemática de este momento, simplificando su gran riqueza, se encuentra enmarcada, en un primer frente, por el debate metodológico ya comenzado por Adorno contra el positivismo popperiano en particular[154]. 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[155]. 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[156]:

> En los países capitalistas avanzados, el nivel de vida —también en las amplias capas de la población— ha subido con todo tan lejos, que el interés por la emancipación de la sociedad ya no puede expresarse inmediatamente en términos económicos. La *alienación* ha perdido su forma económicamente evidente[157].

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[158].

[136] Habermas siempre se refiere a la sociología (ciencia social que desde Weber se sitúa en un nivel formal), pero deja sistemáticamente la economía política de lado, que le hubiera exigido reflexionar sobre el aspecto material de la ética. Veamos la cuestión a partir de un caso clave: ¿Cómo trata Habermas a Marx? Frecuentemente de manera indirecta, pocas veces de manera textual; cuando lo hace comete hasta errores interpretativos. Tomemos dos ejemplos. El primero, de *Teoría y praxis*[159], se refiere a un texto de Marx en los *Grundrisse*, donde éste escribe:

> En la medida en que se desarrolla la gran industria, la creación de *riqueza real* se hace menos dependiente del tiempo de trabajo y del *quantum* de trabajo empleado [...] el mismo movimiento no está a su vez en relación con el tiempo de trabajo *inmediato* que cuesta su producción, sino que depende más bien del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología[160].

Habermas pretende mostrar que hay una contradicción en Marx en su teoría valor-trabajo. No hay que olvidar que el texto de Marx se refiere al «capital fijo»[161]. No se trata de ningún texto «revisionista», sino del uso de una categoría que en 1858 Marx no había terminado de construir[162]. Contra lo que piensa Habermas, Marx muestra que se cumple la ley del valor, ya que la máquina (o la ciencia o la tecnología) consume en su uso (valor circulante del capital fijo) menos valor-tiempo que el que hubiera consumido la «capacidad de trabajo»[163], en la producción del mismo valor de uso[164]. La máquina, la ciencia o la tecnología no crean valor de cambio; sólo transfieren o ahorran valor de cambio: permiten producir más valor de uso en el mismo tiempo de trabajo (o igual valor de uso con menor valor de cambio). De ninguna manera, como opina Habermas[165], 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[166].

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[167].

[137] Esta cuestión, que pareciera secundaria y pura cuestión de términos, nos dirige directamente a la cuestión «material» de la ética a la que deseamos referirnos. En efecto, Marx indica explícitamente lo contrario que Habermas le hace decir. Marx critica que en Hegel la «naturaleza» es sólo un momento negativo que vale sólo como en el proceso de subsunción (*Aufhebung*) de la autoconciencia, del pensar que regresa hacia sí mismo hasta el Saber Absoluto. La «naturaleza» en cuanto tal no cuenta para Hegel. Marx necesita mostrar que la naturaleza existe «de suyo» (desde sí), para refutar el idealismo absoluto hegeliano, pero exactamente lo que le interesa a Marx (contra los materialistas ingenuos o cosmológico-metafísicos y los positivistas marxistas *standard* posteriores) es la naturaleza como «materia (*material*, con «a»: contenido)[168] de trabajo (como cultura, como economía), porque la mera «naturaleza anterior a la historia humana» —y aquí Marx ironiza, y pareciera que Habermas no entiende la ironía— no le interesa ni a Feuerbech 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[169] *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[170].

Es aquí donde podemos considerar que para Habermas el aspecto material (*material*, con «a», o de «contenido [*Inhalt*]») (de la ética) en Marx sólo consiste en el trabajo, en sobrevivencia físico-animal (*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[171] y ética). Habermas cita a Marx cuando escribe este último:

> Como formador de valores de uso, como trabajo útil, pues, el trabajo es *condición independiente* de todas las formaciones sociales *de la existencia*

> *humana* (*unabhängige Existenzbedingung des Menschen*), necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la *vida humana* (*menschliche Leben*)[172].

Pienso que Habermas no sospecha la importancia del texto que él mismo cita, y que en esta *Ética de la Liberación* se transforma en una tesis fundamental. En efecto, Marx está refiriéndose, nada menos, al criterio (y principio) material *universal a priori* ya siempre presupuesto, por excelencia, desde donde se «ponen» y «critican» los fines, valores, culturas, sistemas económicos, horizontes ontológicos[173], 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[174] de la existencia humana independiente de toda formación social, en la que consiste el «metabolismo». Es la vida como la condición absoluta pre-ontológica (si lo ontológico es un sistema histórico) de la existencia o realidad humana en general, universal, «contenido» del acto ético desde de la «razón práctico-material» o «ética originaria», y desde donde esta razón radical puede enunciar «juicios éticos de realidad» sobre los mismos fines (y sus juicios de hecho) y los valores de las culturas (y sus juicios de valor). Este nivel no es meramente el de las «condiciones trascendentales de la objetividad posible de los objetos de la experiencia»[175], sino el contenido de la realidad misma, como vitalidad (*Lebendigkeit*), como el modo de realidad desde el cual se mueve el sujeto humano como «posible». Es vida humana y no mera naturaleza:

> El hombre no sólo es un ser natural, sino un *ser natural humano* (*menschliches Naturwesen*); puesto que existe para sí mismo [...] tiene que confirmarse por su propia acción tanto en su ser como en su saber[176]. 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[177].

[138] Por otra parte, Habermas critica una y otra vez, en sus diversas obras, que el acto de trabajo en Marx no da cuenta suficientemente de la «interacción», y por ello cae en el «productivismo». No advierte que Marx se está situando en un nivel mucho más fundamental: la referencia a un *criterio universal material de vida del sujeto humano*, más

allá de toda cultura o sistema económico (y con respecto al cual las culturas, sistemas económicos, valores y fines *à la* Weber son «modos» de llevar a cabo la «reproducción y desarrollo de la vida *humana*»), es lo que interesa a Marx. El trabajo, las relaciones de producción, el capital como sistema («totalidad») y la propia economía (como actividad y como «ciencia») son momentos de un proceso de «reproducción y desarrollo de la vida humana» («sobrevivencia» del sujeto humano) que implanta materialmente, por su «contenido», toda la vida ética humana.

Habermas entonces critica en esta época a Marx desde una visión dialéctica de la interacción, situándolo como reducido al horizonte de una razón instrumental (aquí productivista)[178]. Pienso por mi parte que Habermas —en esta época desde la dialéctica ontológica, y posteriormente desde la pragmática— no ha atendido a la intuición fundamental de Marx en la línea del aspecto material (de *contenido* último) de una ética *universal*, que propone el criterio de la reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad como el contenido y la condición presupuestos siempre de la posiblidad de la realidad humana en cuanto tal. Desde este ámbito de realidad, en el que opera una razón práctico-material o ético-originaria, que descubre las exigencias primeras o deberes fundamentales, pueden «ponerse» y «juzgarse» desde *dentro* las mismas culturas (proyectos de «vida buena»), los fines y los valores, y se alcanza la felicidad o las virtudes, y restantes momentos materiales de la ética. Opino que Charles Taylor no llega tampoco a este nivel de profundidad.

[139] *b*) En la segunda época, que ya en su trabajo de 1976 sobre «¿Qué es la pragmática universal?»[179] muestra su perspectiva definitiva, Habermas asume las tesis del Apel de la década del 70, lo que se expresa en sus obras recientes desde *Teoría de la acción comunicativa*[180], y muy especialmente sobre la Ética del Discurso[181]. 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[182] y el irracionalismo postmoderno[183]. En el frente político, es toda la fundamentación de la social-democracia, del Estado de derecho[184] 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[185]), 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[186], que es escrito bajo la presión de la crítica de MacIntyre[187], 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[188]—. En primer lugar, Strawson le permite arrancar desde una descripción fenomenológica (no meramente formal) de un fenómeno que le interesa sumamente a la Ética de la Liberación: «La indignación con que reaccionamos frente a los agravios [...] en el caso de actos que lesionan la integridad de otro»[189]; donde se demuestra, en una descripción que debe ser participativa, que actitudes y sentimientos éticos performativos (como la culpabilidad o la conciencia del deber), que el escéptico empirista no puede negar, son algo distinto que meros «enjuiciamientos afectivamente neutros de las relaciones entre medios y fines»[190]. A partir de Toulmin[191], comienza una demolición en regla de muchos estudios de la moral analítica. En primer lugar, Habermas muestra acertadamente que es necesario «explicar el significado de la *verdad moral*»[192], distinguiendo las pretensiones de validez de los *enunciados descriptivos* (constatativos o aseverativos, que serían algo así como los «juicios de hecho» de Weber) y de los *enunciados normativos* (prescriptivos, prácticos, que deberían ser distinguidos de los «juicios de valor» de Weber[193]). Los primeros tienen pretensiones de verdad, los segundos, pretensiones de rectitud[194] (o «verdad moral»). Por ello George Moore se equivoca cuando pretende equiparar «bueno» a «amarillo». En efecto, el formalista analítico de aquel inicial 1903 critica la ética material de los utilitaristas en ese preciso tema: «Nuestra primera pregunta es, pues, ¿qué es bueno (*good*) y qué malo (*bad*)? Y al examen de esta pregunta (o preguntas) le doy el nombre de *ética*»[195].

Moore tomó la falsa pista, como hemos visto, de identificar los predicados descriptivos (amarillo) con los normativos (bueno)[196]. Ante los repetidos fracasos se intentaron soluciones subjetivistas, pero «Con igual claridad ha visto Toulmin que la respuesta subjetivista al fracaso del objetivismo ético de Moore y otros es únicamente el reverso de la misma moneda. Ambos lados parten de la premisa falsa de la validez de verdad (*Wahrheitsgeltung*) de los enunciados descriptivos [...] debido a que los enunciados normativos [...] no pueden comprobarse por las mismas reglas que los enunciados descriptivos»[197].

[141] Habermas juzga que ambos enunciados hay que distinguirlos por su parte de los enunciados emocionales o subjetivos (que expresan preferencias, convicciones, requerimientos, deseos o inclinaciones)[198]. Ayer[199] los identificó confusamente. De la misma manera Hare[200], con actitud prescriptivista, opina que «los enunciados vivenciales, los imperativos y los enunciados intencionales serían las formas lingüísticas más adecuadas»[201] a ser estudiadas por la meta-ética, con lo que se quiere probar que es imposible argumentar o tener pretensión alguna de validez acerca de enunciados morales. Para Habermas la meta-ética analítica es escéptica, no cognitivista. El mundo cotidiano moral queda completamente desvalorizado desde un punto de vista cientificista u

objetivista[202]. Habermas intentará mostrar que es tarea racional el probar la pretensión de validez de los enunciados normativos o las decisiones morales encaminadas a realizar acuerdos —en lo que consiste toda la cuestión de la «fundamentación» en el contexto de actos comunicativos—. Se debe entonces diferenciar el enunciado descriptivo:

1. El hierro es magnético.
   Es cierto que el hierro es magnético.

Del enunciado normativo:

2. No se debe matar a nadie.
   Está mandado no matar a nadie.

Su objetividad es distinta, ya que en «las pretensiones de validez normativas [2] median evidentemente una dependencia recíproca entre el habla y el mundo social que no existe, en cambio, en la relación [1] entre habla y mundo objetivo»[203]. Y tratando de mostrar esta diferencia nuestro filósofo frankfurtiano intenta desarrollar un principio de fundamentación de todo discurso práctico (o de enunciados normativos): el principio de universalidad pragmático comunicativo. Integrando la posición de K. Baier[204] y B. Gert[205], los enunciados normativos deben ser argumentables universal[206] y públicamente para alcanzar una «formación válida racionalmente del juicio moral», llegando así al «Principio de la Ética del Discurso (D)»:

> Una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todos los afectados (*Betroffenen*) consiguen ponerse de acuerdo (*Einverständnis*) en cuanto participantes de un discurso práctico (o pueden ponerse de acuerdo) en que dicha norma es válida (*gilt*)[207].

Este principio «D» necesita, para poder *aplicarse*[208], de un «principio puente (*Brückeprinzip*)», que no sea monológico[209] y tampoco ficticio como en el caso de la «posición originaria» de Rawls. El principio «U» trata acerca de una argumentación *real* de los afectados en sus necesidades, de las cuales se debe efectuar una comprobación discursiva:

> Cada norma válida habrá de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se siguen de su acatamiento *general* para la satisfacción de los *intereses* de cada persona (presumiblemente) puedan resultar aceptados por *todos* los afectados (así como preferidos a los efectos de las posibilidades sustitutivas de regulación)[210].

Aquí es donde lo formal toca lo material:

> Las necesidades (*Bedürfnisse*) se interpretan a la luz de los valores culturales (*kulturelle Werte*)[211]; y como quiera que éstos son siempre parte componente de una tradición intersubjetivamente compartida, la revisión de valores

> que interpretan las *necesidades* no es algo de lo que puedan disponer monológicamente los individuos aislados[212].

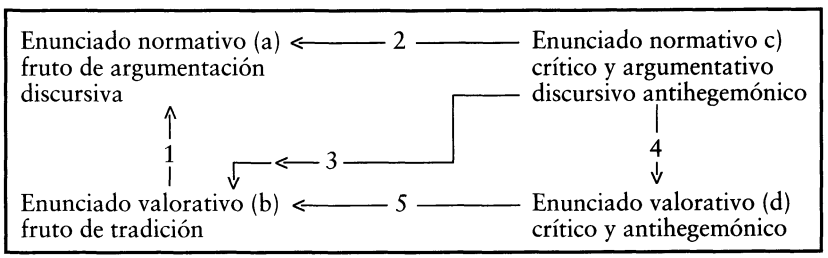
¿Cómo se sabe que X necesidad determina la exigencia ética de convocar al afectado para la discusión? ¿Están los afectados convocados en situación de simetría? ¿Quién o con qué criterio ético descubre dichas necesidades y con cuál principio se «produce» el proceso que culmina en la simetría? Estos y muchos otros problemas materiales no resuelve Habermas.

[142] Por último: ¿Qué es lo material o la ética de contenido para Habermas? En primer lugar, es en este nivel donde se encuentran los enunciados valorativos. Consideremos el siguiente texto:

> Cuando definimos las cuestiones prácticas como cuestiones de vida buena (*guten Lebens*), que se refieren en cada caso a la totalidad de una forma de vida individual (*das Ganze einer individuellen Lebensform*), o a la totalidad de una biografía particular, el formalismo ético es, en efecto, decisivo: el postulado de universalidad funciona como un cuchillo que hace un corte en *lo bueno* (*das Gute*) y *lo justo* (*Gerechte*)[213], entre los enunciados evaluativos (*evaluative Aussagen*) y los normativos *estrictos*[214]. Los valores culturales llevan consigo, desde luego, una pretensión de validez intersubjetiva[215], pero están tan implicados en la totalidad de una forma de vida particular que no pueden aspirar, sin más ni más, a la validez normativa en sentido *estricto*[216, 217].

Habermas sólo puede considerar una relación (entre la moral y la ética), mientras que la Ética de la Liberación considera cinco relaciones. Veamos la cuestión con mayor detalle.

Esquema 2.1: RELACIONES ENTRE EL NIVEL FORMAL-MORAL Y EL ÉTICO-MATERIAL



Aclaraciones al esquema: Relación 1: la única indicada por Habermas. Relaciones 2 a 5: las sugeridas por una Ética de la Liberación.

Para Habermas el enunciado valorativo es inamovible, pareciera que no puede ser criticado. La única relación (la 1) que Habermas puede analizar es la que indica el pasaje de nivel dogmático del enunciado

valorativo (*b*) al enunciado normativo (*a*) con validez 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*)[218] poner en cuestión acuerdos discursivos morales válidos (*a*)[219]. Pero, y es aun más importante, las víctimas, los oprimidos (*d*) podrán poner en cuestión discursivamente (relación 5) los enunciados valorativos vigentes (*b*), ahora juzgados por ello como opresores, dominadores[220]. Podrá la ética crítica argumentar también con pretensión de validez científica o ilustrada (*c*) (relación 4) con enunciados críticos y desarrollando proyectos realistas y posibles; desde donde, materialmente o por sus contenidos, poner en cuestión los enunciados valorativos vigentes (*b*) (relación 3). Se trata de una «inversión de los valores (*Umwertung*)» de la que Nietzsche no pudo explicar convenientemente ni el sentido ético ni la racionalidad práctica en ejercicio[221]. Es todo un «continente» ético que la Ética del Discurso debería descubrir (pero dejaría de ser kantiana, y por ello creo que dicho descubrimiento le es ya imposible). No se trata de moralidad o eticidad exclusivamente, sino de moralidad, eticidad y *criticidad* procesual o diacrónicamente articuladas sin exclusiones. Es un nuevo proyecto ético y una nueva arquitectónica, como se irá viendo.

[142] Habermas no puede analizar adecuadamente lo que son los enunciados evaluativos, ni su tipo de racionalidad, y aun racionalidad argumentativa o discursiva crítica material, por su contenido, en vista de las exigencias de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano. Y esto porque hay una absoluta abstracción, como una exclusión en la moral de todo contenido: «No tiene nada que ver con preferencias axiológicas, sino con la validez del deber ser de las normas de acción»[222].

Para la Ética de la Liberación los enunciados normativos pueden ser evaluativos (con pretensión de rectitud por su contenido material de valor), éticos en sentido fuerte (con pretensión de verdad práctica)[223], o meramente morales (con pretensión de validez formal). No así para Habermas:

> A este respecto cabe calificarse con razón la ética discursiva de *formal*. Ésta no ofrece orientaciones[224] de *contenido* alguno, sino un procedimiento (*Verfahren*): el del discurso práctico[225].

En segundo lugar, como para Apel, lo material es sólo lo cultural («totalidad de una forma de vida particular»), lo ontológico hermenéutico, y no se logra trascender este nivel. Hay textos que parecieran sugerirlo:

> Los valores culturales trascienden los procesos fácticos de acción [...] las orientaciones axiológicas, a cuya luz pueden distinguir los sujetos la *vida buena* de la reproducción de la vida a secas (*nackten Lebens*)[226].

Por desgracia, esta «vida» en cuanto tal es *sólo* la vida biológica, vegetativo-animal. No se trata de la «vida *humana*» como condición absoluta de posibilidad y contenido, criterio universal con respecto al cual cada cultura es un modo de su reproducción, y, por ello, no pueden descubrirse las exigencias ético-materiales, el «deber-ser» que la «vida-humana» involucra en su propio contenido[227] (que no se encuentra en el ámbito formal-lógico de la llamada falacia naturalista).

Habermas, en un largo texto polémico contra D. Henrich[228], toca prácticamente la cuestión de la reproducción de la vida del sujeto humano, de manera muy semejante a como yo la he defenido 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[229].

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, Habemas se ocupa largamente de la fundamentación del «único»[230] principio formal de la Ética del Discurso. Por nuestra parte hemos mostrado el camino para una fundamentación también del principio material de toda ética posible. Su visión 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*)»[231]:

> Toda ética deontológica, y a la vez cognitivista, formalista y universalista, debe su concepto relativamente riguroso de moral a *enérgicas abstracciones*. Por tanto se plantea inmediatamente el problema de si las cuestiones de justicia [léase *validez*] pueden aislarse de los contextos particulares en que en cada caso viene definida la idea de vida buena[232].

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[233] desarrollar discursos prácticos?[234].

Como la Ética del Discurso no puede recurrir a una «teleología objetiva» (otra reducción del nivel ético-material que de todas maneras habría que saber definir no de manera teleologista), ni tampoco:

> [... se] encuentra en sus manos reparar la injusticia y el dolor sufridos por generaciones pasadas, sobre el que se asienta nuestra situación actual [...] ¿No resulta obsceno que nosotros, los nacidos después, que somos beneficiarios de sus normas [...], nos atrevamos a suponer, por lo menos contrafácticamente, el asentimiento de los humillados y ofendidos del pasado?[235].

Para Habermas la ética debe «renunciar a hacer por su propia cuenta aportaciones sustanciales»[236], por cuanto:

> El filósofo moral no dispone de ningún acceso privilegiado[237] a las *verdades morales* (*moralischen Wahrheiten*). En vista de las cuatros grandes vergüenzas político-morales que afectan a nuestra existencia: en vista del hambre y miseria en el Tercer Mundo; en vista de la tortura y la continua violación de la dignidad humana en los Estados de no-derecho; en vista del creciente desempleo y las disparidades en la distribución de la riqueza social en las naciones industrializadas de Occidente; en vista, finalmente, del riesgo de autodestrucción que el armamento atómico representa[238].

Habermas ha planteado algunos de los temas que ocupan a la Ética de la Liberación. La única diferencia es que siendo la Ética del Discurso meramente formal no puede entrar en un debate racional-filosófico del contenido; no así la Ética de la Liberación, como veremos. Hay entonces en Habermas conciencia de los problemas y de la imposibilidad de tratarlos, porque la función moral procedimental articulada a una ética material es la de aplicar los contenidos, y si se los ha eliminado previamente, como en el caso de la Ética del Discurso, queda como una lógica vacía.

[145] En cuarto lugar, al fundamentar discursivamente una norma falta un «anclaje motivacional de las ideas morales»:

> El entretejimiento (*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[239].

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[240].

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)[241]. Nuevamente, la ignorancia del principio material de la ética imposibilita el descubrir éticamente la imposibilidad de la reproducción y el desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad en este o aquel sistema ético concreto, con contenidos.

En sexto lugar, y dando razón a Hegel contra Kant, la Ética del Discurso:

> Arranca las acciones y normas problemáticas de los contextos de eticidad sustancial que representa el mundo de la vida, para, en una actitud hipotética, someterlas a examen sin tener un cuenta los motivos operantes y las instituciones vigentes[242].

La Ética de la Liberación, partiendo afirmativamente del nivel material (no sólo cultural sino desde el ámbito universal de la reproducción y desarrollo de la vida humana en general), aunque enfrente problemas concretos materiales, crítica o problemáticamente (desde una intersubjetividad antihegemónica, momentos 2 y 3 del *esquema 1.1*) —y por ello ha perdido ya la validez ingenua de la hegemonía, *à la* Gramsci—, no deja por ello de experimentar «los motivos operantes y las instituciones vigentes» (aunque deba negarlas, superándolas transformativamente).

[146] En séptimo lugar, la Ética de la Liberación no podrá aceptar de Habermas la propuesta de «la primacía de lo que es moralmente obligatorio o recto (*Richtigen*) sobre lo que es éticamente deseable o preferible»[243], aunque tampoco aceptará de Taylor lo contrario[244]. Es necesario articular ambos aspectos, asumiéndolos positivamente[245], 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[246], propone con Apel una ética postconvencional. La comunidad intersubjetiva de los que han alcanzado el orden post-

convencional que se rige exclusivamente por «principios éticos universales»[247] corre el riesgo de perder, según hemos visto, las motivaciones evaluativo-culturales, y debería sólo recurrir a la formación de una voluntad que puede, por severo aprendizaje, constituir como un «superego» cuyo contenido sean estos principios universales formales. La Ética de la Liberación, una vez más, puede no sólo subsumir todos los aspectos positivos de esta intersubjetividad universalista formal, sino además articularla a una conciencia ética (una *Gewissen* y no mera *Moralbewußtsein* cognotivista) que parte de un *ethos* cultural, ante el que se sitúa *críticamente* (por lo que ha perdido su adhesión ingenua); de manera que asumiendo sus aspectos materiales los transforma reconstituyéndolos en momento de un nuevo «desarrollo», desde el principio ético material universal como exigencia de reproducción y *desarrollo* de la «vida del sujeto humano» en general. La eticidad postconvencional *crítica*[248] de liberación no deja de tomar en cuenta la cultura concreta de los oprimidos y excluidos —de la que parte materialmente—, pero situándose críticamente aun con respecto a la Ética del Discurso en cuanto no crítica. Por ejemplo, cuando la Ética del Discurso enfrenta al «capitalismo tardío» no sabe criticarlo en cuanto capitalismo. No propone una «eticidad postconvencional *crítica*», sino una «postconvencionalidad» formal *dentro* de la hegemonía de la eticidad de la cultura y el sistema del Norte de nuestro planeta sin conciencia explícita de su complicidad.

Como conclusión, y contradiciendo en parte todo lo que ha expresado, Habermas termina un trabajo citando a Horkheimer: «Para superar el carácter utópico de la idea kantiana de una Constitución perfecta, es menester una *teoría materialista* de la sociedad»[249]. Pero una teoría «materialista» (con «a») exige una ética de contenido, que Habermas ha declarado desde el inicio imposible. Y despidiendo a la ética material Habermas dio un adiós definitivo al pensamiento *crítico* de la primera Escuela de Frankfurt.

[147] Debo ahora para terminar ocuparme de Albrecht Wellmer. En su obra *Ética y Diálogo* realiza un sinnúmero de objeciones desde dentro de la Ética del Discurso; consideremos dos importantes —de otras nos ocuparemos en el próximo parágrafo—. Explicando lo inacabable del análisis de todas las posibles consecuencias (del principio «U» de Habermas) de un acto en situación *real*, concluye:

> Resulta absurdo suponer que, bajo condiciones no ideales de comprensión mutua, podamos solucionar nuestros actuales problemas morales logrando consensos *reales*. Donde las posibilidades de comprenderse mutuamente se hallan ausentes [que son los puntos de partida de una Ética de la Liberación], sólo nos es dado especular acerca de lo que *dirían* las personales racionales y prudentes [...] Pero si, por otra parte, en cada reflexión moral —que siempre termina por ser monológica— tuviéramos que decidir cuidadosamente la cuestión de si las consecuencias y efectos secundarios [...] pueden ser o no aceptados sin coacción por todos, *entonces nunca llegaríamos a emitir un juicio moral fundado*[250].

Pero la mayor de todas las críticas posibles es la que desarticularía todo el proyecto de Apel y Habermas:

> Deseo [...] plantear la pregunta sobre el sentido en que los presupuestos de la argumentación pueden tener [o no] un contenido moral universalmente concebible[251].

Es decir, «la exigencia de no soslayar ningún argumento» —en el plano de la argumentación en cuanto tal— «no tiene repercusión *directa* sobre la pregunta de *cuándo, cómo y con quién* tengo la obligación de argumentar»[252], y esto porque «las exigencias de racionalidad se refieren al reconocimiento *de argumentos*, las morales atañen al reconocimiento *de personas*»[253]. Esta problemática nos hace ya pasar el siguiente parágrafo.

§ 2.5. EL CRITERIO DE VALIDEZ Y EL PRINCIPIO MORAL FORMAL UNIVERSAL

[148] Hemos ya indicado que la función ética de la norma básica de la moral formal es la de fundamentar y aplicar en concreto las normas, juicios éticos, decisiones, enunciados normativos o diversos momentos de la ética material[254]. Sin el cumplimiento de la norma básica de la moral formal las decisiones éticas no adquieren «validez» comunitaria, universal; podrían ser efecto de egoísmo, solipsismo o autoritarismo violento. Como en el capítulo anterior, expondremos primero el «criterio» y posteriormente el «principio» de validez moral, para terminar refiriéndonos a la problemática de la aplicación, por primera vez como «factibilidad» o «realización» de los principios enunciados hasta ahora.

Desde el inicio será necesario distinguir entre el criterio material de la ética (de «verdad práctica»), al que nos hemos referido inicialmente en principio en el *§ 1.5.a*, y el criterio formal de la moral (de «validez moral» intersubjetiva). En efecto, se debe anotar que cuando Habermas se refiere a los enunciados normativos (en su sola dimensión de pretensión de «rectitud normativa») indica que se trata de «una pretensión de validez *análoga a la verdad*»[255]:

> La *verdad* moral (*moralische Wahrheit*)[256] de los enunciados de deber no debe asimilarse, como ocurre en el intuicionismo anglosajón o en la ética germana de los valores, a la validez asertórica de las oraciones enunciativas. Kant no confunde la razón *teórica* y la razón *práctica*. Yo entiendo la validez normativa como una pretensión de validez análoga a la verdad[257].

Opino que aquí tenemos suficientemente planteado el problema que deseamos analizar. Mostraremos, sin embargo, que la cuestión es mucho más compleja que lo que se imagina la Ética del Discurso, ya que no nos situaremos sólo desde el horizonte de una moral formal. En primer lugar, continuando por el camino abierto por Wellmer, diferen-

ciaremos: *a*) las cuestiones referentes a la verdad de las meras pretensiones formales de validez de todos los enunciados o «actos de habla (*speech acts*)» posibles, contra una posición consensualista habermasiana de la verdad; lo que nos permitirá definir estrictamente el *criterio de validez*. En segundo lugar, *b*) no identificando ya verdad y validez dentro de los logros alcanzados hasta ahora, coincidiremos ahora con Habermas en distinguir entre los enunciados descriptivos o asertóricos (de la razón teórica) y los normativos (de la razón práctica). Así podremos diferenciar entre la cuestión de la verdad práctica o ética (de contenido material) —y ahora deberemos separarnos aun de Wellmer, que no puede superar un cierto formalismo— y la pretensión de validez moral (formal), lo que nos permitirá definir el *principio moral formal universal*. Deseamos mostrar, entonces, que una razón práctico-material, con un aspecto que hemos denominado también ético-originaria, no es la misma que la razón práctico-moral formal o discursiva (la que por ser «moral» ya no es tampoco meramente «lógica» o teórica, porque la validez de un enunciado descriptivo no es idéntica a la de uno normativo). La «pretensión de verdad» *ética*, en referencia práctica al contenido, por cumplimiento de las exigencias materiales, no es idéntica a la «pretensión de validez» *moral* formal (por cumplimiento de las reglas del consenso intersubjetivo). La Ética del Discurso, en especial en la posición consensualista de Habermas, confunde lo distinguido en el nivel *a*). La metaética intuicionista confunde las diferencias del nivel *b*). Ambos formalismos niegan, por último, la posibilidad de una verdad práctica no meramente consensual.

a) *El criterio intersubjetivo de validez*

[149] Veamos cómo plantea la cuestión Wellmer:

> Podemos hablar de un consenso *racional* en la medida que nuestro convencimiento haya sido alcanzado realmente de manera comunitaria. De ahí que pueda parecer que todo consenso *racional* tiene que ser también *verdadero*. Pero ello se ve así sólo desde la perspectiva interna de los individuos respectivamente involucrados; el que *yo* tenga razones para dar mi consentimiento quiere decir que hay una pretensión de validez que juzgo como *verdadera*. Sin embargo, la verdad *no se sigue* aquí de la racionalidad del consenso, sino de lo acertado de las razones que yo pueda esgrimir en favor de la pretensión de validez correspondiente, razones de las que *yo debo estar convencido antes* (*bevor*) de poder hablar de la racionalidad del consenso[258].

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[259] [...] 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[260].

Con esto se está frontalmente criticando la posición de la verdad como consensualidad extrema en Habermas[261]. Por lo que escribe con respecto a su maestro de Frankfurt:

> Una tesis semejante carecería, sin embargo, de todo contenido sustancial. Pues si la teoría consensual de la verdad ha de poseer algún contenido valioso en cuanto teoría de la verdad, deberá permanecer ligada a una caracterización *formal* de la racionalidad de los consensos, pero es esta condición formal de racionalidad lo que la convierte en falsa. Si, a pesar de todo, se intenta concebir el concepto de racionalidad *de una manera no formal*, como sugieren las consideraciones anteriores [de Wellmer], entonces la teoría del consenso pierde *todo contenido*[262].

Esta conclusión es la que deseamos problematizar, porque si se acepta que una teoría puramente consensual de verdad es ambigua, no pienso por ello que «pierde todo su contenido» una teoría de la validez articulada con otra de la verdad «no-formal». En este caso habría que diferenciar una teoría de la verdad (no formal) y una teoría de la validez (formal), debiendo por nuestra parte, de todos modos, mostrar la importancia decisiva de esta última, y la necesidad de su articulación con la primera. Apel pareciera que propone una tesis en este sentido, cuando, siguiendo a Husserl, escribe:

> Un ejemplo que clarifica lo fundamental de esta posición podría ser el siguiente: primero formulo el juicio: «La pared que hay detrás de mí es roja», después me vuelvo y constato: mi intención judicativa se ha visto cumplida por la *evidencia* que ha dado el *fenómeno*[263].

Pero, en definitiva, Apel niega rotundamente que «el consenso deba depender de la verdad objetiva[264] de los juicios» o que «el concepto de verdad no dependa del consenso»[265]; inclinándose al final, siempre dentro de una concepción formal-consensual, a proponer que «todos los criterios disponibles de la verdad» no son suficientes por separado para fundamentar «la validez intersubjetiva del consenso»[266], por lo que hay que saber integrarlos. Es decir, verdad y validez se identifican.

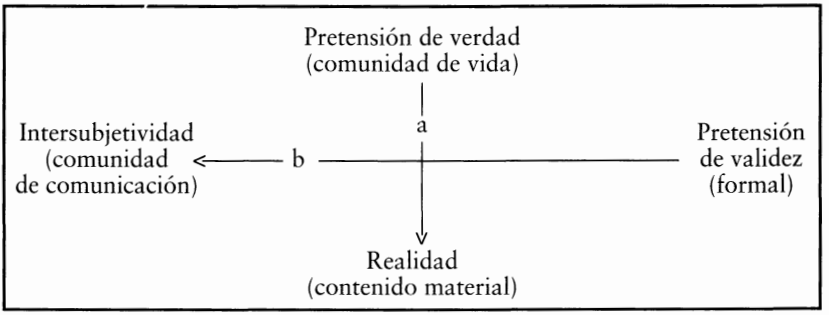
Mientras que con Wellmer podríamos afirmar:

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

[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[269] (desde una posición subjetiva monológica, siempre constitutivamente comunitaria), el concepto de *validez* nos remite por su parte directamente a la intersubjetividad. Si la verdad dice referencia de alguna manera a la realidad (realidad compartida con otros en la comunidad de vida[270]), 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[271]. 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[272]) 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[273]; además la verdad, aunque tuviera en algunos casos empíricos un origen monológico[274], tiene siempre una pretensión o una búsqueda del consenso para devenir un enunciado probado intersubjetivamente, y convertirse así en tradición histórica (cotidiana o científica). Es decir, intersubjetivamente (formal o procedimentalmente) no hay verdad en sentido pleno: *a*) *ante festum*, sin previa validez, ya que la existencia en forma de acuerdos intersubjetivos de los asuntos a verificar es condición absoluta de su posibilidad; *b*) *in festum*, sin la dialogicidad en la producción intrínseca de argumentos nuevos en el acto mismo veritativo (en esto consiste el carácter cercioratorio del consenso), y *c*) *post festum*, sin la aceptabilidad intersubjetiva que permite nuevos progresos veritativos. Creo que con esto no nos hacemos objeto de la acusación de Wellmer:

> Del hecho de que las razones se nos muestren como suficientemente buenas en un consenso racional finito no se sigue necesariamente que a la larga vayan a seguir mostrándosenos así; entonces el pesado lastre de una teoría consensual de la verdad no puede recaer sobre la función cercioratoria de los consensos[275].

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[276], de donde nace la validez vigente; *b*) *in festum*, porque estar-de-acuerdo sólo acontece acerca de *algo*: lo tenido-por-verdadero, que es lo que otorga fuerza probatoria al argumento para producir la aceptación intersubjetiva; y *c*) *post festum*, porque desde el *contenido verdadero validado* puede darse históricamente la memoria de una comunidad de comunicación (cotidiana, científica, etc.). No hay validez seria sin pretensión de verdad (por determinación *material* o de contenido, y *como referencia a la realidad*, sea como fuere que se la defina); no hay verdad en sentido pleno sin pretensión de validez (por determinación *formal* o intersubjetiva, y *como referencia a la comunidad*). Verdad y validez son formalmente distintas tanto por su referencia (lo real o la intersubjeti-

vidad) como por el ejercicio de un diverso tipo de racionalidad (uno material y el otro formal discursivo).

El criterio que estamos analizando es, en primera instancia y definido analíticamente, un criterio de validez intersubjetivo. Toda argumentación tiene simultáneamente una doble referencia: por un lado, es un instrumento de verificación (en sentido lato); por otro, de validación. Decía Marx que «uno es el orden de la investigación y otro el de la exposición». El primero se refiere a la verdad (y puede ser monológico o comunitario, y no solipsista); el segundo se refiere a la validez (y trata del procedimiento retórico de la correcta expresión para la comunidad intersubjetiva). El argumento monológicamente (o comunitariamente, si es un grupo de investigadores) permite enunciar descriptiva o asertóricamente un aspecto real de lo real (verificación, en sentido amplio); pero permite igualmente que los otros participantes de la comunidad acepten para sí intersubjetivamente, cada uno o en grupo, el mismo enunciado verdadero (validación en sentido amplio).

Podemos entonces concluir estas cortas reflexiones indicando que el *criterio de validez*, todavía abstractamente, es la pretensión de alcanzar la *intersubjetividad* actual acerca de enunciados veritativos, como acuerdos logrados racionalmente por una comunidad. Es el criterio procedimental o formal por excelencia.

La Ética de la Liberación propone por esto la necesidad de definir un *criterio de validez* moral intersubjetivo (formal consensual) que debe articularse con el *criterio de verdad práctica*[277] de reproducir y desarrollar la vida humana (material, de contenido). Por su parte, como veremos, ambos son diversos de un tercero: el *criterio de factibilidad*, subsumido desde los previos principios ético-morales, siendo un nuevo momento en el que se da la unidad de la materialidad de contenido con la consensualidad válida, constituyendo, sólo en ese momento, la eticidad[278] propiamente dicha: el «bien».

b) *El principio moral universal de validez*

[153] Ahora deberemos pasar del criterio al principio moral formal. El tema nos depara novedades, ya que aunque estaremos de acuerdo con la Ética del Discurso en la diferencia entre enunciados meramente descriptivos o asertóricos y los normativos, proponemos en éstos una nueva distinción interna entre enunciados normativos materiales (con pretensiones de verdad práctica) y morales formales (con pretensiones de validez moral). Aun Wellmer no podrá aceptar esta clasificación. Lo único que estamos haciendo es aplicar las distinciones ya alcanzadas en los dos últimos capítulos.

Como para imponernos un reto teórico, aunque el ejemplo es premoderno (y por ello sin suficiente desarrollo en el nivel formal o procedimental de validez), consideremos este texto clásico en el que se advierte la complejidad del asunto que deseamos abordar. En efecto, escribió el Estagirita:

> Por ello, esta razón (*diánoia*) y verdad (*alétheia*) son prácticas (*praktiké*), porque así como en la razón teórica (*theoretikês*), que no es práctica o productiva (*praktikês medè poietikês*), su estado bueno o malo son la verdad y la falsedad respectivamente [...], así, por el contrario, el buen estado de la parte que es práctica y racional consistente en la *verdad en homología con la recta tendencia* (*alétheia homológos tê oréxei tê orthê*)[279].

Esquema 2.3: TIPOS DE ENUNCIADOS

a) Enunciados descriptivos (razón teórica analítico-formal o considerando sus contenidos materiales).	
b.1) Enunciados normativos (razón práctica): b.1.1) ético-materiales (con pretensión de verdad práctica; razón práctico material). b.1.2.) morales-formales (con pretensión de validez intersubjetiva moral; razón discursiva moral-formal.	b.2) de factibilidad ética (se intenta la *acción buena, das Gute*) o eticidad real; la razón práctico-ética y moral subsumen a la razón estratégica e instrumental.

Aclaraciones al esquema: Nótese que el nivel formal (*b*.1.2) (lo denominado por Rawls o Habermas «lo justo») no se encuentra en oposición en el mismo nivel de la eticidad o «el bien» (*das Gute*) (*b*.2), sino en el de lo material (*b*.1.1) (lo «verdadero práctico»). La razón ético-originaria, que reconoce al Otro como igual, juega su función en los dos ámbitos de *b*.1.

[154] En primer lugar, con Habermas —y contra la meta-ética como hemos indicado más arriba— debemos distinguir entre enunciados descriptivos o aseverativos y normativos[280]. Moore había confundido estos dos tipos de enunciados:

1. Esta mesa es *amarilla,*

con

2. Hacer lo justo es *bueno.*

Porque «aquí la estructura predicativa de [...] *es bueno* cumple una función lógica distinta a la expresión *es amarilla*»[281]. Las diversas variantes de la meta-ética fueron escépticas ante diversos aspectos de los enunciados normativos en cuanto siempre eran medidos, de alguna manera, desde las pautas de los descriptivos o científicos. La argumentación de Habermas para refutar esta identificación ronda siempre el mismo problema: los enunciados aseverativos de tipo 1 tienen pretensión de verdad en referencia a estados de hecho en el mundo objetivo, mientras que los normativos del tipo 2 tienen pretensiones de rectitud con respecto al mundo social, a la eticidad de un contexto concreto o cultural.

Aceptando Habermas una doctrina consensualista de la verdad, puede entenderse que la única diferencia consiste en las diversas pretensiones: de verdad (en cuanto validez), una, y de rectitud, la otra. Por esto escribe:

> Si bien los enunciados normativos no son susceptibles de verificación en sentido estricto[282], esto es, no son verdaderos o falsos *en el mismo sentido*[283] en que lo son los enunciados descriptivos, tenemos que plantearnos la tarea de explicar el sentido de la *verdad moral*[284] o —si esta expresión se entiende en una dirección falsa[285]— el sentido de la *rectitud normativa* de modo tal que no caigamos en la tentación de asimilar un tipo de enunciado con otro. Tenemos que partir de un presupuesto débil, de una pretensión de validez *análoga a la verdad*[286].

Como puede observarse, Habermas duda continuamente entre identificar rectitud con verdad moral (coherente con el consensualismo de validez-verdad teóricas). «Verdad moral» sería lo válido discursivo, que debería también tener «rectitud normativa», que dice referencia a la particularidad de las estructuras normativas de la eticidad concreta de una cultura (aun de la postconvencional), es decir, «conformidad» con los valores culturales. Sería algo así como un racionalismo discursivo conservador.

[155] Por nuestra parte, en cambio, como hemos pretendido defender «contenidos» (no «metafísicos» en sentido precrítico, pero sí reales, falsables, históricos, nunca por una acrítica «concordancia») en el momento material de la ética, desde un «criterio de verdad» (la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano, universalmente, y constituyendo por dentro a todas las culturas), tenemos la posibilidad de hablar de una «verdad *práctica*» en sentido estricto, y no sólo de «rectitud» con respecto a un *ethos* cultural concreto (que ciertamente se da simultáneamente siempre, porque la referencia del principio universal material ético tiene inevitablemente una *implantación* cultural histórica). En este caso los enunciados normativos pueden tener también *pretensión de rectitud* siendo enunciados valorativos (con referencia a las instituciones y a los valores de una cultura), y simultáneamente también poseer, desde dentro de ambos y como principio crítico interno, *pretensión de verdad práctica*[287], no sólo con respecto al mundo objetivo físico, meramente natural o viviente (vegetal o animal)[288], sino propiamente humano en cuanto humano: en cuanto sujeto humano viviente. La «realidad» a la que hace referencia este tipo de enunciado no es sólo ni primeramente la realidad física, vegetal o animal en cuanto tales, sino la realidad humana exclusiva y propiamente dicha (en cuanto «vida humana» concreta de cada sujeto ético, tal como la hemos descrito en el *capítulo 1*), de la cual somos reflexivamente autoconcientes y por ello responsables, y que depende de nosotros. De ahí que del enunciado:

3. Los seres humanos somos vivientes

se pueda explicitar, como ejercicio de la razón práctico-material, y no como una deducción lógico-formal analítica:

4. Debemos vivir. No debemos dejarnos morir, ni debemos matar a nadie,

que dice relación de manera directa con el criterio y principio material ético, que tiene pretensión de verdad *práctica*, y que sirve de fundamento de la decisión discursiva o de todo enunciado normativo fundamentado. Y esto porque la vida es la condición absoluta y el contenido constituyente de la realidad humana; y como dicha vida está «bajo nuestra responsabilidad» comunitaria (por la autoconciencia propia del desarrollo humano), se nos impone[289] como un imperativo de cuidarla, de conservarla. Así, en el juicio práctico:

5. Esta persona X mató a la persona Z con el acto Y

es un enunciado descriptivo del que puede explicitar o fundamentarse, situándonos en otro nivel que el de la llamada falacia naturalista, sobrepasando entonces el juicio formal-analítico (es decir, accediendo a un ámbito material donde la corresponsabilidad comunitaria es constitutiva de la subjetividad ética), el siguiente enunciado:

6. Siendo que esta persona X es responsable de la persona Z,

por ello:

7. Esta persona X *no debió* matar a Z con el acto Y.

O, de otra manera:

8. Esta persona X cometió al matar a Z un acto *malo* Y.

La explicitación o fundamentación es legítima porque la persona X, por la responsabilidad comunitaria y solidaria que tiene sobre la vida de todo otro sujeto humano, por la participación ineludiblemente presupuesta en una comunidad de vida, siempre es responsable de la vida de Z. El deber explicitado en concreto por el argumento indicado tiene pretensión de «verdad práctica» universal, y también de «rectitud» (pero no sólo de rectitud)[290]. Dicha «verdad práctica» debe diferenciarse de la mera «verdad analítica» de enunciados descriptivos de objetos físicos, naturales (que trata la falacia naturalista en un nivel lógico-formal instrumental), y aun de enunciados observacionales sobre seres humanos en tanto seres naturales, ya que éstos pueden permanecen 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[291]; de donde se dificulta la posible existencia de una verdad práctica, material, real. La dificultad aquí se encuentra en lo «práctico» y «material» de la verdad práctica (lo que la diferencia de la concepción puramente analítica o formalista de la verdad, sólo intralingüística, confundiendo «pretensión de inteligibilidad» con «pretensión de verdad» o «de validez», como lo veremos más adelante[292]).

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

> Las exigencias de racionalidad (*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[293].

Nuestra posición es la de dar la razón a Wellmer, pero desarrollando el tema con una complejidad que terminará por oponerse a las conclusiones de Wellmer. Por nuestra parte hemos indicado que el reconocimiento del sujeto ético *como igual*[294] es un momento del ejercicio de la razón ético-originaria (nivel 3 del *esquema 2.4*), previo al uso de la razón discursiva en cuanto tal (nivel 4). Para argumentar seriamente es

necesario previamente reconocer al Otro como igual. De manera que la razón discursiva presupone un tipo de racionalidad ética más radical, que constituye intrínsecamente a la argumentación como acto comunicativo (no sólo como acto teórico abstracto racional)[295]. En efecto, si verdad y validez fueran lo mismo (los niveles 1, 2 y 4 del *esquema 2.4*), de las exigencias argumentativas veritativas (de «contenido» diríamos nosotros; nivel 2 identificado con el 4) se podrían fundar *directamente* exigencias de validez *morales* (siempre en referencia a una identidad en la situación ideal de habla o en la comunidad de comunicación ideal *in the long run*). Y esto porque la pretensión de validez contiene —como Habermas lo demuestra en el enunciado del principio «U» (distinto del enunciado de la norma básica ética de Apel) y sus desarrollos posteriores, como el imperativo de Kant (aunque modificado)— exigencias morales universales: «Para que esto valga universalmente, *debes* moralmente proceder de esta manera». La pregunta es: ¿por qué *debes*? Apel respondería: porque es un 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[296] de la razón puramente teórica[297], pero, por otra, introducimos el ejercicio de la razón ética-originaria, que cumple lo que Wellmer llama «las obligaciones morales se refieren a las personas»[298]. Esto determina: *a*) La razón teórica, en su aspecto veritativo (nivel 2), debe[299] aceptar el mejor argumento y cumplir las exigencias materiales[300] y lógicas de la argumentación. *b*) La razón ético-originaria

(en el sentido que nosotros la hemos definido más arriba) debe[301] alcanzar el «reconocimiento» del Otro sujeto como sujeto ético igual en la comunidad de vida[302], *antes* que como participante de la comunidad de comunicación, para situarlo después, desde su dignidad de sujetos, como participante de la comunidad intersubjetiva racional, en cuanto *origen* de posibles argumentos. Y es aquí, a nueva cuenta, *c*) cuando es necesario situarnos una vez más en otro nivel que el adoptado por la llamada falacia naturalista, pero ahora procedimental o formalmente (aunque en relación al ejercicio material de la razón práctica, y no permaneciendo reductivamente en el mero plano analítico lógico-formal de la razón teórica de la falacia indicada, que se sitúa en el nivel 2 del *esquema 2.4* abstractamente considerado). En efecto, si partimos de un mero enunciado descriptivo tal como:

10. Yo digo que Juan no está ahora argumentando,

no referimos, primeramente, en este acto de habla, al momento proposicional en cuanto es inteligible (nivel 2 de la razón teórica formal), y, acto seguido, al sujeto humano *reconocido* como tal (Juan), con dignidad propia de sujeto ético (descubierto por la razón ético-originaria; nivel 3). El contenido proposicional tiene pretensión de verdad (por su materia, ya que Juan es un viviente humano, objeto de la razón práctico-material, que puede argumentar, y constato que no lo está haciendo; nivel 1). Dicha proposición tiene pretensión de validez (en su referencia intersubjetiva, de razón discursiva), en cuanto presupongo que dicha verdad es aceptable por todos los otros participantes de la comunidad de comunicación (y estoy dispuesto a dar razones ante el que no aceptara la verdad de dicho enunciado). De un mero contenido proposicional de un enunciado descriptivo de «ser» (nivel 2 abstracto) no se podría deducir analíticamente un «deber-ser» deóntico, porque estaríamos situados exclusivamente en el nivel formal-abstracto de la lógica fregeana-russelliana de inteligibilidad-sentido[303]. 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[304], las exigencias morales atañen al reconocimiento de personas[305] [...] Si la voluntad de alcanzar la verdad significa lo mismo que la de alcanzar consensos racionales, entonces es cierto [lo que afirma Kuhlmann o Apel][306].
>
> Sólo presuponiendo una versión fuerte y criterial de la teoría consensual se puede interpretar *inmediatamente* a las exigencias elementales de racionalidad como expresión de la exigencia de procurar alcanzar, una vez que se discuten temas polémicos, un consenso racional[307].

Distinguiendo como Wellmer lo hace entre diferentes exigencias argumentativas (de verdad por su contenido, y de validez por su pretensión procedimental de consensualidad), tenemos sin embargo que aceptar que la obligación *moral* de argumentar se funda, como hemos dicho, en el reconocimiento del Otro sujeto argumentante como un sujeto autónomo y de *igual* dignidad. El criterio procedimental de la argumentación se transforma en el principio moral de validez, cuando se reconoce a los otros y a sí mismo como sujetos morales iguales, y se los hace participar en la argumentación co-solidariamente en cuanto afectados éticos en sus necesidades.

En el nivel material hay *conocimiento* (inteligibilidad material o de contenidos de una razón práctico-material y teórica) de la verdad de los argumentos; en el nivel formal de validez moral hay conocimiento de los argumentos desde la obligación moral contraída desde el debido *reconocimiento* de los sujetos éticos situados intersubjetivamente (como momento de la razón discursiva). *Del criterio de intersubjetividad se sigue por fundamentación* (no por mera deducción analítica, sino por ejercicio de la razón práctico-material, continuada por la ético-originaria y articulada a la discursiva pragmática) *el principio de validez moral*, en cuanto acto del sujeto humano en cuanto humano (ahora en cuanto «sujeto moral»). Si argumentamos inteligiblemente, como miembros de una comunidad de comunicación, debemos ser responsables de nuestra argumentación como mediación (de verdad material) para reproducir y

desarrollar nuestras vidas de sujetos humanos respetando a los otros miembros como iguales. Mientras que si somos afectados por lo que se argumenta, para defender nuestra vida y nuestra dignidad, debemos igualmente luchar por alcanzar validez formal (previa lucha por el reconocimiento), siendo así responsables de nuestro argumentar (formalmente), aceptando por la misma razón los argumentos de los otros, porque antes hemos también reconocido a los otros argumentantes como iguales. Ahora el argumentar se transforma en una obligación moral[308].

[158] De esta manera los enunciados descriptivos acerca de la vida humana de los sujetos éticos pueden «explicitarse» como enunciados normativos, conteniendo obligaciones morales que para Wellmer no les son constitutivos, pero sí para nosotros, por ser la misma argumentación un acto de otro sujeto humano, y que opera dentro de las exigencias éticas del reconocimiento como búsqueda tolerante de la aceptabilidad del Otro con respecto a la manera como los argumentos son propuestos. La descripción de las condiciones de posibilidad del ejercicio moral de la validez del acto humano argumentante, analizadas como tales exigencias morales, constituye lo que ahora denominaremos el *principio moral de validez universal*, que no es el único principio, ni el primero, ni el último: es decir, es un principio *necesario* pero *no suficiente*, contra la opinión de la Ética del Discurso. Este principio puede ser fundamentado contra escépticos[309].

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[310] 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[311].

[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, amplía y profundiza el principio de universalidad kantiano y de la Ética del Discurso, y gana en posibilidad de aplicación, sin perder ninguno de sus aspectos racionales, universales o positivos. La Ética de la Liberación no necesita de una Ética de la Responsabilidad o de un Principio de Complementación (desde la razón instrumental o estratégica, y en último término 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[312]. Paradójicamente, al menos es nuestra pretensión, la Ética de la Liberación lleva a cabo los presupuestos de la Ética del Discurso sin contradicciones, pero desde una arquitectónica más compleja, porque puede echar mano también de los recursos de una ética de contenido o material que ésta ha abandonado. Gracias al principio ético-material se descubren ahora *contenidos* materiales, no sólo la *forma* del discurso, que pueden dar orientaciones generales éticas (a las que debe renunciar Habermas), con lo que se alcanza validez intersubjetiva concreta, empírica, procedimental, sin caer sin embargo en el puro formalismo o la procedimentalidad vacía.

c) *La aplicación del principio de validez moral*

[160] Aquí habría que dar cuenta de la constitución del «objeto» ético, que Kant denominaría el «objeto de conocimiento práctico [...] que se convierte en real (*wirklich gemacht*)»[313]. Por nuestra parte, al haber reconstruido todo el nivel material deberemos proceder de manera completamente diferente a la de Kant, como podrá verse en el capítulo siguiente.

En efecto, si la aplicación del principio ético-material se lleva a cabo por medio del principio moral formal de validez, esto significa que se ha producido una «síntesis» entre lo material y lo formal. La «decisión» de la norma última, juicio moral o enunciado normativo concreto, y la «realización» o integración real del juicio elegido en la efectuación del acto o la praxis humana (institución, estructura histórica, valores, etc.) es la unidad de lo material (una mediación con «ver-

dad práctica» desde el principio de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano) y de lo formal (la autónoma participación simétrica, libre y responsable de cada sujeto afectado) que, sólo ahora, constituye desde la factibilidad real lo que podemos denominar lo «bueno», el «bien», la eticidad vigente. Como ya hemos advertido, el momento formal (lo válido, «lo justo» de Rawls, lo consensual o verdadero de Habermas) no se opone en el mismo nivel a la unidad práctica (el bien, lo bueno, la verdad práctica-válida y factible, etc.), sino que se encuentra en otro nivel de complejidad[314].

El principio moral de validez consiste entonces en exigencias deónticas de un procedimiento de aplicación de los contenidos materiales éticos, que debe distinguirse claramente de la fundamentación teórica[315]. Su aplicación efectiva nos abre el camino hacia el *capítulo 3*, ya que se trata, exactamente, de sintetizar o unir el contenido ético (con pretensión de verdad práctica) desde su procedimentalidad formal consensual (con pretensión de validez moral) en una norma (o máxima), acto, micro-estructura, institución, sistema de eticidad, que pueda ser juzgado por primera vez bajo el predicado de «bueno/a» («malo/a»), en un sentido ético concreto, real, empírico.

En la tradición, por ejemplo medieval, la *moralitas* del acto consistía en la relación trascendental de dicho acto humano con la norma (*lex*), que constituía al acto humano como «bueno (*bonum*)». Ahora hemos ganado mucho con respecto a esa tradición precrítica (en cuanto al nivel de la validez), gracias a todos los aportes de la Modernidad: la materialidad o contenido dice referencia a la realidad de la vida de cada sujeto humano universalmente (como verdad práctica); la formalidad dice respecto a la intersubjetividad de los acuerdos libres, autónomos y consensuales (con validez universal). Pero falta todavía toda la compleja diacronía del modo concreto a través del cual el acto (normas, estructuras, instituciones, etc.) se llevará efectivamente a cabo, tomando en consideración sus circunstancias, sus consecuencias (a corto y largo plazo); es decir, su «factibilidad». Esto ya sobrepasa el tema de este capítulo sobre la validez *formal* y nos exige seguir el camino hacia un nuevo momento: la *factibilidad ética*.

NOTAS

1. Véase Dussel, 1973b.
2. *Ética a Nicómaco* VI, 13 (Aristóteles, 1960, 1144 b 28-30).
3. «Por esto es que llamamos a la temperancia *sofrosynen*, porque significa salvadora (*sózousan*) de la elección concreta (*frónesin*). Lo que ella protege es la *hypólepsin* [...]» (*ibid.*, VI, 5; 1140 b 11-12).
4. «Los silogismos prácticos (*syllogismoi tôn praktôn*) tienen su principio primero de esta manera: *Puesto que tal es el* télos *y el mejor bien* (*tò áriston*), cualquiera que sea» (*ibid.*, V, 12; 1144 a 31-32). Obsérvese «cualquiera que sea»; en esto consiste su posición de condición ontológica universal.
5. *Ibid.*, 1144 a 33-37. De paso aquí Aristóteles recuerda que la validez formal práctica (prudente) debe unirse a la bondad material (bueno). El «malo» no puede argumentar («trastorna el juicio») tampoco «rectamente», y por ello «incurre en error» práctico.

6. La «deliberación (*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 particularem examinandum» (*De Veritate*, cuest. 17, art. 2, respuesta; Tomás, 1964, 330). La *synderesis* (del griego en latín) es el hábito de los primeros principios prácticos; la «intención (*intentio*)» (*boulesis* en griego) es la tendencia o inclinación hacia el fundamento ontológico o *télos*. Todo esto puede ser repensado hoy y tiene validez analítica.

18. «Cum autem actus sit particularis, et synderesis iudicum *universale* existat; non potest *applicare* iudicium synderesis ad actum, nisi fiat *assumptio* alicuius particularis [...] Concientia perficitur quasi quodam syllogismo particulari» (*ibid.*).

19. *Ibid.*, cuest. 24, art. 6, 445.

20. «Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius» (*ST*, I, cuest. 84, art. 4, respuesta; Tomás, 1950, 406). Explicitando el texto diríamos que el razonar en la elección práctica es un pasar del principio a la aceptación de la conclusión: la máxima concreta.

21. *In X libros Ethicorum*, VI, lec. 2, núm. 1.137 (Tomás, 1949, 311).

22. Debe considerarse que el método expositivo de las *Sumas* o *Disputas* medievales, procedentes del mundo musulmán, con sus cuestiones, artículos, objeciones, tesis y respuestas a las objeciones, todo en un contexto de *debate argumentativo*, creaba en la filosofía medieval un ambiente de búsqueda intrínseca de la *validez intersubjetiva* en la comunidad de los teóricos.

23. Véase desde Espinas, 1925; Mesnard, 1936; Couhier, 1937, etc. La moral de Descartes puede estudiarse en sus *Discours de la métode*, 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. Malebranché, 1707, 9-19.

25. *Ethica* V, prop. 36; Spinoza, 1958, 266. Expresión claramente racionalista, que asume, ante los ojos de Kant, demasiado fácilmente el *contenido* ético.

26. *Philosophia practica universalis*, II, § 9.

27. «La voluntad reflexiva de la felicidad es el principio y la ley de la vida moral», nos dice, sintetizando toda la ética leibniziana (Chevalier, 1933, 212).

28. «Todos los espíritus (*esprits*) [...] entran, en virtud de la razón y de las verdades eternas, en una especie de Sociedad con Dios (*Société avec Dieu*), siendo miembros de la Ciudad de Dios» (*Principes de la nature et la grâce*, Hauptext, § 15; véase Dussel, 1973b, pp.113-114). Kant llegará a escribir: «Leibniz denominaba Reino de la Gracia al mundo si en él se contemplan solamente los entes racionales y su relación según leyes morales bajo el gobierno de un bien supremo» (*Kritik der reinen Vernunft*, B 840, A 812; Kant, 1968, IV, 682).

29. Desde el tiempo de mis estudios en la Universidad Nacional de Mendoza, en 1952, me llamó la atención esta «moral de la resignación», en su peor sentido, que alentaba ilusoriamente a los «no-felices» a no desesperar. Marx mostrará después que el plusvalor (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 *Crítica de la razón práctica*) y explica por qué no tiene relevancia moral ser infeliz o feliz. La Ética de la Liberación intenta, por el contrario, mostrar que la *infelicidad del pobre*, del explotado, de la mujer reprimida por el machismo, etc., es efecto (y se debe tener claro el criterio material para juzgarlo así) de un acto injusto, perverso, éticamente «malo». La *negación* de la felicidad en el dominado es criterio ético crítico (véase más adelante en el *capítulo 4*) y, además, de validez moral, como prohibición de una máxima no generalizable.

30. Véase Schilpp, 1966.

31. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (*Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen*) (1770), § 9, A 11 (Kant, 1968, V, 38-39).

32. En el *§ 1.1*, en especial con la obra de Damasio, 1994, hemos expuesto a manera de ejemplo relevante la cuestión desde el punto de vista neuro-biológico. Para un tratamiento filosófico inicial, véase Dussel, 1973, § 10, I, 81 ss.

33. Los racionalistas, por su parte, habían igualmente perdido la dimensión de la corporalidad. La ética metafísica de la «perfección (*Vollkommenheit*)» racionalista, a la que Kant se 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 (*materialer Grundsatz*) de la moral, aunque se encuentra formalmente (*formaliter*) bajo el mencionado (principio) formal más alto y universal» (*ibid.*, A 98).

40. *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*, A 12-13; (Kant, 1968, II, 914).

41. *De mundi sensibilis...*, § 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»: *contenido* último).

43. *Ibid.*, 20-21. Baumgarten en su *Metaphysica*, § 640, escribe: «ratio [...] est nexum rerum perspicientem» (*op. cit.*, 235).

44. En esta época escribe: «Los principios supremos de los juicios morales son, es verdad, racionales, pero son sólo *principia formalia*. No determinan ningún propósito; por tanto, en concreto *principia materialia* ocurren de acuerdo con esta forma» (*Handschriftlicher Nachlass*, VI; Kant, 1904, XIX, 120).

45. Con «a» en alemán.

46. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, BA III; Kant, 1968, VI, 11.

47. *Kritik der praktischen Vernunft*, A 29; Kant, 1968, VI, 193.

48. Esta pretensión es ilusoria, y en ella siguen cayendo muchas éticas y morales actuales. Por nuestra parte, insistiremos en que no se puede construir una ética con «un *solo* principio», ya que puede ser *necesario pero nunca suficiente*. Sólo es suficiente un plexo arquitectónicamente bien trabado de principios, cada uno de ellos necesario pero no *único*, como veremos. Kant por el contrario escribe: «El imperativo categórico es, pués, *único*» (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, BA 80; Kant, 1968, VI, 69-70).

49. Digo invertida porque, habiendo cortado la rama de todo lo material sobre la que Kant estaba sentado, sin embargo no cae del árbol, porque, como veremos, seguirá sosteniendo el desarrollo formal de su discurso de muchos momentos materiales presupuestos inadvertidamente (p.e. la dignidad de la persona, el Reino de los fines, el «sentido común» que permite juzgar como «bueno» todo acto para el procedimiento de generalización de la máxima, etc.).

50. De no haberse negado todo el ámbito material de la ética, hubiera debido «conocer» en su *contenido* el mundo 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» (referenciabilidad compleja, histórico-ontológica, a la *realidad* de la posibilidad de desarrollar ahora y aquí inmediato o mediatamente la vida concreta de este sujeto humano).

58. *KpV*, A 122; VI, 188.

59. La «situación original» de John Rawls, como veremos, es otro «escenario hipotético». Es evidente que la necesidad de proponer estos «modelos hipotéticos» indica la imposibilidad de desarrollar la moral formal en el puro nivel formal. Lo material debe al menos «hipotéticamente presuponérselo» para poder avanzar. Es imposible una moral puramente formal.

60. En concreto, el procedimiento consistiría en «ponerse en el lugar de otros sujetos» para comprobar la validez moral de esa máxima o, mejor, la no contradicción con su universalidad posible, como en los ejemplos de la *Grundlegung*, BA 53 ss.; 52. Es interesante que Kant escribe en el primer ejemplo: «Pronto se ve que una naturaleza cuya ley fuese destruir la vida misma (*das Leben selbst zu zerstören*) [por el suicidio, obraría] por la misma razón por cuya determinación debe promover la vida (*zur Beförderung des Lebens*), [y así] sería contradictoria y no podría subsistir como naturaleza» (*ibid.*). ¡Es de importancia analizar que aquí Kant usa el primer principio de la ética *material* (la «promoción de la vida [*Beförderung des Lebens*]»), y además *lo fundamenta* (*sic*) correctamente! Es decir, el que se suicida destruye la vida desde una razón cuya función es promover la vida. Muestra aquí Kant que necesita un principio *material* para poder o no generalizar (universalizar) la máxima. ¿Cómo «conoce» que «destruir la vida» como suicidio es *malo* y «destruir la vida» como heroico acto por la patria es *bueno*? ¿Un pueblo de héroes (como los valientes iberos que lucharon

contra los romanos) «no podría subsistir como naturaleza»? Charles Taylor, con razón en esto, y mucho más Franz Hinkelammert, pueden mostrarle a Kant su contradicción, su camino sin salida.

61. *KpV*, A 123; 189.

62. Se trata, aproximativamente, de la parte B (*Teil B*) de la ética de Apel, y ya con las mismas dificultades por anticipado. La aplicación sin criterios y principios materiales es imposible (a menos que se usen escenarios hipotéticos, fantásticos, *à la* Kant o *à 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 ¡mucha fantasía! para retornar a lo real, unitario, carnal, lo material como contenido, que se ha abandonado al inicio por haber planteado *mal* la cuestión material. He escrito en otra parte que un despegue precipitado (de lo material a lo trascendental) determina un aterrizaje desfortunado (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 y1958; y Wolff, 1977.

64. Esta idea, desde el concepto de optimalidad o preferibilidad de Pareto, indica que cuando algunos logran mayor beneficio, pero esto aumenta el beneficio de todos, los que no aumentan tanto «no deben envidiar» a los que se benefician mucho más, ya que éstos permiten a todos tener mayores beneficios que antes. El envidioso en este caso impediría el beneficio de todos.

65. Lo ingenioso de la solución se dirige a poder decidir principios «materiales», habiendo negado el aspecto material de la ética como punto de partida (en manos de los utilitaristas en su visión estrecha y deformada del asunto, como hemos visto). Para Rawls, siempre, serán *dos* principios. Es interesante no olvidar que indica como un defecto de los utilitaristas el pretender sustentar *sólo un principio*. Rawls admite más de uno, pero propone una prioridad del primero sobre el segundo. Esta *priorización* no es dialéctica; para nosotros los diversos principios se codeterminan, y en el caso de haber cierto orden es de subsunción: el principio de liberación (el sexto) subsume y presupone, sin negarlos, a los otros principios (véase *§ 6.5*).

66. Ver Rawls, 1967.

67. Todos los «modelos» modernos, desde Hobbes o Locke, toman el «estado de naturaleza» (o ahora la «situación originaria») en círculo: parten del mercado y la sociedad capitalista, donde el individuo aislado sin comunidad 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, 511/105).

72. *Ibid.*, c. II, § 10/57, 78.

73. «El principio de imparcialidad [...] el principio mantiene que a una persona debe exigírsele que cumpla con su papel, y tal como se definen las reglas de una institución [...]; y, segundo, que se acepten voluntariamente los beneficios del acuerdo» (*ibid.*, §18, 111-112/135).

74. *Ibid.*, 58/80. «Formal justice is adherence to principle [...] obedience to system».

75. *Ibid.*, § 11, 60-61/82.

76. Entre otros véase Dworkin, 1977; Daniels, 1975; Barry, 1974; MacIntyre, 1988; Apel, 1988, 174 ss., 281 ss., 285 ss., 406 ss.; Habermas, 1991, 13 ss., 79 ss., 204 ss.; 1992, 80 ss.; etc.

77. «[...] El valor absoluto de la libertad con respecto a las ventajas sociales y económicas, tal y como lo define el orden lexicográfico de los dos principios» (*ibid.*, § 11/85). Dicho orden, «un principio *sobre* el otro» (que es una inversión del orden estaliniano de la infraestructura económica y la 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 el por qué hay desigualdad inicial, sino sólo *que ya dada* se la debe manejar en favor del «peor colocado». Pero no ha explicado por qué hay un «peor colocado». Esto nos recuerda nuevamente a Adam Smith cuando nos dice que en un texto ya citado «en el estado primitivo y rudo de la sociedad, que precede a la acumulación del capital [...] el producto íntegro del trabajo pertence 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 respeto 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 parágrafo 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 ciencia 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]», escribí en Dussel, 1977, 1.1.1.2, en el segundo sentido de responsabilidad ético-social.

86. ¿Por qué no se sigue? Nunca explica esto Rawls, lo da *a priori* por probado. Este afirmar desde la materialidad del mundo de la vida presupuesto (la eticidad liberal) invalida su argumentación y oculta sus fuentes.

87. *Ibid.*, 102/124-125.

88. *Política* I, 12; 1254 a 16.

89. Es decir, moral o formalmente, como veremos, esta corriente aporta precisiones y desarrollos notables pero éticamente (formal y materialmente, en la unidad real compleja) irrelevantes (en cuanto simplemente repiten lo dado o no puede efectivamente aplicarse), cómplices (inadvertidamente muchas veces), o cínicos (cuando invalidan con argumentos escépticos los «argumentos críticos» de los éticos que también integran, dificultosamente por ser mucho más compleja la tarea y no por mera incapacidad o falta de información o estudio, el nivel material).

90. *Ibid.*, III, c. IX, § 81, 535/590-591.

91. Rawls, 1993.

92. En *ibid.*, 15 ss., 39 ss., 144 ss., etc.

93. Mercado al que se le asigna la creación de las condiciones de equilibrio e igualdad, no sabiendo que la lógica del mercado es, exactamente, la tendencia al desequilibrio (véase Hinkelammert, 1984, c. 2, 53 ss., 62 ss.: «El marco categorial del pensamiento neoliberal actual»). Hayek introyecta el modelo de «competencia perfecta con tendencia al equilibrio» (modelo inconsistente [porque si la competencia es perfecta no puede haber competencia ninguna, dado que todos los competidores son iguales] y de imposible aplicación) en el mercado empírico. Ningún estudio científico empírico puede mostrar la «tendencia al equilibrio del mercado», muy por el contrario, el solo mercado produce desequilibrio entre naciones, entre ramas del capital, entre regiones, entre clases sociales, entre individuos, porque la «competencia» destruye al más débil y *acumula* cada vez en menos manos más capital. 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. Considérese más adelante el *§ 4.2.*

97. Quiero indicar que el racionalismo de Apel no es el de un idealista, sino de un ético responsable de lo que la irracionalidad hitleriana de su patria hizo a Europa y al mundo (Véase «Zurück zur Normalität? [¿Retorno a la normalidad? O de si nosotros hemos podido aprender algo específico después de la catástrofe nacional]», en Apel, 1988, 379 ss.). Sobre Apel véase Cortina, 1985; Hösle, 1990; Schelkshorn, 1994.

98. Apel, 1950. Es interesante anotar que se ve ya una doble vía: por una parte, su deseo de clarificar el problema del conocimiento; por otra, desde la *Sorge* (pre-ocupación) heideggeriana se implanta la reflexión como «la constitución del sentido desde el interés del conocimiento (*Erkenntnisinteresse*)», tema que Habermas, 1968, continuará desarrollando después.

99. Véase, del 1959, «Sprache und Wahrheit», en Apel, 1973, I, 138-168; trad. cast., I, 133-160.

100. Véase Apel, 1980. Desde el descubrimiento de la cuestión de la «lengua materna» en Dante, hasta la «institución de las instituciones» (la lengua) de Vico, comienza a tratar el tema de la construcción de lo intersubjetivamente válido desde el lenguaje.

101. Apel, 1973, I, 223 ss.; trad. cast., I, 217 ss.

102. Véase Apel, 1994b.

103. Véase Apel, 1981. Magnífico trabajo histórico-filosófico de reconstrucción.

104. *Ibid.*, II, 157 ss.; trad. cast., II, 149 ss. También en Apel, 1996, 1-67.

105. Apel, 1973, II, 358-435; trad. cast., II, 341-413. Podría decirse que en los últimos 25 años Apel ha desarrollado las «intuiciones» de este artículo, al que puede siempre retornarse con provecho.

106. Inmediatamente Apel descarta el proyecto de una «antropología» y descubre la «ética ya siempre presupuesta» en la misma comunidad de comunicación, aun en la de los científicos, cuestión ya planteada inicialmente en el artículo citado.

107. Esta cuestión absorbe la reflexión apeliana hasta el presente. Por ejemplo, desde Apel, 1976 y 1980b, hasta Apel, 1989, o en 1996, 293-314. La polémica con Albert, 1968, es central. Véanse Hösle, 1990, 123 ss.; Schelkshorn, 1994, 285-380; Rojas, 1995, 39 ss.

108. Pienso que el trabajo de J. Habermas «Was heisst Universalpragmatik?» (1976), en Habermas, 1984, 353-440; trad. cast., 299-368, y posteriormente Habermas, 1981, dieron a Apel mucho material para la reflexión. De todas maneras, las obras de Austin, 1962, y la de Searle, 1969, serán determinantes en la obra de Apel. Véase Apel, 1994.

109. En efecto, en Searle, 1983, vemos una nueva postura del autor, cuando escribe: «Language is derived from Intentionality and not coversely» (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 «Intentionalistische Semantik» (1975-1976), en Habermas, 1984, 332-351, es una anticipación a la problemática. En «Pragmatic Philosophy of Language» (Apel, 1994, 231-253) vuelve sobre el tema.

110. Véase Apel, 1991 y 1994. Apel promete un libro sobre la cuestión.

111. El «descenso» desde la fundamentación o justificación de la norma básica serán sucesivos pasos por «deducción (*Ableitung*)» siempre y exclusivamente desde el puro acto argumentativo formal, racional. Es un deductivismo formal coherente, pero un reductivismo extremo (la «falacia del reductivismo formal»). La liberación de la mujer, por ejemplo, dominada por el machismo, se «deduci-

ría» exclusivamente de la exigencia u obligación moral de efectuar la simetría entre mujer-varón para toda posible discusión (argumentación) en la que sea afectada. ¿Puede el acto de amor al otro (erótico, humano, orgásmico, ético, respetuoso, simétrico) «deducirse» como obligación sólo del poder efectuar concretamente las condiciones de una argumentación posible (o la aplicación de la norma básica formal)? ¿No se trata de un racionalismo extremo, unilateral y hasta superficial?

112. Véase «De Kant a Peirce: la transformación semiótica de la lógica trascendental» (en Apel, 1973, II, 155 ss.; trad. cast., 149 ss.).

113. Véase Austin, 1962.

114. Véase Searle, 1969.

115. Ver las diferencias con la posición de Habermas en Apel, 1989, 1991 y 1994. Véase sobre el tema Wellmer, 1986, 69 ss.; trad. cast., 95 ss.; Hösle, 1990, 192 ss.

116. Todo esto ya se enuncia «intuitiva» o globalmente en el ya citado artículo: «El *a priori* de la comunidad de comunicación...», en Apel, 1973, II, 358 ss.; trad. cast., 341 ss.

117. Apel, 1985, 235-236.

118. Véase Apel, 1980b. Después de haber situado problemas materiales (de contenido) fundamentales, como la cuestión ecológica o la sobrevivencia de la especie humana (sólo a manera de casos límites planetarios), su reflexión se desarrolla sólo en una confrontación formal (de validez) con la moral analítica o el positivismo epistemológico (toda la parte II; trad. cast., 125 ss.): «la racionalidad científica bloquea el desarrollo genuino de la razón ética» (*ibid.*, 123).

119. *Ibid.*, 146-147.

120. Apel cita de Aristóteles *Metaf.* 4, 1006 a 6-18, posición que es transformada pragmática-trascendentalmente; también se refiere a la posición monológica internalizada de Agustín en el *Etsi fallor, sum*, que habría igualmente que transformar en «performativos autorreflexivos contradictorios» como p.e.: «Yo declaro aquí que posiblemente no existo» (*ibid.*, 148).

121. *Ibid.*, 161.

122. *Ibid.*, 161-162.

123. Apel, 1988, 10. En cierta manera, ese *Zwischenzeit* es, por desgracia, *toda* la historia universal, o, al menos para nosotros, es el tiempo de *toda* la Ética de la Liberación, que es una ética que piensa filosóficamente *desde* la «asimetría» como «normalidad».

124. En Apel, 1988, puede observarse en diversos lugares el análisis de esta problemática, a partir de la posición de Max Weber, y en especial de Jonas, 1982. Véase Hösle, 1990, 133 ss.; Schelkshorn, 1994, 29 ss.

125. Esas consecuencias alcanzan el horizonte de la humanidad, como «posibilidad de una macroética de la humanidad» (véase su ponencia en Hawai en julio de 1989 [Apel, 1992], sobre «The Need for the Apparent Difficulty, and the Eventual Possibility of a Planetary Macroethics of [for] Humankind»; trad. cast., *Hacia una macroética de la humanidad*, trad. de Yolanda Angulo, UNAM, México, 1992). Además, una Ética de la Responsabilidad permitiría superar las asimetrías existentes para alcanzar la simetría futura, condición de posibilidad para aplicar la norma básica de la Ética del Discurso.

126. Apel, 1985, 249.

127. Apel, 1990b, 26; trad. cast., 32.

128. «¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la Ética del Discurso», en Habermas, 1991, 12; trad. cast., 101.

129. *Ibid.*; trad. cast. 101-102.

130. Es decir, todos los que llamaremos «frentes» de una posible praxis de liberación. En este punto Apel es un pensador progresista social-demócrata, crítico de los movimientos reaccionarios, fundamentalistas y dogmáticos. Véase la solución a esta cuestión por parte de la Ética de la Liberación en el *capítulo 5*.

131. Apel, 1990b, 22; trad. cast., 27.

132. Apel, 1985, 260.

133. *Ibid.*, o Apel, 1985, 254.

134. Apel, 1985, 260. Véase sobre el tema de la «aplicación (*Anwendung*)» en Kettner, 1992, 9-27; además, Apel, 1992b.

135. Apel, 1990b, 32 (38-39). «La razón de esto es simplemente que las condiciones de aplicación de la ética del discurso no han sido todavía realizadas» [«weil die Anwendungsbedingungen der Diskursethik geschichtlich noch nicht realisiert sind»] (*ibid.*, 32; trad. cast., 40). «La aplicación del principio de la Ética del Discurso —por ejemplo, la práctica de una regulación discursivo-consensual de conflictos estrictamente separada de la aplicación de una racionalidad de negociación estratégica—

puede llevarse a cabo aproximadamente sólo allí donde las relaciones mismas de eticidad y derecho locales hacen esto posible» [«Die Anwendung des Prinzips der Diskursethik —z.B. die Praktizierung einer diskursiv-konsensualen Konfliktregelung, die von der Anwendung strategischer Verhandlungsrationalität strikt getrennt wäre- lässt sich nur da —approximativ— verwirklichen, wo die lokalen Verhältnisse der Sittlichkeit und des Rechts dies von sich aus mitermöglichen»] (*ibid.*, 33; trad. cast., 40). La fórmula se repite frecuentemente: la aplicación es imposible si las condiciones no están dadas.

136. Véase Apel, 1985, 261.

137. En el Tercer Mundo frecuentemente no se cumple la condición de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana (por pobreza) de los posibles participantes en la comunidad real de comunicación. No hay siquiera Estado de derecho.

138. Véase esta problemática en mi artículo (Dussel, 1994b, 87-92 [147-152]).

139. Véase Hinkelammert, 1994.

140. Por supuesto, la razón estratégica (nivel 3 del *esquema 1.3*) es una razón de mediación de factibilidad, pero no razón material (como parece sugerirlo Apel). La razón estratégica se ejerce «con arreglo a fines» (y de allí se enuncian los «juicios de hecho»). Pero los fines (y aun los últimos valores culturales) pueden y deben ser «puestos», juzgados y transformados desde la «razón 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 *interno* a las culturas, a las que puede juzgar y transformar. Los «hipervalores» de Taylor no son el último fundamento, sino «mediaciones» (como bien lo indicaban Heidegger, Zubiri o Marx, cada uno en distinto sentido) de la reproducción y desarrollo de la vida humana. Siendo las culturas «modos» de la reproducción y desarrollo de la vida humana, cuando se «cierran» y producen víctimas, muerte (véase *capítulo 4*), el mismo principio que las ha originado se vuelve, desde dentro de las culturas (si tiene recursos internos, como el capítulo 125 del *Libro de los muertos* del Egipto antiguo, por ejemplo), o desde otras culturas (por confrontación), para recordarles su función mediadora y *no última*.

141. Apel, 1985, 261. Además, mostrar la *verdad* normativa del «fin último» de la acción se sitúa allende toda razón estratégica o instrumental, y aun discursiva, porque es *contenido* de una «razón práctico-material» o «ético-originaria». Esta última se abre a un ámbito no de fines; abre el ámbito de los fines en cuanto «posibles», ya que es no sólo la «condición de posibilidad pre-ontológica» de todo fin, valor, acto, norma, institución, etc., sino la constitución del *contenido* de la acción. Se trata del criterio de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano como tal. No es objeto de ningún posible «juicio de hecho» formal instrumental de factibilidad (porque ni es objeto, ni es medio para un fin, ni es fin de una acción); es un «juicio normativo» o acerca de la vida, «juicio ético de realidad» que puede criticar fines y valores, y sobre el que se funda el «juicio de hecho» formal y el «juicio de valor». Es un juicio que expresa la imposibilidad empírica de su negación; juicio de hecho de un tipo distinto que los juicios de hecho medio-fin o los juicios de valor, y que los hace posibles. La «valoración» que efectúa el sistema límbico cerebral desde el criterio de la vida del sujeto humano mismo en el proceso de categorización perceptual, conceptual y de los mismos valores se debería denominar «valoración ética pre-ontológica» o el saber situar las mediaciones (los mismos fines y valores) para la reproducción y desarrollo de la vida de dicho sujeto humano en cuanto tal (en cuanto vida y en cuanto humana). Decir «Robar es malo» no es sólo situarlo: *a*) como mediación negativa con respecto a la propiedad privada como fin (y en ese caso hacer explícita la pretensión de validez intersubjetiva), sino, y al mismo tiempo y radicalmente, situarlo: *b*) como no-mediación (no-verdad práctica) para la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano en general. El primero es un «juicio de valor» con pretensión de rectitud desde la propiedad como un valor; el segundo es implícitamente un «juicio normativo», fundado en un «juicio de hecho», que funda al primero (no con respecto a la institución de la propiedad o a la cultura moderna, sino a la vida del sujeto humano como referencia última absoluta de posibilidad ética de la propiedad como tal): «El robar a otro sujeto ético no le permite a éste la reproducción de su vida», en principio y en algún aspecto concreto.

142. Véase «Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zum Lügen», en Kant, 1968, VII, 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 funciones o críticas, en el momento de tener que recurrir a ellas en las transformaciones necesarias por la lucha de la futura simetría (véase más adelante el *§ 5.5.c.1*).

150. *Metaphysik der Sitten*, AB 36 (Kant, 1968, VI, 339). Este «nivel externo» es «la esfera pública» que Habermas reconstruirá posteriormente como la intersubjetividad de la validez del acuerdo de la comunidad de comunicación.

151. Habermas en cada debate no rechaza a su contrario, sino que lo subsume, se enriquece a través de él.

152. Habermas, 1976. Véase entre sus obras de esta época Habermas, 1962, 1963, 1967, 1968, 1968b y 1973.

153. Véase McCarthy, 1988.

154. Véase Adorno, 1969; Habermas, 1967 (en su edición de 1982, Habermas recorre el camino desde Karl Popper y Hans Albert a Niklas Luhmann).

155. La influencia de Max Weber es determinante, aunque Hegel es usado para indicar una problemática más amplia que la propia de Marx.

156. Como personalmente me lo expresaba en Saint Louis (1996).

157. Habermas, 1963, 228; trad. cast., 216. Sobre un tratamiento extenso de la posición de Habermas sobre Marx véase Dussel, 1990, 319-333, a la que nos referiremos aquí.

158. Habermas, 1981, I, 19; trad. ingl. I, 3-4.

159. Habermas 1963, 256-257; trad. cast., 242-243. Y el texto le interesa a Habermas porque lo repite en Habermas, 1968, 67 ss., trad. cast., 58 ss., aunque aquí con otras consecuencias.

160. Marx, 1974, 592; 227.

161. En los *Grundrisse* la cuestión no está todavía clara, habrá para ello que esperar a los *Manuscritos del 61-63*. 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 «arqueológica de las categorías» en Marx.

163. En este tiempo Marx habla de *Arbeitsvermögen* y no de *Arbeitskraft*.

164. La «riqueza real (*wirklicher Reichtum*)» es valor de uso, y no valor de cambio.

165. Le llama *Wertquelle* (Habermas, 1963, 256).

166. Habermas, 1968, 47; trad. cast., 42.

167. Marx, 1956, III, 44; 48; Habermas, 1968, 46.

168. Se usa la palabra *Stoff*, pero no meramente como materia física, sino «con lo que» se trabaja. Marx no elabora una «cosmología» o una «metafísica de la naturaleza», sino que le interesa la naturaleza como «materia (contenido) de trabajo». Es una teoría de la producción y no una física. El materialismo soviético (y Habermas en este caso) le atribuyen a Marx lo que explícitamente está rechazando.

169. Refiriéndose a la «naturaleza» de Hegel escribe: «La naturaleza como naturaleza [...] es nada, una nada que se confirma como nada, carece de sentido o tiene sólo el sentido de una exteriori-

dad que ha sido subsumida» (*Manuscrito del 44*; Marx, 1956, t. EB 1, 206; 663). Hegel ha perdido el sentido de lo «real» y lo ha confundido con la «realidad del concepto» de naturaleza, con la realidad de la autoconciencia del saber.

170. *Manuscritos del 44* (p. 195; trad. cast., 651).

171. Si «ontología» es la «totalidad» del Ser del capital: el valor que se valoriza (Dussel, 1990, cap. 10). Una crítica ética al «capital» como *totalidad* es lo que hemos llamado un «juicio ético de realidad» (al sistema como totalidad, anterior a los fines de los juicios de hecho formales y a los valores de los juicios de valor, como hemos visto en el *§ 1.5*).

172. *El capital* (1873), I, cap. 1, 2; Marx, 1975 (*MEGA* II, 6), 76; I/1, 53. Habermas, 1968, 39; trad. cast., 35. Habermas cita otro texto: «El trabajo [...] pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad (*Leiblichkeit*), brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales (*Naturstoff*) de la naturaleza bajo una forma útil *para su propia vida* (*für sein eigenes Leben*)» (*Ibid.*, cap. 5; 192; 215).

173. Cuestión que hemos planteado en el *§ 1.5*.

174. Estamos entonces diciendo que el trabajo es la «condición actual» de una «condición» (y «contenido») aun más fundamental: la vida humana misma como «la» condición (y «contenido») por excelencia material y universal de toda ética posible. La «sobrevivencia» de Apel o Habermas es meramente físico-animal.

175. Habermas, 1968, 39; trad. cast., 36.

176. En esto consiste el «sobre-» de la «*sobre*-vivencia»: autoconciencia, función superior de la mente.

177. Marx, 1975, I, 162; trad. cast. V, 422.

178. Posteriormente desarrollará la crítica desde la razón discursiva al paradigma del productivismo instrumental y conciencialista de Marx (Habermas, 1985, 95 ss.; trad. cast., 99 ss.).

179. Habermas, 1984, 353-439; 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 refiriendo, ya que no serían suceptibles 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 13* del *Apéndice I*.

195. *Principia Ethica* I, A, § 2; Moore, 1968, 3; 2. Habermas, no puede aceptar una mera meta-ética del lenguaje, en un nivel solipsista, neutro (no participativo), aseverativo, pre-pragmático. Para una clasificación de las éticas en una nomenclatura analítica véase Rabossi, 1979, cuyas descripciones van desde una ética descriptiva (empírica), normativa (tradicional o metafísica), ana-

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 reduccioniones, 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: enuncio explícitamente, y por ello agrego contenido semántico, la pretensión de defender intersubjetivamente con argumentos lo que propongo como verdad práctica, o avanzado públicamente con pretensión de validez moral. Considérese el tema, en cuanto a los «actos de habla» *descriptivos*, en Habermas, 1984: cap. 2 («Wahrheitstheorien», 127 ss.; trad. cast., 113 ss.) y cap. 3 («Was heisst Universalpragmatik?», 353 ss.; trad. cast., 299 ss.); Dussel, 1993c, 33-66: «La razón del Otro. La *interpelación* como acto-de-habla».

200. Véase Hare, 1952.

201. Habermas, 1983, 65; trad. cast., 74.

202. Las controversias éticas no podrían entonces resolverse argumentativamente. En esto coincide con la posición de Albert, 1980 (véase igualmente Albert, 1968).

203. Habermas, 1983, 71; trad. cast. 81. La diferencia entre las pretensiones de validez del consenso y la de las normas, ante Rawls, la define en Habermas, 1991, 125-131; trad. cast., 25-30.

204. Baier, 1958.

205. Gert, 1976.

206. Véase Singer, 1961.

207. Habermas, 1983, 76; trad. cast., 86. Dicho enunciado se encuentra en otras partes de la obra definitiva de Habermas.

208. Véase en Habermas 1991, 137-142 (35-39), la defensa contra la crítica de «inaplicabilidad (*Nichtanwendbarkeit*)» de Wellmer, 1986.

209. Sin embargo, siempre es necesario concomitantemente un momento monológico; es decir, todos los participantes deberán cada uno por sí mismo aceptar o no el argumento propuesto con pretensión de validez. Aquí, como veremos más adelante en los *§§ 2.5* y *3.1-3.2*, se encuentra el cruce de la pretensión de *verdad* práctica del enunciado normativo con la pretensión de *validez* del mismo enunciado, cuestión que Habermas no puede tratar por su posición consensualista en el tema de la verdad en cuanto tal.

210. Habermas, 1983, 74; trad. cast., 83-84. Véase Wellmer, 1986, 55 ss.; trad. cast., 81 ss.; Rehg, 1994, 69 ss.

211. Para nosotros la «referencia» a los «valores culturales» es secundaria; la «referencia» primaria se establece con respecto a la vida humana como criterio de verdad práctica o ética.

212. Habermas, 1983, 78; trad. cast., 88.

213. Como hemos insistido en otras partes, «lo justo (*das Gerechte*)» aquí es equívoco. La moral formal no trata de «lo justo» —ambigüedad iniciada entre otros por Rawls— sino de «lo válido». «Lo justo» o «lo correcto (*richtig*)» puede ser formal (válido) o material (dar a cada uno lo suyo: se trata de un contenido, lo material [con «a», en alemán] por excelencia). Véase la *Tesis 13*.

214. De nuevo hay una ambigüedad que se quiere corregir con la palabra «estricto (*streng*)»; y esto porque normativos son igualmente los enunciados evaluativos. Los llamados «enunciados normativos» por Habermas son los «enunciados morales o prácticos *válidos*» (o con «pretensión de validez moral»).

215. Tienen una «pretensión de validez intersubjetiva» tradicional, de costumbre, no fruto de argumentación. Pero, y esto no puede siquiera plantearlo Habermas (y será fundamental para la Ética de la Liberación, véase *capítulo 4*), pueden igualmente las pretensiones tradicionales de los valores culturales entrar en *crisis* (desde las víctimas, los oprimidos), y, en este caso, la moral *dominante* deberá argumentar ante la *crítica* de los escépticos (pero aquí serán escépticos de los valores *en cuanto dominantes*). Toda ésta es, exactamente, la problemática que interesa a una ética *crítica*. La Ética del Discurso hace tiempo que ha dejado de serlo.

216. De nuevo lo «estricto» indica la ambigüedad.

217. Habermas, 1983, 113-114; trad. cast., 129.

218. Nivel 1 del *esquema 1.3* [103] o nivel 1 del *esquema 4.2* [208]. Se trata de lo que hemos llamado «juicios éticos de realidad», enunciados normativos fundados en juicios de hecho referidos a la vida del sujeto ético, desde las exigencias éticas de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano, más allá de toda cultura, sistema o «mundo» en su sentido ontológico heideggeriano, y dentro de ellos. Véase *capítulo 4*.

219. Por ejemplo, en el caso de Habermas le criticaremos la no vigencia de la economía en su análisis y el no descubrimiento de la miseria como problemas ético fundamental. Es decir, la crítica material del *Spätkapitalismus* —imposible desde una Ética del Discurso como la de Habermas.

220. Cuestiones que expondremos desde el *capítulo 4*, y en especial en el *§ 6.1.b*.

221. La «racionalidad *crítica*» se cumple, entonces, desde el momento *c* hacia el *a* o *b*, y desde el momento *d* (por la relación 4 «hacia arriba») hacia *c* y hacia *b* (relación 5); cuestiones que se tratarán en los *capítulos 5* y *6*.

222. Habermas, 1983, 114; trad. cast., 129. Para una Ética de la Liberación «la validez del deber ser de las normas de acción» pueden igualmente ser «preferencias axiológicas» de una conciencia ética crítica antihegemónicamente. Por ejemplo, el enunciado siguiente: «Debo arriesgar mi vida en la lucha por la *justicia* contra el capitalismo en su periferia mundial», es un enunciado que incluye un deber-ser, el de una norma de acción, en vista de la preferencia de un «valor» (la «justicia»), resultado de un análisis material económico de una comunidad de críticos que descubren que un sistema histórico impide la reproducción de la vida humana (criterio y principio material). Aquí se articula la procedimentalidad formal y la exigencia de las condiciones materiales de la vida humana.

223. Véase más adelante el *§ 2.5* [148 ss.], la distinción entre pretensión de verdad (material) y validez (formal).

224. Para Habermas estas «orientaciones (*Orientierungen*)» no son tareas de la moral filosófica. Ciertamente lo son para una Ética de la Liberación, pero en un sentido universal y abstracto (no en concreto, porque entonces sería tema de los expertos de las ciencias sociales, de los partidos políticos, de los movimientos sociales, etc.), cuestión que trataremos en el *§ 5.5*.

225. Habermas, 1983, 113; trad. cast., 128.

226. *Ibid.*, 118; trad. cast., 133.

227. Cuando Habermas da el ejemplo «No se debe matar a nadie», o «Está mandado no matar a nadie» (*ibid.*, 70; trad. cast., 79), o cuando se refiere al suicidio (*ibid.*, 110; 124 y 112; 127, p.e.) se acerca a la temática que hemos tratado en el *§ 1.5*, pero en este caso ya no debería enfrentarse, el que pretende fundamentar la ética, al escéptico sino al cínico que justifica la muerte, el suicidio.

228. Véase Henrich, 1976.

229. Habermas, 1981, I, 532-533; trad. cast., 506-507. Obsérvese cómo no se logra comprender que la reproducción material autoconsciente de la vida del sujeto humano debe integrar siempre a la intersubjetividad argumentativa, de manera que no está «enceguecida» ni *debe* estarlo. Volveremos sobre esta cuestión en el *capítulo 4*, para analizar la diferencia entre la «primera» y la «segunda» Escuela de Frankfurt.

230. El principio «D» es «el principio moral *único* (*einziges*)» (Habermas, 1983, 103; trad. cast., 117).

231. Habermas, 1991, 24; trad. cast., 119.

232. *Ibid.*, 28; trad. cast., 127.

233. Es toda la cuestión de la simetría inexistente en la comunidad de comunicación real, que es la condición de la aplicación para Apel.

234. Habermas, 1991, 29; trad. cast., 127-128.

235. *Ibid.*, 29; trad. cast., 128.

236. *Ibid.*

237. Habermas no sólo no tiene un acceso «privilegiado», sino ningún acceso, porque la verdad «moral» debería encontrarse en el nivel material que ha negado desde el inicio de su proyecto moral.

238. Habermas, 1991, 30; trad. cast., 129-130.

239. *Ibid.*, 1991, 44; trad. cast., 88. Las motivaciones pulsionales, afectivas, del deseo quedan también descartadas. El «hambre» de las víctimas las *mueve* a luchar. La Ética del Discurso no puede contar con estas «motivaciones»; sí, en cambio, la Ética de la Liberación.

240. Habermas, 1991, 22; trad. cast., 117.

241. Excelente es la reflexión acerca de que la negación presupone la afirmación (con lo que el propio Habermas debería saber que la negación de la vida en la víctima, el oprimido, presupone su

afirmación previa, como principio material positivo y universal). Véase Habermas, 1991, 166-176; trad. cast., 60-69, contra Wellmer, 1986, y otro 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 inconmensurable (y que no descubre la universalidad del ámbito de la vida humana como tal), ni su «esteticismo» que finalmente propone. La estética tiene un sentido liberador, pero no en el sentido que apunta Taylor.

245. Mucho hemos aprendido y hemos asumido de Habermas (en especial su crítica a la 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 mas bien de «validez» moral), porque la cuestión de la «verdad» será siempre de contenido, material o «ética», al menos a los fines del vocabulario usado de esta Ética.

257. Habermas, 1991, 11; trad. cast., 100.

258. Wellmer, 1986, 70-71; trad. cast., 96.

259. El consenso, evidentemente, agrega a la razón veritativa mayor probabilidad, plausibilidad. Refuerza igualmente el sentido subjetivo de certeza, necesario para un sujeto social no omnisciente. Sólo un ser omnisciente podría prescindir de este momento complementario de la verdad.

260. Wellmer, 1986, 71-72; trad. cast., 97.

261. La verdad se da, para Habermas, en el ámbito de los enunciados descriptivos, como una pretensión de dar o poder dar razones discursivamente si el caso lo exigiera, por haberse tornado conflictivo el tal enunciado. De esta manera «un argumento es la razón que nos motiva a reconocer la pretensión de validez de una afirmación o de una norma o valoración» (Habermas, 1984: «Teorías de la verdad», IV, 162; trad. cast., 141). Verdad y validez intersubjetiva se identifican. El argumento no tendría directa y primeramente la pretensión de referirse a algún momento de la realidad, a la que se considera demasiado problemática, sino que se dirige a la pretensión de validez intersubjetiva (en la que consistiría la verdad).

262. Wellmer, 1986, 72; trad. cast., 97-98.

263. Apel, 1991, 48.

264. Por nuestra parte no sólo hablaremos de verdad «objetiva», sino también de algo previo y más radical, en el sentido de Zubiri.

265. *Ibid.*, 73.

266. *Ibid.* Es decir, «ningún criterio específico de verdad puede servir por sí solo como criterio *suficiente* de verdad: ni la evidencia fenomenológica para la correspondencia, ni la integrabilidad en el sentido de la teoría de la coherencia, ni la productividad en los contextos prácticos de la vida [...]; y el concepto ontosemántico-formal —derivable del *Tractatus* de Wittgenstein o de Tarski— de la *concordancia entre las proposiciones verdaderas y los hechos* (o estados de cosas existentes) es 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 abrirse a él, aunque al final no puede hacerlo debido a su formalismo, que (contradictoriamente) intenta no ser meramente consensualista: «De ahí que sólo podamos proceder *negativamente*: no podemos aspirar a la plenitud del sentido, sino únicamente a la eliminación del sinsentido» (Wellmer, 1986, 220; trad. cast., 243). ¿Y la eliminación de la injusticia, el hambre y la miseria? El ideal de sociedad debería comprender también «condiciones *materiales*» y no sólo «condiciones *formales* de una vida racional» (*ibid.*).

272. La «comunidad» es el todo concreto de los sujetos; «intersubjetividad» es abstractamente el *modo* en que los sujetos quedan constituidos unos desde la subjetividad de los otros (cerebral, lingüística, histórica, realmente). Alguien puede acceder monológicamente (o comunitariamente) a lo real desde su intrínseca subjetividad desde siempre ya *a priori* intersubjetiva. La constitución intersubjetiva del sujeto coloca la validez del consenso inevitablemente en el punto de partida de la verdad; pero verdad y validez son dos órdenes diversos por sus puntos de partida y llegada. Lo monológico no es solipsista; el solipsismo es un monologismo anti-intersubjetivo. Además, el disenso monológico prueba la pre-existencia del consenso intersubjetivo: no se puede disentir sin un acuerdo anterior que se rompe, o no sería disenso sino pura innovación originaria imposible.

273. Véase Wellmer, 1986, 71; trad. cast., 96 ss.

274. Presuponemos siempre constitutivamente la lengua, el «mundo», etc., que son momentos intersubjetivos (Apel, 1994).

275. Wellmer, 1986, 76; trad. cast., 101.

276. El disenso del descubridor como aceptación de lo verdadero como lo no-válido *ante festum* tiene que ver formalmente con la validez y no con la verdad. El disenso es a la validez, como la hipótesis no-verificada (pero «intuida» como verdadera) a la verdad; lo probado como inválido (lo no-válido porque rechazado después de realizar un argumento probatorio exitoso) es equivalente a lo falso, pero no es idéntico. Falsar no es invalidar. Pienso que Popper no contaba con esta diferenciación analítica.

277. En el próximo capítulo (*§§ 3.1, 3.2* y *3.5*) volveremos sobre el tema de la «verdad» dentro del contexto de la discusión con el pragmatismo y la filosofía positivista y analítica.

278. Cuando hemos hablado de «cultura» (p.e. con Hegel, MacIntyre o Taylor), de alguna manera habíamos indicado la «eticidad (*Sittlichkeit*)», pero sin haber explicitado la intersubjetividad válida, implícita siempre, pero ahora explícita (y como subsumiendo todos los avances de la Ética del Discurso).

279. *Ética a Nicómaco* VI, 2; 1139 a 22-30.

280. Entre otras referencias véase Habermas, 1983, 62 ss.; 70 ss. Wellmer indica que «en el discurso teórico lo fundamental es la validez de los enunciados y su *ilación*» (Wellmer, 1986, 168; trad. cast., 186); mientras que «en el discurso práctico, la *rectitud* de las acciones» (*ibid.*). Las primeras tienen pretensiones veritativas (tales como las matemáticas, 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 autorresponsablemente efectivizada), y esto puede argumentarse racionalmente por su contenido. Por ejemplo, puede demostrarse éticamente que una economía neoliberal a lo F. von Hayek *no permite la vida* de los que no pueden competir en el mercado capitalista. «Es válido que *p*», en cambio, responde a exigencias intersubjetivas o reglas lógicas comunitarias de la participación de los afectados en la discusión simétrica (Wellmer, 1986, 55 ss.; trad. cast., 82 ss.).

288. Este mundo objetivo físico es, sin embargo, el «entorno» ecológico de la vida del sujeto humano, teniendo entonces «sentido ético» por referencia a la posibilidad de la reproducción y desarrollo de dicha vida humana.

289. Esta necesidad de «aceptar» el *pasaje* del juicio de hecho al normativo tiene como fundamento un ejercicio de la razón práctico-material que articula la relación entre la «vida» del viviente humano, por la imposibilidad *autorreflexiva* del suicidio, y la responsabilidad ineludible de continuar en la reproducción y desarrollo de dicha vida: la *autorreflexividad* biológico-cultural se nos «impone» como *obligación* ética. Además, por el proceso intersubjetivo, cuando la comunidad de comunicación decide inevitablemente —aun en los casos de heroica entrega de la vida por la patria— la continuación de la reproducción y desarrollo de la vida, en este caso el «pasaje» del juicio de hecho al deber-ser se realiza como «obligación» moral de *cumplir* con lo presupuesto como sujeto moral responsable de los otros miembros de la comunidad. Sería una «obligación» *a priori*.

290. «Rectitud» con respecto a la manera como la cultura particular institucionaliza en concreto el principio material ético universal: «¡No matarás!».

291. Véase más adelante el nivel de la «pretensión de inteligibilidad» en el *esquema 3.3*.

292. Véase el tema en el *§ 3.2* [171 ss.].

293. Wellmer, 1986, 108; trad. cast., 130.

294. Véase Dussel, 1994b (2.3: «La razón ética originaria [*Die ursprüngliche ethische Vernunft*]»; 156 ss.; 98 ss.). Desde el ámbito de una razón práctica (del que la razón ético-originaria es una de sus dimensiones; nivel 1 del *esquema 1.3*; nivel 3 del *esquema 2.4*) la razón discursiva (práctica, pero igualmente teórica; niveles 2 y 3 del *esquema 1.3*; nivel 4 del *esquema 2.4*) debe estar abierta a no ignorar argumento alguno, no sólo por razones «teóricas» (nivel 2 del *esquema 2.4*), sino primeramente por razones éticas (nivel 3), ya que cada argumento, procedente de otro sujeto humano, puede expresar intereses o necesidades de dicho sujeto ético. El reconocimiento y respeto del otro sujeto racional (momento ético esencial) es un momento constitutivo de la aceptación de la argumentación del otro (el nivel 2 queda subsumido en 4), y por ello de la racionalidad humana. En el *capítulo 4* consideraremos, desde Lévinas, a la razón ética-*pre*originaria 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 *novum*.

295. La aceptación del mejor argumento (razón teórica; nivel 2 del *esquema 2.4*) en el acto comunicativo (razón discursiva; nivel 4) no está separada del reconocimiento de la dignidad igual de la persona que lo expresa (reconocimiento de la razón ética originaria; nivel 3), sino que moralmente se funda en él. Wellmer cae en un cierto dualismo cuando escribe «sin consideración de la persona», porque ésta está siempre implícita (el nivel 3 está presupuesto en el 4, desde donde se subsume el 2), desde una consideración pragmática, o habríamos caído nuevamente en una visión objetivista abstracta racionalista pre-pragmática. A Wellmer 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 teórico, analítica, científica, etc.).

298. Esa «referencia a las personas» es el reconocerlas como iguales, pero —contra Wellmer— no «sin consideración de sus argumentos», sino al contrario: considerando sus argumentos en cuanto expresión de la dignidad de la persona reconocida como igual. Es decir, no puedo descartar «sus» argumentos —aunque teóricamente me parezcan errados— en «consideración» al 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 alteridad.

302. Esta solidaridad material ha sido indicada en el nivel 1.3 del *esquema 4.5*: es la «soldadura» 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 confuden los niveles 1 y 2 del *esquema 2.4*.

305. Aquí se sitúa Wellmer directamente en el nivel 4, pero como no ha considerado el nivel 3 (del reconocimiento), tampoco puede comprender que el momento discursivo subsume el momento teórico desde una implantación ética (el reconocimiento del Otro argumentante), en nombre de cuyo reconocimiento *debe* argumentar, no ya por el *contenido* veritativo, pero sí por respeto al Otro, y en tanto se quiere alcanzar la aceptabilidad del Otro.

306. Wellmer, 1986, 108; trad. cast., 131.

307. *Ibid.*, 111; trad. cast., 132.

308. El si debo argumentar *ahora*, en un cierto *lugar*..., etc., depende de la «factibilidad» ética (cuestión que trataremos en el *§ 3.5*), pero las «circunstancias» no tienen nada que ver con el «deber» argumentar en general. Creo que Wellmer no distingue claramente este punto.

309. El mérito de Apel es el haberlo intentado. Véase sobre la fundamentación Apel, 1976, 1980b, 1989; y en Cortina, 1985, 79-177. La contradicción performativa del escéptico es inevitable. Habría ahora que desarrollar el argumento teniendo en cuenta la objeción de Wellmer y nuestra propuesta de distinguir entre el momento argumentativo de verdad del enunciado descriptivo y la validez propiamente práctica o moral que parte del reconocimiento de la dignidad ética del otro argumentante presupuesto ya siempre en el enunciado descriptivo antropológico (y en referencia a la reproducción y desarrollo de la vida humana del sujeto ético en cuanto tal, y por ello en cuanto al derecho del afectado a participar en la argumentación). Los enunciados normativos obligan moralmente, tal como lo expresa de manera todavía rudimentaria la posición del «socialismo lógico» de un Peirce. La contradicción performativa ante la pura argumentación veritativa es distinta de la que surge de la posible negación del otro argumentante prácticamente, porque, moralmente, negar la posibilidad de argumentar es negar al Otro en tanto argumentante. Aquí el escepticismo radical no sólo es irracionalismo contradictorio performativamente, sino solipsismo antimoral (y 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 neoaristotélicos, ya que subsume y supera la mera *frónesis* monológica, aunque podría ser denominada un acto de *frónesis* intersubjetivo-comunitaria) se ocupa materialmente de un enunciado cuyo «contenido» tiene pretensión de *verdad práctica*. Es decir, debe guardar en dicho «contenido» ético relación: *a*) con el criterio de reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano en general («¡Que sea posible vivir!»); *b*) con el criterio de «rectitud» con respecto a las exigencias valorativo-culturales sostenibles o racionales vigentes de los afectados; e igualmente, y deberá ser estudiada en detalle en el futuro, *c*) con el criterio de «rectitud» con respecto a las «ade-

cuadas» inclinaciones o pulsiones (*Triebe*, de las cuales Freud tiene mucho que enseñarnos, en especial la relación entre el inconsciente pulsional y el *Ueber-Ich* [Super-yo], que indica la articulación de la represión de la libido con las pautas ético-culturales vigentes y ontogenéticas familiares; véase más adelante en los *§§ 4.2-4.4*), a la que hace referencia Aristóteles en el texto citado más arriba en aquello de «verdad [práctica] en homología con la rectitud de la tendencia (*tê oréxei tê orthê*)». La ética filosófica puede entonces dar *orientaciones* a la discusión o deliberación prático-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[1]. La parte propiamente *crítica* de la Ética de la Liberación se describirá, sin embargo, desde el *capítulo 4*, pero el «fundamento» ha sido diseñado como predeterminado desde esa parte crítica. Era necesario desarrollar para ello, como no lo hemos podido observar hasta el presente en otra ética, el momento material positivo. Hemos debido igualmente *subsumir* positivamente el momento intersubjetivo comunitario (de la Ética del Discurso, por ejemplo). Ahora podemos intentar alcanzar la síntesis de dichos momentos (del momento material de la ética y formal de la moral), desde la factibilidad de ambos, y lograr así la *unidad real* o sintética de la eticidad propiamente dicha. La eticidad se construye procesual, diacrónicamente, desde la fundamentación o decisión electiva de la norma, hasta la realización *factible* ética del acto, la institución, las estructuras sistémicas histórico-culturales, etc., pasando de esta manera de la *a prioridad* de la norma o máxima en la intención del agente a la realización de la eticidad. Es decir, si *a*) en el aspecto material nos referimos a la dimensión de la verdad práctica (desde las exigencias de la *reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad*, y donde los enunciados normativos tienen *pretensión de verdad práctica)*; si *b*) en el aspecto formal se trataba del ámbito de la racionalidad formal de los acuerdos válidos (desde las *exigencias de la intersubjetividad simétrica*, y con enunciados normativos con *pretensión de validez* en la comunicación); ahora, *c*) describiremos inicialmente el proceso de la construcción de lo *factible ético*, don-

de se realiza estrictamente el «bien»[2] (o el «mal»), lo que tiene «goodness claim» sea una norma, acto, micro-estructura, institución o sistema de eticidad efectuados concretamente, desde las *exigencias de la factibilidad ética*, y por enunciados normativos con *pretensión de eficacia y rectitud* en la realización efectiva concreta, teniendo en cuenta las circunstancias contextuales y también sus consecuencias. Se trata de enmarcar desde la verdad práctica y la validez moral a la razón instrumental y estratégica (subsumida por la razón práctico-material, ético- originaria y discursiva).

Esquema 3.1: DIMENSIONES MATERIAL, FORMAL Y FACTIBLE DE LA ETICIDAD

a) *Lo material:* la verdad práctica de la razón práctico-material, ético-originaria, acerca de la reproducción de la vida del sujeto: *lo «verdadero»*.	*c)* *Lo factible ético:* Lo acordado es juzgado en su factibilidad por la razón instrumental y estratégica: *lo factible,* 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: *lo «bueno»*.
b) *Lo formal:* la validez intersubjetiva de la razón discursiva, de enunciados normativos con pretensión de validez: *lo «válido»*.	

[162] El movimiento completo en el nivel del fundamento de una Ética de la Liberación entonces recorre al menos los siguientes aspectos:

a) El momento ético-material, de los contenidos, afirmando la universalidad material, de base neuro-cerebral, de concreción histórica y hermenéutico-cultural, de la vida o muerte del sujeto ético; es el ámbito del ejercicio de la razón práctico-material y ético-originaria en referencia a enunciados normativos (fundamentados sobre juicios de hecho) con pretensión de verdad práctica.

b) El momento moral-formal, procedimental, de la validez moral intersubjetiva y comunitaria, que se cumple desde la simetría de los participantes afectados; es el ámbito del ejercicio de la razón discursiva en referencia a enunciados normativos con pretensión de validez universal.

c) El momento ético-procesual de la factibilidad realizativa (no es meramente, procedimental, sino proceso, procesual), que en un primer momento es ejercicio de la razón instrumental y estratégica formales, en referencia a juicios de hecho; en un segundo momento es confrontación de dicho ejercicio de los principios ético-material y moral-formal, dando como resultado la máxima o norma del acto «bueno», la institución «legítima», el sistema cultural vigente (*Sittlichkeit*), etc.

Como la eticidad se produce «procesualmente», no podremos dejar de lado el pensamiento de la parte Norte del continente americano, ya

que desde Alaska (habitado por esquimales) a Tierra del Fuego (donde vivían los desaparecidos indios alakaluf, también originarios de la lejana Asia del Este), la experiencia del «proceso», del «devenir» hacia el futuro parece ser una vivencia común de las razas blancas, mestizas o afroamericanas venidas (o traídas violentamente) después. Por ello releeremos 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[3]

[163] En 1901 y 1902, un filósofo norteamericano[4] pretendió probar la existencia de una filosofía original de su país, el pragmatismo, ante los colegas de Edimburgo, en las conferencias Gifford[5]. 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[6].

El pagmatismo 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[7]. 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 inconmensuralidad o incomunicabilidad, sino que es igualmente defender cierta irresponsabilidad con respecto a los Otros que se oprime cruelmente. ¿No será ese diálogo una de las tareas medulares filosóficas del siglo XXI que ya comienza?

[164] El pragmatismo tiene cuatro columnas, los fundadores de la primera época, que son Charles Peirce (nace en 1839)[8], William James[9], George H. Mead[10] y John Dewey (muere en 1952)[11]. Sus vidas cubren un siglo, época en la que la influencia del pragmatismo fue hegemónica en todo el país (si consideramos los primeros trabajos de Peirce, en el indicado 1867, hasta la muerte de Dewey). Por las conmociones 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[12]. Con Quine —que estudia con Carnap en Praga— comienza la reacción[13], y hoy observamos que muchos vuelven a descubrir el sentido de esta filosofía (entre ellos R. Bernstein, H. Putnam y R. Rorty)[14]. A la Ética de la Liberación le mueve una motivación semejante a la de los pragmáticos en su reflexión. Frecuentemente, al dar conferencias o cursos sobre Filosofía de la Liberación latinoamericana en Estados Unidos, algunos colegas norteamericanos me comentaban: «Estas tesis tienen mucha semejanza con las del pragmatismo». Deseo por ello aquí sólo comenzar a describir las semejanzas y las diferencias entre estos dos movimientos filosóficos.

[165] Peirce es sin lugar a dudas el pragmático más original. El enigmático filósofo quizo expresar la intuición generante de su filosofía con aquella hermética y plurivalente formulación que data de 1903:

> La categoría de lo Primero es la idea de aquello que es tal como es sin consideración de ninguna otra cosa [...] La categoría de lo Segundo es la idea de aquello que es tal como es en tanto que Segundo respecto a algún primero, sin consideración de ninguna otra cosa [...] Es la reacción [...] La categoría de lo Tercero es la idea de aquello que es tal como es en tanto Tercero[15], o Mediación, entre un Segundo y un Primero[16].

Se trata de una filosofía de la Mediación —de la *Betweenness*[17]—, en lo que lo inmediato no se nos entrega nunca, ya que siempre está mediado:

> 1. No tenemos facultad de introspección, sino que todo conocimiento del mundo interno deriva por un razonamiento hipotético de nuestro conocimiento de los hechos externos.
> 2. No tenemos ninguna facultad de intuición, sino que toda cognición está determinada lógicamente por cogniciones anteriores.
> 3. No tenemos ninguna facultad de pensar sin signos.
> 4. No tenemos ninguna concepción de lo absolutamente incognoscible[18].

Esta declaración de guerra contra Descartes es una recuperación de muchos momentos dejados de lado por la filosofía moderna europea. El pensamiento «americano»[19] irrumpe creadoramente. No pudiendo operar desde lo Inmediato, todo conocimiento y acción se encuentra ya determinado por la Mediación (la Terceridad, *Thirdness*[20]): mediación del conocer el objeto desde la intersubjetividad de interpretantes como acuerdo (desde el signo como *representamen*); mediación del conocer desde la comunidad de científicos[21]; mediación del conocer *desde* (y no sólo «a través») el horizonte lingüístico (desde los iconos, indicadores, símbolos)[22]; mediación del conocer como proceso (como la verificación de laboratorio)[23], no sólo desde la deducción o inducción, sino

desde la abducción (como la hipótesis que debe ser verificada diacrónicamente); mediación de todo conocer desde el futuro (la anticipación contrafáctica de la coincidencia de verdad y realidad *in the long run*)[24]; mediación de lo teórico desde lo práctico, desde lo ético, como «lógica socialista»[25], desde la historia, el «sentido común».

[166] Deseamos resaltar este último aspecto, fundamental en nuestra 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[26].

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[27].

Pensar cuidadosamente esta relación indicada (de la fundamentación de normas que pueda llevar hasta «dar la vida» en sacrificio, como punto de partida de inferencias lógicas) nos llevaría muy lejos. Pero debemos al menos indicar el tema. Peirce está dispuesto aun a unir la voluntad ética del científico con un «amor evolutivo», un *eros* que motiva a la comunidad indefinida y siempre realizándose en la investigación para permanecer en coherencia con el proceso mismo del universo como «evolución»[28]. Es toda la problemática de la 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[29]. 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»[30], según la metáfora de Wittgenstein.

El tema es por demás conocido. Kant propone una «cosa en sí» o el *noumenon*[31] incognoscible:

> Sólo podemos conocer los fenómenos, pero nunca las cosas en sí mismas (*der Dinge an sich selbst*) [...] Tras los fenómenos hay que admitir algo que no es fenómeno, a saber, las cosas en sí, puesto que nunca pueden ser conocidas (*bekannt*) en sí[32].

[167] El joven Peirce, desde su primera época[33], se opone decididamente a la incognoscibilidad de la «cosa en sí» kantiana. Kant piensa que la cosa en sí es incognoscible. Peirce opina en cambio que es cognoscible parcialmente en cada acto cognitivo, y plenamente *in the long run*. Es decir, y esto pasa inadvertido en frecuentes interpretaciones (aun la de Apel, porque éste tiene el mismo supuesto), encontramos en él una cierta identidad entre «cognoscibilidad» y «realidad». Kant coincide también en esto de que la «realidad» de la cosa es idéntica a su «cognoscibilidad»[34]. Consideremos un texto de Peirce de 1868:

> [...] La ignorancia y el error sólo se pueden concebir como correlativos al conocimiento verdadero y a la verdad, que posteriormente pasan a pertenecer a la naturaleza de los conocimientos. Ante cualquier conocimiento hay una realidad desconocida pero *cognoscible*; pero ante todo conocimiento posible existe sólo lo autocontradictorio. En pocas palabras, metafísicamente la *cognoscibilidad* (en su sentido más amplio) y el ser son difícilmente lo mismo, pero son términos sinónimos[35].

Tenemos entonces cuatro momentos que *in the long run* deben identificarse: realidad = ser = verdad = validez intersubjetiva. La realidad[36] es parcial y válidamente conocida inicialmente por una comunidad; lo que aumenta indefinidadamente por la investigación[37], que capta parcial pero crecientemente la verdad, en el sostenido esfuerzo desde una futura identidad:

> La opinión predestinada a lograrse mediante el *acuerdo en última instancia*[38] de todos los investigadores, es lo que entendemos por *verdad*, y el objeto representado por esa opinión es lo *real*[39].

Es un falibilismo histórico que tiende a una identidad futura, ya que la verdad es así «aquello a lo que una creencia tendería si dicha creencia fuera la que se obtendría si se tendiera indefinidamente hacia una *fijación (fixity)* absoluta»[40] («that to a belief in which belief would tend if it were to tend indefinitely toward absolute fixity»). O de otra manera:

> [...] El pensamiento controlado por una lógica experimental racional tiende a fijar ciertas opiniones, con igual intención, la naturaleza de las cuales será la misma al final; sin embargo, la perversidad del pensamiento de generaciones enteras puede provocar que se posponga la *última fijación* (*fixation*)[41].

En palabras de Apel, podemos resumir:

> Podemos y debemos suponer como idea reguladora que una comunidad científica de interpretación y experimentación, ilimitada y que trabaje en condiciones ideales, debiera alcanzar *in the long run* una opinión en verdad intersubjetivamente válida, es decir, una opinión que *no pudiera ser discutida por nadie* sobre la base de los criterios de verdad de que se dispone[42].

Como puede verse, la verdad se identifica con la validez (posición criticada por Wellmer y tratada en el *§ 2.5*) y en ello consiste la teoría consensual de la verdad. Consensualidad intersubjetiva que opera igualmente como exigencia ética a la manera de un «socialismo lógico». Desde ese horizonte regulativo puede entenderse la «máxima pragmática». En efecto, los «objetos» del conocimiento se presentan a una comunidad de investigadores desde un ámbito práctico y se conocen por sus consecuencias prácticas:

> Consideremos qué efectos, que pudieran tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de esos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto[43].

[168] Permítasenos un largo paréntesis para referirnos a la teoría de la verdad de un no muy conocido filósofo español. En efecto, Zubiri distingue tres tipos de verdad[44]. *a*) En primer lugar, se trata de la «verdad *real*», mera actualidad cerebral de lo real[45] en millones de grupos neuronales, a través de la categorización perceptual y conceptual, articuladas a la actividad lingüístico-lexical y autoconciencia:

> Verdad es realidad *presente* en intelección en cuanto está realmente presente en ella. Por tanto, la verdad primaria y radical de la intelección sentiente [...] es justo ratificación del *de suyo*, ratificación de la realidad propia. *Ratificación* es la forma primera y radical de la verdad de la intelección sentiente. Es lo que yo llamo *verdad real*[46].

Se «actualiza» en el cerebro algo real simplemente, anterior a dicha actualización, en la «inteligencia sentiente». «Lo real» no es lo *independiente* (acto segundo) del acto cognoscente (acto primero). Al contrario, el acto cognoscente (de la subjetividad cerebral) es lo que se descubre como independiente *a posteriori* de lo real. Lo real es lo *de suyo*, desde sí, un *prius* captado como lo ya dado antes y sin relación, en cuanto real, al acto cognoscente. Lo real (realidad) y la cognoscibilidad (ser) no son idénticos. Una dimensión es la de lo real y otra la del ser conocido. Lo real no es lo cognoscible, sino la cosa sustantiva que existe desde sí[47]. 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[48]), dice «referencia originaria» a la realidad de lo real: es ratificación[49].

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

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 veri-*ficación*. Su validez es el proceso de su valid-*ación*[51].

[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»[52]. El «pasaje» de la afirmación «apofántica» a la racionalidad «mundana» se efectúa por la «experiencia». Plantea aquí Zubiri la cuestión del método (que es «probación de realidad») de «com-probación»[53]. En este tercer nivel se trata entonces de la «verdad *racional*». La *búsqueda* de *lo esbozado* (la hipótesis o abducción de Peirce) desde lo «apofántico» hacia lo «mundano», como *encuentro* y *cumplimiento*[54], nos permite descubrir la «verdad *como encuentro*: he aquí la meta esencial de la intelección racional»[55]. 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 «apofáctico» afirmado como lo esbozado, postulado, hipotético [*abducción*] hacia el «mundo» como fundamento). Zubiri trata aquí el tema: «La esencia de la verdad como encuentro»[56]. La verificación es «tanteo»: «La dialéctica de la adecuación es tanteo progresivo de la verificación»[57]. ¿Qué es lo que se verifica?: «Lo esbozado [pro-blema hipotético] es lo verificado, algo que nos lleva del mundo a lo campal»[58]. Veri-ficación es fundar lo campal en el mundo (flecha *x* del *esquema 3.2*, en nota); lo verificado es lo campal desde el mundo (flecha *y* del esquema)[59]. De donde:

> La verificación es dialéctica no sólo por su momento de progresiva adecuación, sino también y más radicalmente por su intrínseco carácter: es una marcha de lo verificable y de lo inverificable hacia nuevos esbozos. Es la dialéctica *sugerencia-esbozo*. La intelección racional es un ir esbozando en y desde una sugerencia, y un retrotraerse del esbozo a la sugerencia de nuevos esbozos. Es *dialéctica de razón sentiente*[60].

La verificación es «cumplimiento»[61], es decir, «suceso histórico»:

> Como la realización de posibilidades es en lo que consiste formalmente la esencia de lo histórico, resulta que el carácter de la verdad racional en cuanto suceso es lo que constituye formalmente la esencia misma de *lo histórico de esta verdad*[62].

Consideremos desde este horizonte la «máxima pragmática» a la que nos habíamos referido antes de este largo rodeo a través de la posición de Zubiri. En efecto, el «*objeto* de nuestra concepción» —decía Peirce en el texto citado— se lo «concibe» (en su contenido) desde los «efectos» *prácticos* que produce en el proceso temporal: «efectos» de experimentos de laboratorio o de acciones prácticas —de una comunidad lingüística con validez intersubjetiva—. De manera que la totalidad de las consecuencias del objeto es lo que constituye su «significado» intersubjetivo con validez procesual *in the long run.*

[170] Volveremos en el próximo 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 primeramente desde la experiencia de la comunidad práctico-política[63], 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*[64]—, la Ética de la Liberación en cambio se centra sobre la praxis transformativa como *liber-ation* —donde la «verdad práctica» como momento del proceso *ético* tiene aun mayor referencia a la praxis que para el mismo pragmatismo—. Y, además, deseamos recordar que es evidente que el pragmatismo no pudo descubrir todavía el fenómeno del eurocentrismo[65], porque auto-interpretaba a Estados Unidos como la plena realización occidental de Europa —en el largo camino del Este hacia el Oeste de la cultura universal, tal como la había concebido Hegel—. No partió, entonces, de la periferia, del dominado, del excluido, del pobre, de la mujer, de las razas discriminadas. El intento de Cornel West, proponiendo un «pragmatismo profético (*prophetic Pragmatism*)»[66], quiere superar esta estrechez de interpretación reduccionista —que piensa todo desde New England, desde los medios académicos o desde el «sentido común» de un blanco masculino burgués protestante, que es un grupo hegemónico y minoritario, en el poder[67]—, 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[68].

§ 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[69].

Al intentar demostrarse que «los conceptos éticos normativos son irreductibles a conceptos empíricos»[70], se pretende que la filosofía ética es imposible, al menos como la entiende la Ética de la Liberación. Es por ello que nos toca ahora indicar la manera de tratar esta ardua cuestión y relacionar tres términos: realidad, verdad y validez[71], en el pensamiento crítico del pragmatismo de Putnam —como figura en torno a la cual deseamos desarrollar la crítica a la «falacia reductivista» (como la denomina Apel) de la posición tarskiana.

Putnam muestra muy bien cómo un «lenguaje formalizado L» —en el caso de Tarski—, desde un «metalenguaje ML», debe establecer un «criterio de verdad» (criterio W o convención T) que por último termina siendo sólo un «criterio de inteligibilidad». Lo «verdadero» de Tarski «no es el verdadero clásico»[72]. Putnam niega, entre otros aspectos, la pretensión tarskiana de hablar de «verdad en general» en el caso determinado de la «verdad de un determinado lenguaje L»[73], siendo que se trata de una abstracción del lenguaje ordinario de un ámbito artificial formalizado que evita las «antinomias semánticas» (por supuesto, pragmáticas)[74]. La «correspondencia» se establece entre dos términos dentro del horizonte del lenguaje definido, y en el que ninguno de los cuales pretende ser la realidad:

«La nieve es blanca» es verdadera si y sólo si la nieve es blanca.

Esta expresión tautológica lógico-semántica se dirige exclusivamente al desarrollo de una teoría del «significado-sentido» (con pretensión de inteligibilidad) que intenta responder a la pregunta: «What is it to understand a sentence?»[75]:

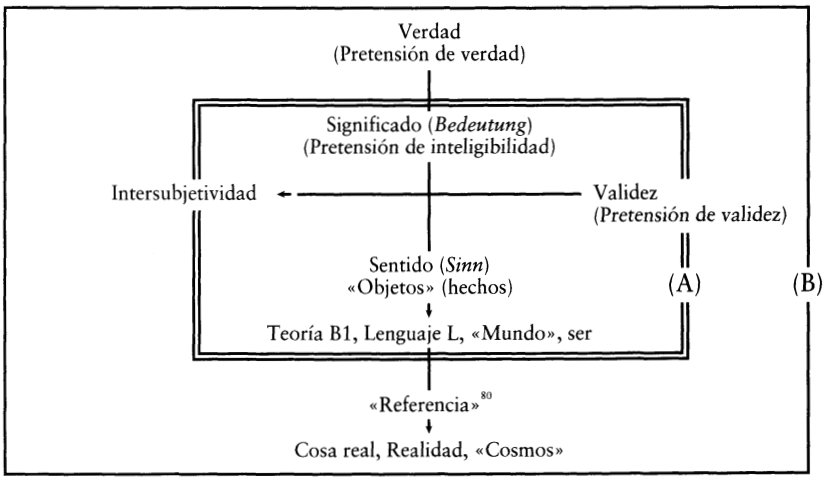
> De acuerdo con Tarski, Carnap, Quine, Ayer y teóricos semejantes, *saber* estos hechos [tales como «la nieve es blanca»] constituye la clave para entender las palabras *es verdadero*. En suma, para entender *P es verdadero*, donde *P* es una oración entrecomillada, sólo hay que *desentrecomillar P*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

[172] ¿En qué se convierte la relación entre un término del enunciado y el otro término (el «objeto» o «cosa»)? Putnam explica la posición de Tarski con un nuevo ejemplo:

> *Existe una descripción D tal que «D es un electrón» es demostrable en B1*[78], y esto puede ser verdadero (para un B1 adecuado) aunque no existieran [*sic*] electrones[79].

En este caso el concepto de «verdad» es puramente lingüístico o *intrateórico*: «verdad» es inteligibilidad, y ahora demostrabilidad desde una teoría *B1*.

Esquema 3.3: NIVELES DEL LENGUAJE Y LA «REFERENCIA» A LO REAL



Putnam quiere recuperar, por el contrario, de alguna manera «la creencia de que existe un mundo» sobre el que hay una «aseverabilidad justificada»[81]. El horizonte tarskiano (*A* del *esquema 3.3*)[82] no es suficiente para una «concepción realista de la verdad»[83] —que debe situarse en el horizonte *B*—. Pienso que en la posición analítica o positivista dio preeminencia a la «verdad» o al horizonte de un «lenguaje L» (*A*) sobre el lenguaje ordinario del mundo del sentido común (*B*). El mismo Carnap lo muestra:

> El sentido (*Sinn*) de una proposición radica en que puede expresar un hecho [...] Si una (pseudo)proposición no expresa un hecho (pensable), entonces no tiene sentido y es sólo aparentemente una proposición. Si una proposición expresa un hecho, entonces indudablemente tiene sentido; más específicamente, es verdadera si se presenta un hecho, y es falsa si no lo presenta[84].

Se trata del horizonte del significado-sentido (inteligibilidad) de una proposición en el ámbito del lenguaje abstracto determinado (*A* del *esquema 3.3*). En cierta manera tendríamos aquí una noción «analítica de verdad»[85]. Pero, como ha mostrado Cristina Lafont, hay una larga tradición donde se ha dado preeminencia «al significado sobre la referencia»[86], que desde Hamann, pasando de Humboldt, remata en Heidegger[87].

[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 choises)*[88].

Y esto porque «si escojo el lenguaje de Carnap, debo decir que hay tres objetos» —en el ejemplo dado por Putnam—, pero «debo decir que hay siete objetos [...] en el sentido del lógico polaco»[89]. Para Putnam puede haber diversas definiciones de los objetos del mundo según sean los «esquemas conceptuales», tipos de lenguaje, desde donde se los expresa. Y repite:

> Lo que es erróneo con la noción de objetos que existen *independientemente* de los esquemas conceptuales (*conceptual schemes*) es el hecho de no haber estándares ni siquiera para el uso de las nociones lógicas al margen de las elecciones conceptuales [...] Hablar de *hechos* sin especificar el lenguaje que va a utilizarse no es hablar de nada[90].

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*[91].

Ahora podríamos hacerle la pregunta que él se hace a sí mismo acerca de su propia posición: «¿cómo puede uno estar seguro de que ésto no sea puro idealismo lingüístico?»[92]. Putnam piensa que entre los lenguajes disponibles, o «esquemas conceptuales», se encuentra igual-

mente el del lenguaje ordinario o del «sentido común» —cuya reconsideración originó todas las reflexiones del llamado «segundo Wittgenstein»[93]—, que es frecuentemente desacreditado como no conteniendo «criterios de verdad» suficiente (comparado con el de los «objetos» de la ciencia). Negando que haya «propiedades intrínsecas» en las cosas, Putnam se inclina a pensar, contra la opinión originada en el siglo XVII, que ciertamente hay una «proyección» del sentido común en aquello que podemos denominar «objetos» de la vida cotidiana (sillas, mesas o cubitos de hielo)[94]. El intento putnamiano se dirige a «desarrollar el programa de conservar el realismo del sentido común a la vez que se evitan los absurdos y antinomias del realismo metafísico en todas sus variantes»[95]. Permítasenos, 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[96] reales. *a*) El horizonte *macro*, de todo el universo físico (galaxias, sistemas astronómicos, etc.), cuyo acceso «científico» es reciente (gracias a las «teorías» y los instrumentos de observación, tales como los telescopios)[97]. *b*) El horizonte del *sentido común*, donde aparecen las «cosas» o los «objetos» del mundo cotidiano, detectados «normalmente» por los parámetros biológicos de nuestro sistema «receptor» neurológico[98]. Estas «cosas» u «objetos» son denominados por los acuerdos del lenguaje intersubjetivo cultural-histórico. *c*) El horizonte *micro*, atómico, molecular, sólo observable desde «teorías» y por instrumentos científicos (como el microscopio), que supera el horizonte de «observabilidad» *normal* de los sistemas naturales neurológicos humanos. Son «objetos» (neutrones, protones, electrones, etc.) constituidos recientemente. Todos ellos (*a*, *b* y *c*) pueden ser *reales*, pero los parámetros o «esquemas conceptuales» que los «constituyen» son diversos. El «sentido común» se mueve en el horizonte *b* (aunque ampliado por la información científica de la cultura del hombre de la calle contemporáneo).

[175] Putnam, como en una carrera de vallas, irá sorteando una tras otra muchas vallas, pero, pienso, no logra superar la última. En efecto, Putnam comenta acertadamente:

> Se puede resolver casi *cualquier* problema filosófico, o [*a*] diciendo que los objetos en cuestión no existen realmente, o [*b*] diciendo que las afirmaciones en cuestión no tienen realmente un valor de verdad. Si se está suficientemente desesperado o se es suficientemente atrevido, se puede decir que [*c*] la misma *verdad* es una proyección [...][99].

Con esto Putnam ha indicado (e intenta sortear) las vallas del idealismo (*a*), del escepticismo (*b*) o del subjetivismo radical (*c*). Pero no es todo, en el campo práctico hay todavía otras vallas:

> Por otro lado, rechazar el punto de vista del espectador [desinteresado, y...] adoptar el punto de vista del agente [como lo hace el pragmatismo o la Ética

> de la Liberación] hacia sus propias creencias morales, y reconocer que *todas* las creencias que encuentro indispensables *para la vida* [*sic*] deben ser tratadas por mí como aserciones que son verdaderas o falsas [...], no es lo mismo que *[d]* recaer en el realismo metafísico sobre las propias creencias morales; así como una actitud [positiva] hacia las propias creencias sobre los objetos materiales del sentido común no es caer *[e]* en un realismo metafísico sobre dichos objetos del sentido común[100].

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[101].

Al final nos enfrentamos con la última valla, y por ello prestaremos ahora atención especial a la reflexión de Putnam:

> Estamos obligados a reconocer con William James que no tiene sentido la pregunta acerca de qué parte de nuestra telaraña se refleja el mundo *en sí mismo*[102] y qué parte constituye nuestra *contribución conceptual*[103].

Al tropezar con la última valla se pregunta Putnam: «¿No estamos volviendo hacia un irracionalismo completo?»[104]. Y se objeta desde la posición de su compañera:

> Ruth Anna Putnam, siguiendo la línea de John Dewey [o de Marx], apela en este punto a la noción de *necesidad*. Es porque hay *necesidades humanas reales* y no simplemente deseos, por lo que tiene sentido distinguir entre valores mejores y peores [...] Aquí, Dewey, como Goodman, nos dice que las necesidades humanas *tampoco pre-existen*, que la humanidad está constantemente rediseñándose a sí misma, y que nosotros *creamos* las necesidades. De nuevo muchos tendrán la sensación de vértigo, o peor, la sensación de caer en un pozo sin fondo. Nuestras nociones —la noción de un valor, la noción de una imagen moral, la noción de un criterio, la noción de una necesidad— están tan entrelazadas que ninguna de ellas puede proporcionar un *fundamento* a la ética. Esto, pienso, es exactamente correcto[105].

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 *pretende*, al menos en muchas situaciones. Después de haber pasado horas sin probar bocado[106], suponemos que quiere comer[107]; después de permanecer despierto durante horas, quizás quiere dormir (en especial si se restriega los ojos), etc. También suponemos que en su *confiabilidad*, en el sentido abstracto de verdad probable, se vincula con su *eficiencia* personal. Si el hablante acepta una oración *S* cada vez que está mirando el agua, y también siempre que le falta va en su búsqueda, *S* puede significar *ahí hay agua* o *ahí hay algo para beber*[108].

[176] Éste es exactamente el caso en el que «mi pala se dobla» y tocamos el ámbito último de verdad-realidad (y aun validez, ya que intersubjetivamente vamos «estando de acuerdo» sobre que el Karl, del ejemplo de Putnam, «necesita beber»). Contra lo que hemos pretendido mostrar en el *§ 1.5*, Putnam repite:

> Debemos acabar viendo que no hay posibilidad de una *fundamentación* para la ética, de la misma forma que hemos acabado viendo que no hay posibilidad de una *fundamentación* del conocimiento científico o de cualquier otra clase de conocimiento[109].

Paradójicamente Putnam ha invertido el problema: para los analíticos o positivistas lógicos el enunciado normativo-ético era un juicio de valor, y, por lo tanto, carecía de validez científica. Para Putnam, tanto el enunciado ético como el científico carecen ahora ambos de un fundamento decisivo. Y ambos se encuentran en la misma situación de tener que «reconocer que *todas* las creencias que encuentro indispensables *para la vida* [*sic*] deben ser tratadas por mí como aserciones que son verdaderas o falsas»[110]. Pero si esto último es así, es porque lo que es «indispensable *para la vida*» del sujeto humano es el último *criterio irrebasable de verdad* ante el cual «mi pala se dobla». Ésta es la intuición esencial del pragmatismo y con la que coincide la Ética de la Liberación, pero llevada hasta sus últimas consecuencias, y no sólo por motivos teóricos o académicos, sino porque la mayoría de la humanidad

corre el riesgo de morir... de hambre, exclusión, etc., y si mis argumentos son débiles habrá que descubrir mejores, por un falibilismo que acepto y necesito, como el mismo Putnam lo expresa:

> Me parece que el corazón del pragmatismo —del pragmatismo de James y Dewey, si no del de Peirce[111]— estaba en la insistencia en *la supremacía del punto de vista del agente*. Si creemos que debemos adoptar un punto de vista, usar un cierto *sistema conceptual*, cuando estamos comprometidos en la actividad *práctica*, en el más amplio sentido de *actividad práctica*, entonces no debemos avanzar simultáneamente la afirmación de que ésa no es realmente *la forma como son las cosas en sí mismas* [refiriéndose a los «objetos» macro, del sentido común o micro, tratados arriba...] Nuestras *vidas* [*sic*] muestran que creemos que hay creencias más o menos garantizadas sobre las contingencias políticas, etc.[112].

Como «vida» tiene aquí un sentido «débil» (yo diría no-pragmático), se olvida que ella es justamente lo real por excelencia (el modo de nuestra realidad a la cual se «refiere» la verdad) con respecto a lo cual la verdad en sentido pragmático tiene su referencia última. La «vida humana» que tenemos a cargo con autoconciencia y autorresponsabilidad es el punto de partida, como modo de realidad desde donde se constituyen los «objetos» macro, micro y del sentido común, y aquello, como punto de llegada, a lo que se «refiere» la verdad y la validez (lingüística e intersubjetiva) para reproducirla y desarrollarla. Esa «vida humana» es referencia *práctica*, en el sentido que funda o constituye los fines y los valores de la existencia intersubjetiva, lingüística, cultural y materiales de la ética. La vida del sujeto humano, desde sus parámetros receptivos (desde los neurobiológicos hasta los culturales), constituye a los «objetos» en su verdad, como mediaciones prácticas y teóricas de sobrevivencia, de reproducción y desarrollo de la vida del mismo sujeto humano. La ciencia y el sentido común (y aquí en especial la ciencia económica con sentido material, no puramente formal como en el caso del neoliberalismo, ya que debe moverse en el *prius* del parámetro de la necesidad-producción-consumo del trabajador), tienen que ver con dicha reproducción y desarrollo de las necesidades humanas[113] 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—[114]. Pero, de hecho y prácticamente, cuando se enuncia como acto de habla: «Yo te digo que *la nieve es blanca*», en cuanto agente y en la *vida real*, como acto comunicativo (con su momento ilocucionario y su contenido proposicional), se integra de alguna manera a un plexo *práctico* donde ese «campo» de lo real (por ejemplo: dado que «la nieve es blanca» ha refractado los rayos del sol y ha enceguecido nuestros ojos en la alta montaña, al hacer una práctica de «andinismo» en Mendoza, Argentina, tiene «sentido», en cuando de alguna manera dice *referencia* a la peligrosidad en la reproducción de la vida de los agentes humanos, que 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 veri-ficación 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[115].

Para concluir este parágrafo, 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[116] 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[117].

[178] Llegamos así al acuerdo de que hay al menos tres niveles: *a*) el de la coherencia significativa o de sentido del «mundo» lingüístico (*formal* desde Frege a Davidson, u *ontológico* desde Humboldt a Heidegger); *b*) el de la intersubjetividad válida de los acuerdos de una comunidad de comunicación (desde Peirce a Apel o Habermas); *c*) el del intento de «abrirse», por la problemática de la «referenciabilidad» hacia lo real, los «objetos» o las «cosas» reales (de Kripke a Putnam y la propia Ética de la Liberación):

> Siempre que el aprendizaje, la posibilidad de revisión, es inherente a una determinada praxis —es decir, en contextos inductivos y no deductivos (como el de la matemática o el de la jurisprudencia, por ejemplo)—, *las expresiones designativas se usan referencialmente*. Pues a la base del *uso referencial de las expresiones designativas* se encuentra la suposición de *algo* que ha de ser *descubierto*[118] y no *legislado*, es decir, *algo* en relación con lo cual nuestro saber tiene que poder autocorregirse[119].

Ante (*a*) el relativismo de la incomensurabilidad o incomunicación de cada mundo lingüístico, de un concepto de verdad como lo sólo «comprensible (*understandable*)» o inteligible[120] —que en ética lleva a un relativismo más o menos escéptico y antiuniversalista—, que como hemos indicado puede tener dos variantes: una formalista (la de los analíticos) y otra ontológico-culturalista (la de Humboldt a Heidegger), (*b*) Apel intenta salvar el universalismo por medio de una reflexión pragmática desde una teoría consensual de la verdad —que en ética lleva a un formalismo sin contenido material alguno, y por ello a su inaplicabilidad—. Por su parte, (*c*) la corriente «referencialista» intenta salvar la validez ética del sentido común pragmático pero no llega todavía a describir «aquello» a lo que se «refiere» de manera convincente —cae al saltar la última valla—. Pienso que la Ética de la Liberación, en el momento del análisis de las estructuras fundamentales, puede afirmar una *pretensión* y un *criterio de verdad* universales (desde la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano en general) —cumpliendo así el intento «referencialista»—, que incluye los momentos culturales (aquí también con *pretensión de rectitud*, porque es verdad práctica) de todos los «mundos lingüísticos» posibles (aun los formales, pero con conciencia de que son «reducciones abstractas»[121] que deben ser resituadas en el *contexto* de lo real para alcanzar verdad práctica). La Ética de la Liberación puede al mismo tiempo subsumir todo lo positivo de la Ética del Discurso en cuanto a la *pretensión* y al *criterio de validez* (la verdad como consenso) intersubjetivo (que debiendo tener «referencia» a un contenido material es ahora aplicable y no pierde su universalidad aun en el diálogo intercultural). Y puede también afirmar la *pretensión* (o condición de la comunicación) de inteligibilidad y el *criterio de significatividad* (la verdad como comprensibilidad) del sentido con coherencia, también desde el sentido común y como articulable en el plexo de la acción (tal como lo descubre el pragmatismo desde su origen, y con el cual la Ética de la Liberación pretender ser su pleno desarrollo, como se verá más adelante).

§ 3.3. «SISTEMA» FUNCIONAL O FORMAL EN NIKLAS LUHMANN

[179] Nos interesa particularmente la formulación luhmanniana de «sistema social»[122], porque así tendremos claramente definido el concepto de «totalidad» como «sistema» con el que necesitamos contar en

la *segunda parte* (la parte crítica) de esta Ética. No expondremos toda la riqueza de la visión luhmanniana, sino aquello que importa para nuestro argumento. En efecto, pocos como Luhmann han tenido la decisión teórica y la coherencia de llegar sin contradicción mayor a una discripción del «sistema social» autopoiético, autorreferente, sin sujeto ni posibilidad de tal. Se trata de una sociología-ontológica que nos recuerda el «lenguaje L» de un Tarski, ahora como «sistema S». En ambos casos la pretensión de inteligibilidad (lingüística en el primero, funcional o performativa socio-sistémica en el segundo) dicen relación al significado de la acción con un cierto «sentido (*Sinn*)», que tanto en Husserl como en Frege (y hasta Heidegger) es lo que da lugar, «sitúa» a la «parte» funcional en el «todo» (el «objeto», «hecho», «ente» o «función» en el «mundo» de un Heidegger, o en el «sistema» de Luhmann). Habermas se pregunta:

> Es posible que la *intersubjetividad lingüísticamente* generada y el *sistema autorreferencialmente cerrado* constituyan temas para una controversia que desplace a la devaluada problemática mente-cuerpo[123].

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[124]. Anthony Giddens comenta sobre Parsons:

> Las ideas de Durkheim son, de hecho, para bien o para mal, mucho más complejas que las encarnadas en *The Social System* [de Parsons]. Durkheim sostenía que hay [...] modos primarios en los cuales los intereses de los actores pueden llevarlos a divergencias respecto de los imperativos morales de la *conscience collective* [...][125].

Parsons, por su visión del «orden social», tiende a funcionalizar toda anomía y conflicto[126]. Esta posición es llevada al paroxismo por Luhmann, que partiendo de la cibernética mecánica (sistema que se autorregula), sabe que los organismos «vivos» manejan el sistema por autopoiesis auto-organizada de manera más compleja que los sistemas mecánicos, logrando disminuir exitosamente la complejidad del «entorno». La especificidad del «sistema social» consiste en que se autorregula autorreferencialmente gracias a la producción de una «estrategia específica del *sentido* (*Sinn*)»[127].

[180] Permítasenos expositivamente comenzar con un ejemplo. ¿Cómo se encuentran para Luhmann cada uno de los «sistemas diferenciados» dentro del «sistema social» en su conjunto? De manera independiente uno de los otros. Cada subsistema —como la reducción abstracta *formalista* lo exige— se autorregula autopoiéticamente. Así también acontece con el «sistema económico» —aunque podríamos tomar como ejemplo los sistemas jurídico, político, religioso, educativo, etc.—. En efecto, el «sistema económico» tiene para nuestro sociólogo un *código* binario sobre el que se organiza: «pagar/no pagar» («tener dinero/no tener dinero»)[128], que es el que permite constituir el «sentido» de los momentos del sistema. El *programa* del sistema se encuentra explicitado en los «precios», que son los que autorregulan los momentos de pago y las expectativas económicas en general. El sistema autorreferente, en base a dicho código y programa, se comunica internamente por medio del «dinero» —de donde Habermas extrae el concepto para su «teoría crítica»—. El «dinero»[129] es la mediación universal de *comunicación* en el espacio cerrado del sistema económico. Como hay escasez de mercancías y dinero, se originan dos mecanismos: el mercado y la competencia[130]. El «mercado» (que los hay de diversos niveles) se autorregula autorreferentemente (siempre teniendo en cuenta la metáfora cibernética) gracias a los precios. La «competencia» en el mercado no es un momento discursivo o autoconsciente, sino que, evitando toda interacción directa (de posibles sujetos), es un *mecanismo autopoiético*[131]. El sistema económico (como todo sistema) no depende de otros subsistemas (como el político, el religioso, etc.); son mutuamente autónomos. Se trata, exactamente, de una concepción *formalista* de la economía exclusivamente capitalista, autorreferente[132], donde las necesidades de la vida del sujeto humano[133] quedan reducidas a mero «entorno» (es decir, «fuera» de una consideración sistémica). Veamos ahora la cuestión en su conjunto.

El «cambio de paradigma» que propone Luhmann con respecto a las teorías de sistemas anteriores se apoya en las siguientes transformaciones: *a*) no se hablará ya de «partes y todo» sino de «sistema y entorno»[134]; *b*) dentro de los sistemas abiertos (no los cerrados) no hay «partes», sino que hay una interna «diferenciación del sistema»[135] —por formación de subsistemas económico, político, jurídico, etc., como ya hemos visto—; *c*) lo por último relevante del nuevo paradigma consiste en que el sistema es autopoiético, autorreferente, auto-organizativo[136], de donde la cuestión crítica central se formula: ¿«cómo la clausura autorreferencial puede producir apertura»[137] y «estabilidad dinámica» con el entorno[138]?

[181] Desde el comienzo de la reflexión sistémica de Luhmann, podemos observar el uso de ciertos presupuestos conceptuales. Se escribe:

> Las siguientes reflexiones parten del hecho de que hay (*es gibt*) sistemas [...] Se trata del] camino del análisis de los sistemas reales (*realer*) en el mundo real (*wirklichen Welt*) [...] Hay que elaborar una teoría de sistemas directamente re-

> ferida a la realidad (*wirklichkeitsbezogene*). Si esto acontece se cumple la *pretensión de validez universal* para todo lo que se designa como sistema[139].

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[140]. 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[141]. El «sistema» pone sus «límites» ante el «entorno (*Umwelt*)»[142]. Es decir: «Los límites no pueden ser pensados sin un *detrás* y presuponen, por lo tanto, la *realidad* de un más allá y la posibilidad de rebasarla»[143].

La cuestión tiene sus dificultades. Luhmann escribe que «la realidad puede ser tratada como sentido»[144]; y como el «sentido» es un momento del «mundo», se habría nuevamente identificado «mundo» con «realidad»[145]. Al identificar las «dimensiones del mundo, la objetividad [*Sachlichkeit*] (*realitas*)[146], la temporalidad y la sociabilidad, integradas en el cosmos o como estructura de la conciencia del sujeto»[147], Luhmann habría caído en un formalismo donde se confunde el sistema (formal) con lo real (lo material).

Por su parte, «el ser humano aparecerá, para él mismo o para un observador, como unidad, *pero no constituye un sistema*»[148], y aún más claramente:

> La afirmación de que *las personas pertenecen al entorno* de los sistemas sociales no contienen afirmación valorativa [...] Sólo perfila la valoración excesiva dada al concepto de sujeto, es decir, la tesis de la subjetividad de la conciencia. Los sistemas sociales no tienen en la base *al sujeto* sino al entorno, y *tener en la base* sólo quiere decir que se dan como condiciones presupuestas del proceso de diferenciación de los sistemas sociales que no pueden a su vez ser diferenciadas (entre ellas las personas como portadoras de conciencia)[149].

Esta desconexión entre los sistemas sociales y los sistemas psíquicos (que en realidad son la subjetividad humana, de constitución 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[150].

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 autopoiética: autorreferencialidad[151], 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[152]. Se trata de la «autorreferencialidad del ser»[153].

[182] El problema central que importa para nuestra interpretación es la de la «doble contingencia», o de la 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»

Ego ⟵ se constituye recíprocamente ⟶ Alter ego			
Acciones propias de un sistema psíquico	Objeto de sí u objeto del otro	Objeto de sí u objeto del otro	Acciones propias de otro sistema psíquico
1. para sí — a ⟶ A - - - - A' ⟵ C — para el otro 3.			
2. para el otro — b ⟶ B - - - B' ⟵ d — para sí 4.			
Entorno 1	sistema social círculo autorreferencial		Entorno 2

El fenómeno social de la «doble contingencia» queda indicado de la siguiente manera:

> Es determinante el propio círculo autorreferencial: yo hago lo que tú quieres si tú haces lo que yo quiero. Este círculo es, en forma rudimentaria, una nueva unidad que no puede ser reducida a ninguno de los sistemas participantes[154].

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[155].

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[156], pero nunca irrupción del «sujeto» del Otro —del sistema psíquico como autónomo: es decir, como una autorreferencia irrespectiva al sistema social mismo desde su propia dignidad reconocida desde la postulación de su autoconciencia autorresponsable—, y tampoco, por ello, se ve claro por qué un sistema llega a su término, y, diacrónicamente, como se origina. A Luhmann le importa mostrar el modo cómo el sistema social *permanece*, respondiendo ante un entorno de suma complejidad. La *irrupción* de la alteridad del Otro críticamente en el sistema social, la *extinción* y *originación* de dicho sistema son momento heterorreferentes que Luhmann evita plantear claramente, y que a una Ética de la Liberación le importan con extrema prioridad.

[183] Por otra parte, refiriéndose a «un entorno especial de los sistemas sociales»: el «ser humano» (no podemos escribir esto sin cierta ironía o trágica constatación) no es un constitutivo interno del sistema, sino sólo un «entorno». Sin embargo, efectúa reflexiones que no desarrolla, y en las que toca el problema «material» de la ética. Así, hablando de la «reproducción orgánica» y de la «reproducción psíquica», que tienen que ver con «la vida»[157] y con «la conciencia», escribe:

> La autopoiesis, *qua* vida y *qua* conciencia, es la condición previa de la formación de los sistemas sociales; es decir, los sistemas sociales sólo pueden autorreproducirse si la continuación de la vida y de la conciencia está garantizada [...] Para la vida y la conciencia, la autorreproducción sólo es posible en el sistema cerrado[158].

Esto nos indica que, para la razón instrumental, sólo los sistemas formales autopoiéticos —que tienen a la vida como condición pero no como criterio material y principio ético— se encargan de la vida. Es decir, debería encargarse al capital la vida de los trabajadores. Además, como puede observarse, aquí vida sólo significa una dimensión biológica, naturalista, «reproducción orgánica» exclusivamente. La cuestión no ofrece mayores posibilidades dentro del horizonte luhmanniano, que sigue siendo una comprensión del «sistema social» sin sujetos, dentro de un paradigma de la conciencia y desde la razón instrumental. Mostraremos en el *capítulo 4* la coherencia de esta posición, y el por qué de la imposibilidad de llegar a tener una conciencia *crítica* dentro de este marco teórico-social, que se hace objeto de una justificada acusación, la de resultar «apto para asumir las funciones legitimadoras del poder, hasta aquí ejercidas por la conciencia positivista reinante»[159]. Luhmann, en nuestra visión, se muestra mejor que nunca en este texto:

> La teoría económica se ve obligada (de otra manera no sería útil) a mantener sangre fría ante la diferencia rico/pobre [...] Las almas simples intentan contrarrestar lo anterior recurriendo a la ética[160].

§ 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[161], donde alcanzó el grado de doctor en economía especializado en los países de la Europa oriental socialista, lo consideramos un latinoamericano por su larga experiencia desde la década del 60 en el Chile del tiempo de Frei y de Allende, donde fue uno de los teóricos de la Unidad Popular, la revolución democrática inconclusa por la violencia orquestada desde Estados Unidos, y a partir de las decisiones geopolíticas de Henry Kissinger. Su obra más importante, *Crítica a la razón utópica*[162], escrita un año antes del comienzo de la *perestroika*, anticipaba las causas del derrumbe del socialismo. Efectuaba una crítica, en un nivel estrictamente teórico, de la planificación burocrática de tipo estaliniano (aceptando el argumento popperiano, pero mostrando su errada conclusión). Al mismo

tiempo, y con la misma lógica, critica los fundamentos de la propuesta neoliberal[163], mostrando su inconsistencia, que hoy va siendo aceptada por muchos[164]. 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[165]), el neoliberal hoy vigente (*à la* F. Hayek o M. Friedman con el modelo de competencia perfecta[166]), el burocrático estaliniano (*à la* Kantorovich con el de la planificación perfecta[167]), y el anarquista (con el proyecto de perfección ética de los sujetos, que hace innecesaria toda institucionalidad[168]). 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[169], 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[170] y en la política[171] (y también en la filosofía). Hinkelammert desde el comienzo opone Marx a Max Weber, ya que para Marx la «sociedad burguesa es imposible»[172] porque no puede reproducir convenientemente la vida humana del trabajador, mientras que para Weber «el socialismo es imposible»[173] porque pretende eliminar las relaciones mercantiles. Para Popper igualmente el socialismo es imposible, porque como es imposible el conocimiento perfecto (infinito por su contenido y velocidad) que presupone la planificación perfecta, ésta es igualmente imposible[174]. 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[175].

[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[176], por lo que iremos dando cuenta de él paso a paso. En primer lugar, escribe:

> La realidad trasciende a la experiencia, de lo cual [hecho] se deriva la necesidad de acceder a la realidad transformándola en *empiria* por medio de conceptos universales. Se constituye así el sujeto cognoscente de las ciencias empíricas[177].

Por ser el sujeto cognoscente un ser finito (no una inteligencia infinita postulada tanto por Kant como por Popper, y por ello está limitada dentro de un horizonte de imposibilidad) y viviente (situado dentro del ámbito de las posibilidades limitadas igualmente por su mortalidad), toda la realidad se *abre* como posibilidades para la acción, desde un proyecto de vida[178]. La razón práctica es la que choca con las «imposibilidades» en su acción para la reproducción de la vida[179]. Pero la realidad cognoscible trasciende siempre (en cuanto posible de ser conocida, pero no *ahora* del todo conocida) a la capacidad cognitiva. Para poder manejar activamente el ser viviente-práctico a la realidad en parte trascendente debe hipotéticamente sobrepasar igualmente los casos efectivamente observables o experimentales por medio de conceptos universales (trascendentales, «metafísicos» para el positivismo lógico)[180]. La *empiria*, el hecho empírico o «estado de cosas (*Tatsache*)» es un constructo[181] posterior al enfrentamiento a la realidad que trasciende al cognoscente[182]. Si la realidad coincidiera con la *empiria* se daría el caso indicado «con palabras de Marx: si esencia y apariencia coincidieran, no haría falta una ciencia»[183]. El «hecho objetivo» refleja la limitación del sujeto cognoscente, y el ámbito entre lo observado y lo real inobservado[184] abre el campo de lo hipotético que «ocupan» las teorías[185]. 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 *empiria* de las ciencias. Pero siendo el sujeto cognoscente un sujeto de acción-viviente, los objetos empíricos se *constituyen* desde el horizonte abierto de lo «posible» para la vida, desde el principio de imposibilidad de elegir la muerte:

> El sujeto cognoscente es el nombre de la capacidad reflexiva del sujeto actuante [y viviente[186]] que reflexiona sus capacidades de acción [viviente] por medio de conceptos universales[187].

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[188] pero que está imposibilitado de alcanzarla, es el sujeto de la *tecnología* referida al mundo exterior del hombre. Luego, todo el

> conocimiento empírico es, en última instancia, conocimiento tecnológico, y el *criterio de verdad*[189] es, en última instancia, su transformabilidad en tecnología[190].

[187] Esto exige algunas explicaciones, para evitar malentendidos. Debe destacarse que, nuevamente, este pensamiento toca muchos aspectos del pragmatismo peirceiano, 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[191].

La realidad es observada de hecho (realidad *objetiva*) en tanto se integra de alguna manera como medio o fin para la reproducción de la vida del actuante, ya que:

> El sujeto de las ciencias naturales [...] se dirige hacia el mundo exterior del hombre en *función de fines de la acción*[192] [...] Al chocar en su actuación con imposibilidades[193] 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 *empiria* del sujeto actuante[194].

«Tecnológicamente posible» fue para Galileo ver las fases de Venus gracias el recién inventado telescopio[195]. 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[196].

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

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[201] [...] 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[202]. Es una decisión por el suicidio[203].

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[204].

Toda la construcción de la economía capitalista (y prácticamente todas las éticas materiales y morales formales de Europa o Estados Unidos) no distinguen claramente entre satisfacer «necesidades» (comer, vestirse, habitar un hogar, tener cultura, etc.) y «preferencias» (dentro de la pluralidad de «ofertas» del mercado, las modas, etc.):

> *La satisfacción de las necesidades* —subraya el autor— *hace posible la vida; la satisfacción de preferencias la hace agradable. Pero, para poder ser agradable, antes tiene que ser posible.* [...] El reconocer necesidades humanas o sofocar su satisfacción en nombre de las preferencias hace hoy la diferencia [...][205].

[188] Creo que con esto hemos planteado indicativamente toda la cuestión de la «factibilidad», a la que dedicaremos el último parágrafo 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[206] 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[207], 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[208]. Para Marx la vida no es un fin[209], 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»)[210]; es también la que constituye el horizonte de conocimiento de los objetos empíricos (aun teóricos), en cuanto «posibles» desde el ámbito del sujeto viviente de la acción. Y, como ninguna otra ética (ni la utilitarista, la 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[211]. El «desarrollo civilizatorio» —diría Darcy Riveiro[212]— hace hoy *posible* acciones anteriormente *imposibles*. Se ha ampliado el marco de posibilidades. De la misma manera, acciones posibles en el capitalismo tardío-central son

todavía *imposibles* en el capitalismo periférico, no sólo por el grado inferior de desarrollo tecnológico, sino igualmente por el grado de explotación (transferencia estructural de valor).

Es decir, si al factor tecnológico lo restringimos por su parte considerando además que los medios materiales naturales son *escasos*, descubrimos una segunda condición de posibilidad: la económica[213]. 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[214].

El problema ético se plantea, y es el tema de este parágrafo, cuando dicho ámbito formal de medios-fines se autonomiza, se totaliza, y lo que *puede-hacerse* con «eficacia» (técnico-económicamente) determina lo que se operará, como *último criterio* de «verdad» y «validez» teórico-poiética. En este caso se cae en una absolutización formal, en el abuso indicado por Horkheimer, Adorno o Marcuse, denominada prioridad de la «razón instrumental» —como veremos en el *capítulo 4*—. Marx llamará «fetichismo» a esta *inversión*: se toma las cosas (mediaciones de factibilidad) como fines, y a las personas (la vida del sujeto y su autónoma participación libre) como mediaciones. Para nosotros, dicha razón instrumental deberá ser enmarcada dentro de las exigencias de verdad práctica (reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano) y de validez intersubjetiva (plena participación igualitaria de los afectados en la argumentación práctica) y subsumida positivamente en la acción. Estos principios ya analizados anteriormente sobredeterminan el *criterio de factibilidad* y lo subsumen transformándolo en un *principio de operabilidad* o *principio ético de factibilidad*. De esta manera, por ejemplo, el mercado (medio o institución técnico-económico de factibilidad de la competencia de la producción, intercambio y consumo) puede ser permitido como mecanismo autorregulado (en apariencia), pero igualmente deberá ser enmarcado dentro de exigencias de una planificación *posible* (como criterio racional intrínseco de factibilidad técnico-económico) para alcanzar mayor eficacia, al ser subsumido desde los principios éticos materiales y morales formales ya enunciados arriba. Veamos la compleja y novedosa cuestión.

Esquema 3.5: DIVERSOS NIVELES DE IMPOSIBILIDAD, POSIBILIDAD, FACTIBILIDAD ÉTICA U OPERABILIDAD, EN VISTA DE LA REALIZACIÓN DE LOS ACTOS Y DE SUS CONSECUENCIAS INSTITUCIONALES

a) Imposibilidad lógica.
b) *Posibilidad lógica:* imposibilidad empírica.
c) *Posibilidad empírica:* imposibilidad técnica (no-factibilidad).
d) *Factibilidad técnica:* Imposibilidad económica, etc.
e) *Posibilidad económica,* etc.; imposibilidad ética.
f) *Posibilidad ética:* principio de operabilidad.
g) Proceso efectivo de realización.
h) Consecuencias a corto y largo plazo (institucionalidad).
i) Proceso de legitimación y coerción legal.

a) *Criterio de factibilidad. Razón instrumental y «eficacia»*

[190] Se trata ahora de volver a la relación «ser humano-naturaleza». En el origen (en nuestro *§ 1.1*) el ser humano emerge de la naturaleza por el proceso biológico de la evolución de la vida. Dicha «vida *humana*» es la condición absoluta material de la existencia y contenido último de la ética universal (criterio de vida o muerte, o de *verdad práctica*). Ahora, la naturaleza regresa, no ya como constitutiva de la «*naturaleza* humana», sino como la naturaleza material con la que el ser humano se relaciona para poder *realmente* vivir, es decir, como medio para *poder* efectuar una norma, acto, institución, sistema ético, etc. La naturaleza fija ciertos *marcos* de posibilidad: no todo es posible. Kant denomina este tipo de racionalidad, que debe tener en cuenta las exigencias de la naturaleza, la «facultad de juzgar (*Urteilskraft*)»[215]:

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

Para Kant, el sujeto se enfrenta empíricamente a la naturaleza, «como si» estuviera organizada teleológicamente. De donde puede definirse un imperativo moral que permite la «síntesis» del «objeto» práctico, al que hemos hecho referencia al final del *§ 2.1*, y del que ahora partimos para continuar nuestro discurso interrumpido ahí:

> La regla de la *facultad de juzgar* bajo leyes de la razón práctica pura es ésta: pregúntate si la acción que te propones, *si sucediera*[217] según una *ley de la naturaleza* de la cual tú *fueras parte*, *podrías* considerarla como *posible* mediante tu voluntad [...] Si la máxima de la acción no es tal que resista la prueba de la forma de una ley *natural*, es moralmente *imposible*[218].

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

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

[191] El *criterio de factibilidad* podría en principio definirse en algunos de sus momentos de la siguiente manera: el que proyecta efectuar o transformar una norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., no puede dejar de considerar las condiciones de posibilidad de su realización objetiva, materiales y formales, empíricas, técnicas, económicas, políticas, etc., de manera que el acto sea *posible* teniendo en cuenta las leyes de la naturaleza en general, y humanas en particular. Se trata de elegir las adecuadas o eficaces mediaciones para determinados fines. El criterio de la verdad abstracta (teórica y técnica) dice relación a dichos fines; su validez se juega por la «eficacia» formal de compatibilidad del medio al fin, calculada por la razón instrumental-estratégica. Quien no cumple estas exigencias empírico-tecnológicas intenta un acto *imposible*. Es decir: «Ningún proyecto puede realizarse si no es materialmente posible, y la voluntad no puede sustituir jamás las condiciones materiales de posibilidad»[220].

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

En primer lugar, es evidente que lo lógicamente imposible no es factible. Algunos modelos teóricos son lógicamente imposibles, inconsistentes, como el «modelo del mercado de competencia perfecta», *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[221]) permiten abrir horizontes de posibilidades nuevas (como, en los ejemplos dados, se abre todo el ámbito de la termodinámica o el cálculo de la planificación posible, aproxima-

da, mínima, etc.)[222]. Pero lo que es posible empíricamente (todo el ámbito explicativo de las ciencias a partir de juicios de hecho abstractos) —ámbito *c* del esquema anterior— puede ser imposible técnicamente[223] —ámbito *d*—. Dada la escasez de los medios materiales del planeta Tierra, no todo lo técnicamente posible lo es económicamente[224]. 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 usado de determinada manera. Calculabilidad y eficacia formal son las exigencias de su validez. Es un *poder-hacer hic et nunc*[225]. Este nivel del criterio es estrictamente un momento de la razón estratégico-instrumental, de medios-fines.

Nos encontramos en el horizonte que Max Horkheimer trató en su *crítica de la razón instrumental*:

> La actual crisis de la razón consiste [en que...] ninguna realidad en particular puede aparecer *per se* como racional; *vaciadas de su contenido*, todas las nociones fundamentales se han convertido en meros envoltorios *formales*. Al subjetivarse, la razón también se formaliza[226].

La verdad teórica o técnica («autorreferencia» al «ser» del sistema, como en Luhmann, y no a la «realidad» de la vida del sujeto, que sería mero «entorno») tiene su sentido en cuanto abstracta. Es la «eficacia» de la razón instrumental. Cuando se autonomiza o totaliza, anota Herbert Marcuse en *El hombre unidimensional* que «el universo totalitario de la racionalidad tecnológica es la última transmutación de la idea de razón»[227].

La validez que alcanzan estos enunciados de factibilidad se produce en la comunidad tecnológica y científica, pero no podrá pretender ser última instancia ética. La «verdad» teórico-tecnológica (eficacia) y la «validez» instrumental son puramente formales, como lo indica Max Weber. Cuando la factibilidad técnica se sitúa en el nivel de la escasez económica del mercado, bajo el criterio de competitividad, eficacia de la racionalidad instrumental, puede negar la posibilidad de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano. Los enunciados descriptivos o juicios de hecho abstractos, medio-fin (eficacia, competitividad), nos indican la necesidad de continuar nuestro discurso ético hacia el ámbito donde sean situados desde los principios ético y moral ya expuestos.

b) *Principio de factibilidad ética u operabilidad*

[193] El principio de factibilidad *ética* determina al ámbito de lo que *puede-hacerse* (*factibilia*: lo que es técnico-económicamente posible de ser efectuado) dentro del horizonte *a*) de lo que está éticamente *permitido-hacerse*, *b*) hasta lo que necesariamente *debe-operarse*. Ese horizonte encierra todas las acciones con factibilidad-ética (*operabilia*). No es simplemente lo que *puede-hacerse* (aunque no responda a las exigencias éticas) ni meramente lo que confusamente se enuncia como lo *deseable-de-ser-operado*[228]. La exigencia propiamente ética en última instancia se ocupa de aquello por operar deónticamente: obliga a operar aquello que no-puede-dejar-de-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[229] 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 intrumental 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[230]-discursiva cae en la ilusión utópica (ya que podría decidirse a operar lo imposible). Sin la razón ético-discursiva, la razón estratégico-instrumental cae en la perversidad de los sistemas formales autorreferentes fetichizados (que absolutizan la racionalidad medio-fin, la factibilidad eficaz que puede volverse contra la vida del sujeto humano o contra su necesaria participación libre).

[194] Veamos cómo pasar del criterio al principio de factibilidad ético. Partamos de un «juicio de hecho» como el siguiente:

1. Este ser humano hambriento nos pide una limosna.

Debe ahora considerarse su factibilidad técnica, económica, etc. Quizá alguien objete, en el ejemplo dado, que sería mejor que darle una limosna el encontrarle empleo o el cambiar el sistema que tiene por efectos causar estas víctimas. Pero dado que se tenía el dinero para darle se pensó poder darle dicha limosna. Sea cual fuere el resultado de la discusión, podría ser que se llegara a la siguiente conclusión:

2. Es factible dar una limosna a este hambriento.

Esta acción todavía *posible* debe enmarcarse desde un «juicio de hecho» concreto o ético que debe responder a la pregunta: ¿Es posible o no la reproducción de la vida del sujeto cumpliendo el contenido semántico del enunciado descriptivo? Si fuera afirmativa la respuesta tendríamos un nuevo enunciado descriptivo (juicio de hecho 2 del *esquema 3.6*):

3. El darle a este hambriento una limosna permite (es «compatible con») la reproducción de su vida [juicio de hecho concreto].

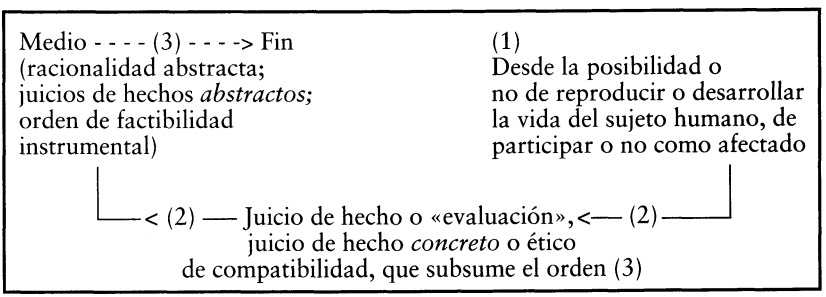
Este acuerdo intersubjetivo es el término de un proceso argumentativo de la razón discursiva, en el que se alcanza la validez del siguiente enunciado:

4. Hemos decidido dar una limosna a este hambriento.

Del cual puede fundarse[231], ya que se dan las condiciones o posibilidades, y una escapatoria sería irresponsable, el enunciado normativo:

5. *Debemos* dar la limosna decidida a este hambriento.

Esquema 3.6: SUBSUNCIÓN DEL ORDEN DE FACTIBILIDAD EN EL JUICIO ÉTICO



Comentarios al esquema: Considérese el *esquema 3.7*. En el *§ 1.1* hemos denominado «evaluar» (evaluación) a este juicio (2); «valor» es el objeto o juicio-enjuiciado (3), que puede ser «jerarquizado» por cercanía o por mayor o menor necesidad en el cumplimiento del criterio de verdad o reproducción de la vida del sujeto ético (1) («jerarquía de valores» universal, más allá de toda cultura o «valores culturales»).

El «objeto» (acto posible imperado por un enunciado normativo) sería así constituido por un enunciado verdadero-práctico, válido-moral, factible e imperativo. Es decir, el juicio medio-fin (enunciado indicado con flecha 3 en el *esquema 3.6*) es racional en sentido pleno (es decir, ético) sólo cuando se subordina, como una mediación formal o abstracta, en última instancia al criterio vida o muerte del sujeto ético

(enunciado 2)[232]. La racionalidad instrumental, con pretensión de eficacia medio-fin mediante el cálculo, debe someterse al «juicio normativo» o ético, es decir, a ser subsumida o enmarcada dentro del orden concreto de la posibilidad de la producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano (flecha 2 del *esquema*) mediante una argumentación por participación simétrica de los afectados.

[195] Por todo lo dicho podríamos intentar una primera definición del principio de operabilidad, puramente indicativo y parcial, aproximadamente de la siguiente manera: El que opera o decide éticamente una norma, acción, institución o eticidad sistémica, *debe*[233] cumplir *a*) con las condiciones de factibilidad lógica y empírica (técnica, económica, política, cultural etc.), es decir, que sea realmente *posible* en todos estos niveles, desde el marco de *b*) *las exigencias*: *b*.1) ético-materiales de la verdad práctica, y *b*.2) morales-formales discursivas de la validez, dentro de un rango que va desde *b*.i) las acciones *permitidas* éticamente (que son las meramente «posibles» que no contradicen los principios ético o moral), hasta *b*.ii) las acciones *debidas* (que son las éticamente «necesarias» para el cumplimiento de las exigencias humanas *básicas*: materiales —de reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano— o formales —desde el respeto a la dignidad de todo sujeto ético hasta la participación efectiva y simétrica de los afectados en las decisiones—).

Este principio (cuyo momento deóntico último se encuentra en *b*.ii) es ético y *universal*, en cuanto define como necesario, para todo acto humano que pretenda ser humano y *factible, realizable*, el responder al cumplimiento de la vida de cada sujeto reconocido como igual y libre (lo ético), y tomar en cuenta las exigencias físico-naturales y técnicas enmarcadas dentro de las posibilidades que otorga a los actores el desarrollo de la civilización en cada época y en una situación histórica concreta. Sólo la norma, el acto, la institución, etc., que cumplan este «principio de factibilidad ética» u «operabilidad» son, ahora, no sólo *posibles* sino *buenos*, justos, ética y moralmente adecuados. El sujeto ético que efectúa dicha acción es, sustantivamente, «bueno» —y en referencia al cual la norma, los actos, la institución, etc., se dicen «buenos», analógicamente—. Todo el debate entre 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 «posible». Sólo la realización de lo posible (factible) siguiendo el procedimiento integral ético (es decir, éticamente) será «bueno», a lo que se le opone lo «malo» (y no lo «justo» o «válido»). Dicho sea de paso, la problemática del «goodness claim» no ha sido tocado ni por comunitaristas ni por la Ética del Discurso.

La factibilidad, entonces, determina el *manejo* de las mediaciones, es decir, el «*poder*» *realizar* sus propios (monológicos o comunitarios) proyectos (materiales: la vida, y formales: la participación). «Manejo»

de las mediaciones en el que se ocupan las micro o macro-instituciones del «poder (-hacer)».

[196] Por otra parte, la fundamentación de este principio de operabilidad (o factiblidad 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[234]. 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. Contradiciéndose, intenta eliminar las mediaciones perversas en nombre de las mediaciones perfectas (pero imposibles para seres finitos como el ser humano), lo que produce una contradicción fáctica: usa la acción directa (una mediación institucional que intenta hacer factible el ideal imposible perseguido) —que tiene como fin aparente una factibilidad perfecta— para eliminar toda mediación imperfecta. El fruto es la muerte de sujetos inocentes que encarnan las instituciones (contra el principio material ético) y del anarquista utópico suicida. El utopismo voluntarista contra el realismo de la factibilidad se precipita así en dos extremos: en el vanguardismo (ya que los «iluminados» deciden por los otros, por las masas, por los campesinos «ignorantes» y «bárbaros» del Altiplano peruano a los ojos de Sendero Luminoso; lo cual está contra la validez moral intersubjetiva) y en el anti-institucionalismo (contra toda factibilidad histórica, realista y ética). El utopista anarquista, en nombre de la institucionalidad perfecta (autocontradictoria performativamente), comete un crimen irracional antiético, como los asesinatos contra la pretendida sociedad urbana perpetrada por el Kmer Rojo o los efectuados por el nombrado Sendero Luminoso, en donde la violencia pura y simple reemplaza a los argumentos: un irracionalismo desencarnado contra la factibilidad finita en nombre de la

factibilidad infinita, perfecta, inmediata, sin mediaciones, absoluta. El reino de la muerte se impone en nombre del reino de la libertad. Nada más lejos de una Ética de la Liberación.

[197] Se verá, sin embargo, en el *capítulo 6* que, cuando son necesarias las transformaciones ético-posibles, la praxis de liberación deberá enfrentarse, en ese momento, contra el anti-utopismo conservador. De manera que aquí, en nombre de la factibilidad ética la Ética de la Liberación, se opone al utopista anarquista y después, en nombre de transformaciones necesarias y posibles, se opondrá al anti-utopista conservador (*à la* Karl Popper). Una «crítica de la razón utópica» enmarca los límites de la razón instrumental en su factibilidad posible y ética: contra la «ilusión» veleidosa del anarquista, contra la dominación «fixista» del conservador y contra el reductivismo instrumental de la razón abstracta de la «eficacia» y el cálculo (la falsa utopía de la vida feliz por mediación de la tecnología absoluta de Weber o de nuevo en la «ingeniería fragmentaria» de Popper).

En este último sentido, el cínico subordina a las acciones instrumentales puramente factibles (poder-hacer) las éticamente posibles (lo que está permitido o se debe-operar). El mero «poder-fáctico» puede servir de fundamento a la razón instrumental (se obra *así* porque se «puede» hacer *esto* fácticamente), pero se opone a la máxima de la razón práctico-material, ético-originaria o discursiva. El «poder-hacer» es en la mediación una condición de posibilidad de la realización del acto, pero no es un criterio intrínsecamente ético; es un puro criterio de factibilidad.

Además, si introducimos la factibilidad en el tiempo, se nos aclarará la noción de «sostenibilidad». El cínico alcanza el «éxito» a corto plazo (coincidiendo con el «inmediatista», o la competencia como criterio de discernimiento, que siempre es a «corto plazo», ya que en el «largo plazo» la rama del capital o la empresa concreta habría sido destruida por dicha competencia inmediata). Lo fácticamente posible, desde el marco ético, debe ser «sostenible» en el largo plazo de la reproducción y crecimiento de la vida humana sobre la tierra. El criterio de sostenibilidad deber ser nuevamente la vida de las generaciones futuras, a largo plazo y no la «sobrevivencia» del capital en la competencia del mercado.

Para que el «poder-hacer» sea una condición de *mediación ética*, la razón instrumental-estratégica debe ordenarse a los fines (materiales y formales universales) y valores (culturales) *puestos* por la razón práctico-material, ético-originaria y discursiva, que enmarca el mero «poder-hacer» dentro de lo que está éticamente «permitido» o «debido-operarse» —lo que permite la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano en cuanto participante libre actuando en simetría—. Pero este «permitir» u «obligar» como deber no depende sólo de meros juicios de valor con validez cultural (con sólo pretensión de rectitud relativa a cada horizonte histórico-valorativo como opina Habermas), sino que también responden, como lo hemos repetido frecuentemente, a principios universales materiales de verdad práctica y formales de validez moral: enunciados normativos que se fundan en «juicios de hecho» concre-

tos sobre los fines —que subsumen los «juicios de hecho» formales (medio-fin) de la razón instrumental y los juzgan como mediaciones para la vida humana—. Un enunciado de factibilidad, de eficacia, que responde al cálculo medio-fin (juicio de hecho formal), tiene la pretension de ser realizable desde el horizonte de la escasez; un enunciado normativo de factibilidad ética tiene la pretensión de ser realizable técnica-económicamente con verdad práctica y validez intersubjetiva. Como la pretensión (o condición) de inteligibilidad, la pretensión (o condición) de factibilidad es condición de *posibilidad formal* del juicio ético; tienen un significado-sentido de «eficacia», pero no una eficacia de cálculo, puramente cuantitativa, formal, al estilo de Max Weber, sino la eficacia subsumida dentro del ámbito del «contenido» concreto de realidad material (como mediación a efectuarse que permita la reproducción y participación del viviente como sujeto ético autónomo en comunidad).

Pero, como ya hemos indicado, los medios son escasos; cuando haya contradicción o falta de medios habrá que tener un criterio de discernimiento, de jerarquización o prioridades entre ellos. Entre los operables (factibilidad ética) deberá priorizarse entonces aquellas mediaciones *necesarias* para la vida de los sujetos y para la participación de los afectados en los acuerdos. Este criterio ético material y moral formal de prioridad ante lo factible permitirá superar un ejercicio fetichista de la mera razón formal instrumental, la factibilidad por pura eficacia del cálculo sistémico (*à la* Luhmann), y permitirá introducir siempre el criterio de verdad práctica y validez intersubjetiva (con sus principios ético material y formal moral universales), como momento *orientador interno* o *marco* de la misma factibilidad. Esta cuestión permite dar el lugar exacto a la ética con respecto a las ciencias empíricas, de la naturaleza o sociales, a la tecnología, a las instituciones, a la racionalidad instrumental-estratégica. Como veremos más adelante, estas cuestiones no estuvieron suficientemente claras ni en la primera (todavía crítica por tener referencia a algunos contenidos materiales) ni en la segunda Escuela de Frankfurt.

Un tratamiento amplio de esta cuestión nos llevaría, como ya hemos indicado, a exponer toda una crítica de la razón instrumental y utópica, cuestión que de todas maneras deberemos nuevamente abordar en otros capítulos, más adelante, y que ahora sería discursivamente anticipado.

c) *El proceso de «aplicación» o realización del acto ético: el «bien» y sus consecuencias*

[198] Hemos visto en diversos momentos de esta Ética el problema de la «aplicación» (por ejemplo, en los *§§ 1.5.c, 2.5.c*), y volveremos sobre él más adelante (en los *§§ 4.5.c, 5.5.c y 6.5.c*). En cada ocasión la aplicación se va complificando 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 impera la acción, la institución, el sistema de eticidad, etc.). El procedimiento de realización debe nuevamente contar con una mediación formal, y consiste en cumplir efectivamente las exigencias ya definidas para el cumplimiento del principio moral formal (definido en el *§ 2.5.b*), que en el «frente» de liberación política lo denominaremos el «principio democracia». Es decir, en el «proceso» de realización de la praxis se deberá contar con la participación simétrica, activa y *constante* de los afectados —integrando siempre, como «consejo», a los expertos, la ciencia, los técnicos, los que tienen experiencia, etc.[235].

La «aplicación» o subsunción del juicio de factibilidad (de hecho), en el orden del fundamento, es entonces un movimiento dialéctico y diacrónico por el que lo abstracto o formal es enmarcado y juzgado desde el orden concreto o material[236]. 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[237]; 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[238] —acto de aplicación tradicionalmente cumplido por la prudencia, la *frónesis* aristotélica[239]—, que ahora (gracias a los aportes de Apel y Habermas) debemos considerar potencialmente siempre como actos de una posible comunidad discursiva que alcanza acuerdos válidos intersubjetivos acerca de dicha compatibilidad. Pero, a diferencia de la Ética del Discurso, el acto discursivo formal intersubjetivo alcanza validez no sólo por cumplir con las exigencias deóntica formales, sino, también y no secundariamente, porque está *orientado materialmente* por el criterio de verdad práctica vida o muerte de los propios sujetos argumentantes, según el principio material universal (tratado en el *§ 1.5*). Ahora sí puede o no haber obligación de argumentar *concreta*, *hic et nunc*, contra lo que piensa Wellmer[240].

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

Momentos	*1. Ético (material)*		*2. Moral (formal)*	*3. Axiológico estratégico*	*4. Analítico o instrumental*	*5. Factibilidad ética*
I. Tipos de racionalidad	a) razón práctico-material	b) razón ético-originaria	razón discursiva	razón estratégico hermenéutica	razón teórica o instrumental	razón ética de factibilidad
II. Criterio	de verdad (a)	de reconocimiento	de validez (a)	de valor	de sentido o eficacia	de factibilidad real
III. Principio	ético-material universal (b)	ético de igualdad	moral formal universal (b)	axiológico o estratégico		de factibilidad ética
IV. Oponente en la fundamentación	cínico que justifica la muerte	cínico que justifica la desigualdad	escéptico			utópico anarquista
V. Tipo de juicio o enunciado	juicio de hecho (a); enunciado normativo (b)	ídem	juicio de hecho (a); enunciado normativo (b)	juicio de valor; enunciado valorativo	juicio de hecho abstracto o formal	juicio de hecho (a); enunciado normativo (b)
VI. Con respecto a	Vida del sujeto ético (práctico)	el Otro como igual	acuerdo racional (práctico)	medio-valor (práctico)	medio-fin (teórico-técnico)	factibilidad del bien
VII. Tipos de pretensión	de verdad práctica	ídem	de validez moral	de rectitud	de verdad teórica o técnica	de bondad y validez factible
VIII. Tipos de interés	ético material	ético de reconocimiento	emancipatorio	hermenéutico estratégico	de eficacia o performativo	ético realizador

(Compárese este esquema con los *esquemas 1.3, 2.2, 3.6 y 4.2.*)

[199] A manera de ejemplo consideremos cómo Kant resuelve estas complejas cuestiones. Lo habíamos dejado[241] cuando determinaba las condiciones de factibilidad sin las cuales «la máxima de la acción [...] es moralmente imposible»[242]. Ahora, que sabemos cómo la máxima es posible, se trata de saber cómo realizar el *objeto* de la razón práctica:

> 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 imposiblidad de querer aquella acción mediante la cual cierto objeto *llegaría a ser real* si tuviéramos capacidad para lograrlo (de lo cual tiene que juzgar la experiencia [*Erfahrung*])[243].

La dificultad[244] 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»[245], que, por su parte, no puede ser movida (motivada) por afecto o inclinación alguna (siempre egoísta[246]), 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 factibidad, 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[247]. 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[248].

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[249].

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[250], enunciados desde un paradigma de la conciencia solipsista pre-lingüística.

[201] Podría parecer que al final la solución de la Ética de la Liberación es muy semejante, ya que articula una ética de la convicción de la intención recta y la calculabilidad factible de la ética de la responsabilidad, pero en realidad es completamente contraria a la solución weberiana. Al subsumir la razón axiológica de los valores desde el criterio de verdad práctica vida-muerte, universal (que se funda en juicios de hecho concretos, empíricos, y que son, sin embargo, la fuente de la fundamentación de los normativos, compatibles con el tipo de racionalidad científica) —como se ha visto en el *capítulo 1*—, y al subsumir la mera razón instrumental formal, con factibilidad técnico-económica, empírica o científica, desde dicha razón material como criterio de verdad práctica universal pero, además, desde una razón discursiva comunitaria que alcanza validez también universal por argumentación racional (visto en el *capítulo 2*), la articulación de la ética de convicción y la de responsabilidad no se yuxtaponen en la mera vocación concreta voluntarista y hasta cínica del político o del carismático (como en Weber), sino que se articulan en la subsunción intrínseca de la racionalidad material y formal universales, contando con un principio de factibilidad ética (visto en este *capítulo 3*) que los sintetiza realmente. Podemos apreciar positivamente y tener en cuenta todos los detalles del análisis weberiano, pero superando su dualismo teórico y la yuxtaposición voluntarista desde nuevos tipos de racionalidad (no sólo la razón instrumental) y principios éticos (la mera acción referida exclusivamente a valores).

En la evaluación de las consecuencias que siempre serán «transformadas», como ética de la responsabilidad, se deberá seguir *aplicando* los tres principios fundamentales (material, formal y de factibilidad) ya enunciados repetidamente.

[202] Una última aclaración. La aplicación concreta de los tres principios (material, formal y de factibilidad) no debe, de ninguna manera, guardar el orden en que los hemos expuesto sistemática y pedagógicamente. Es como una espiral donde además se cruzan las diversas aplicaciones. Se puede partir de un juicio de hecho de factibilidad (eficiencia), para decidirlo intersubjetivamente (principio formal) viendo si es compatible con el principo 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»[251]. Y en este sentido dice Aristóteles que «la vida (*hò bíos*) es praxis (*prâxis*) y no producción (*poíesis*)»[252]. Sólo la praxis puede ser «buena» (sustantivamente el sujeto que la cumple; o la norma encaminada a su realización; o la institución constituida por repetición en el tiempo social; o el sistema de eticidad como complejo último de las praxis en un momento histórico). En este último sentido Hegel en su *Filosofía del Derecho* define la «eticidad» de la siguiente manera:

> La eticidad (*Sittlichkeit*) [...] como bien viviente (*lebendige Gute*), que tiene en la autoconciencia su saber y su querer, y por medio de obrar su realidad (*Wirklichkeit*), así como éste en el ser ético tiene su fundamento (*Grundlage*) en sí y para sí y el fin motor[253].

[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[254].

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[255]), 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 connotados: Ayer, 1968; Scheffler, 1974; White, 1973; West, 1989.

4. A comienzos de siglo los filósofos norteamericanos se descubrían como los excluidos de la comunidad hegemónica filosófica *europea*.

5. Fueron aquellas sobre *The varieties of religious experience* (James, W., 1982). Como filósofo latinoamericano uno siente continuamente, al dar conferencias o cursos en Estados Unidos o Europa, la misma «experiencia» de James: «It is with no small amount of trepidation that I take my place behind this desk, and face this learned audience. To us Americans [léase: latinoamericanos, hoy], the experience of receiving instruction from the living voice, as well as from the books, of European [léase: y norteamericanos] scholars, is very familiar [...] It seems the natural thing for us to listen whilst

the Europeans [y norteamericanos] talk. The contrary habit, of talking whilst the Europeans [y Norteamericanos] listen, we have not yet acquired; and in him who first makes the adventure it begets a certain sense of apology being due for so presumptuous an act» (*ibid.*, 2).

6. Este libro pretende igualmente entrar en el debate, probar en acto la existencia de una Filosofía de la Liberación (que es una Ética en su parte vertebral), al final del siglo XX, como una filosofía latinoamericana, que toma progresivamente conciencia de ser ahora ella la «excluida» de la comunidad filosófica hegemónica europeo-*norteamericana* (ya que esta última ha sido aceptada en el siglo XX como participante plena).

7. Véase Jameson, 1991.

8. Véase además de los ya nombrados: Almeder, 1980; Fisch, 1986; Misak, 1991; Deledalle, 1987; Apel, 1991.

9. Véase, además de la bibliografía general, Putnam, 1992, 11 ss.

10. Véase entre otros Habermas, 1981, II, 7 ss.; tr. cast., 7 ss.

11. Véase también West, 1989, 69-111.

12. Lo mismo acontecerá en América Latina, aunque años después y con respecto a otros movimientos filosóficos. Véase Gracia, 1985.

13. «Quine hizo del pragmatismo americano algo respetable en el mundo académico de posguerra» (West, 1989, 184). Aunque introduce la filosofía analítica en Estados Unidos lo hace con formulaciones pragmáticas y relacionadas con Emerson.

14. Véase Bernstein, 1971.

15. Desde ya podemos anticipar que la «praxis de liberación» debe situarse en esta «Terceridad»: desde el nivel material de la ética (primariedad) (*capítulo 1* de esta Ética de la Liberación), por la reflexión discursiva de validez (segundidad) (*capítulo 2*), se inicia el proceso de factibilidad de la realización de la eticidad (terceridad) (este *capítulo 3*). Desde este mundo de la vida de la eticidad (primariedad) irrumpe la intersubjetividad antihegemónica desde el Otro (segundidad) (*capítulos 4* y *5*), que como oprimido o excluido sufre la crisis y por ello podrá efectuar un proceso práctico de liberación (terceridad) (*capítulo 6*). Liberación como proceso de Mediación (terceridad) de una situación de opresión en el mundo (primariedad) negada desde la anticipación reflexivo-crítica contrafáctica de la utopía como término futuro (segundidad).

16. Peirce, 1978, Lect. III, § 1.66, 117. Peirce escribe: «El punto inicial del universo, Dios el creador, es el absoluto Primero. El término del universo, Dios completamente revelado, es el absoluto Segundo. Cada estado del universo en un punto mensurable del tiempo es el Tercero» (Peirce, 1931, 1.362). El Tercero es proceso, mediación; para una Ética de Liberación: no mera libertad, sino «liberación»; no conciencia, sino «concientiz-ación».

17. Peirce, 1978, Lect. IV, § 2.104, 149.

18. Peirce, 1931, 5.265.

19. Al decir aquí «americano» queremos incluir igualmente al latinoamericano. En efecto, hemos ya indicado que lo propio del pensar latinoamericano, desde sus inicios en el siglo XV (aunque con profundas diferencias), es un pensamiento de la Mediación, *del proceso hacia el futuro*. Pareciera que la América blanca o la prolongación occidental de Europa, aun el mestizo y el africano vendido como esclavo, negando a los pueblos amerindios (especialmente en Estados Unidos o Canadá), tienen su destino en el futuro: se autoconciben como proceso hacia el futuro. Falto de historia cifra su destino en lo que viene. Peirce, con su profundidad particular, pienso que expresa esto con trágica patencia. Es, por otra parte, la experiencia de mi niñez en medio de las inmensas estepas semidesérticas de la Argentina de la montaña en Mendoza.

20. En terminología peirceana esa Terceridad es la medicación de la Primariedad (*Firstness*) y de la Secundidad (*Secondness*), como hemos visto.

21. Deseamos recordar algunas formulaciones de Peirce. En 1868 ya escribía: «El origen radical de la concepción de realidad nos muestra que esta concepción incluye esencialmente la noción de *comunidad*, sin límites definidos, y capaz de un crecimiento indefinido del conocimiento [...] con un tiempo futuro suficiente»; Peirce, 1931, 5.311; 1955, 247). Y todavía: «Pero esto exige concebir la identificación de los intereses de cada uno con los de la comunidad ilimitada» («On the Doctrine of Chance»; Peirce, 1955, 163).

22. Peirce, 1974, 45 ss.

23. El mismo Dewey (1920, 28 ss.) nos habla de Bacon como el que define el prototipo de conocer.

24. En creativa síntesis escribe K.-O. Apel: «Es precisamente esto lo que se presupone en la teoría consensual orientada hacia Peirce: que todos los criterios objetivos disponibles de la verdad funda-

mentan la validez intersubjetiva del consenso, por lo demás con la consideración adicional siguiente: ningún criterio especificable de verdad puede servir *por sí solo* como criterio *suficiente* de verdad: ni la evidencia fenomenológica para la correspondencia, ni la integrabilidad en el sentido de la teoría de la coherencia, ni la productividad en los contextos prácticos de la vida [...]» (Apel, 1991, 74-75). Debe ser una teoría de la verdad mediada, compleja, coimplicante, y no unilateral, no cayendo así en una falacia reduccionista. Volveré de inmediato sobre el tema.

25. La misma comunidad de científicos exige una «autorrenuncia (*selfsurrender*)» ética del científico en favor de la verdad.

26. «On Doctrine of Chances»: Peirce, 1931, 5.354; 1955, 162.

27. *Ibid.*

28. Véase «Evolutionary Love» (Peirce, 1955, 361 ss.).

29. Dussel, 1973, I, 9: «La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera». Se trataba de una cita de Lévinas, 1968, 281.

30. Cuando se hace un pozo en la tierra, al final la pala encuentra la dura piedra granítica; no se puede ir más abajo, y si se lo intenta «mi pala se dobla» (*mein Spaten biegt sich zurück*)» (Wittgenstein, 1988, nr. 217, 210-211).

31. Ya en 1770 Kant expresaba que sólo el Aboluto tiene intuición intelectual del *Noumenon* («die göttliche Anschauung [...] vollkommen intellektuell/divinus intuitus [...] Archetypus»; *De mundi sensibilis atque intelligibilis...*, § 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 distinguírsela 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» (*omnitudo realitatis*): 2.2.2-2.2.3; la cuestión del «ser» y la «realidad»: 2.4.3; el problema de la «sustantividad» de las cosas reales: 4.1.2-4.1.4. En especial (contra los §§ 43 y 44 de *Sein und Zeit* de Heidegger) el tema de «cosa, ente y sentido»: 2.3.8, donde se diferencia la relación entre «fenómeno-sentido» (manifestación) y «cosa real-interpretación» (descubrimiento): 2.3.5. Y también en Dussel, 1973, I.

48. Aun en un hipotético 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 pareciera que repetimos nuevamente alguna tesis del ingenuo o trivial realismo. Pero no es así. Zubiri (anticipándose a la «función deística» de la escuela «referencialista» actual [véase Kripke, 1985; Donnellan, 1966 o Putnam, 1975] indica: «Así es como toda cosa nos está presente en su aprehensión primera y es en ella término de la *función deíctica*, esto es, de mera indicación nominal: es *esto* [...]» (Zubiri, 1963, 16). Es función «mostrativa» (del griego *deíktikós*; y no «de-mostrativo»: *apo-díktikós*). 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 *deîxis*, sino que ésta se ha transformado en verdadera *denominación*, sea propia o específica. El *qué* así entendido no responde a la pregunta de un *quid* deíctico, sino a la pregunta de un *quid* denominativo: ya no es solamente *esto*, sino Pedro, hombre, perro» (*ibid.*) o «baboo» (Apel, 1994, 155; tr. cast. en Dussel, 1994, 287). Apel, en ese magnífico artículo «Pragmatic turn and Transcendental Semiotics», insiste que no puede haber ningún acceso pre-lingüístico a la cosa real. En cierta manera *no*, porque desde la totalidad de un mundo ya siempre lingüístico «enfrentamos» a la cosa real aun en la captación primera; pero en cierta manera *sí*, porque aun antes del «protocolo inicial de identificación» (Apel, 1994, 151; tr. cast., 280: «This thing over there...») la cosa-*ahí* (thing-*there*) es ya siempre «una» *cosa* actualizada en mi subjetividad. Zubiri se está situando en la primerísima «ratificación» de la actualidad cerebral (esto no es psicologismo ni naturalismo, sino saber situar la subjetividad de manera *nueva*, pero sería otro tema a discutir con Apel) de la cosa anteriormente al conocimiento de sus «contenidos» intensionales (con «s») y en una primerísima «intención *veritativa*», que no es solipsista, pero que no se «refiere» *formalmente* (como intención *veritativa*) a la validez intersubjetiva. Hay que distinguir entre una «referencia» *veritativa* (hacia la anterioridad del «de suyo» de la cosa: realidad) y la «referencia» *de validación* (hacia la intersubjetividad pragmática, que para Apel son idénticas por su teoría *consensual* de la verdad). Será necesario analizar en detalle todo esto en un próximo trabajo de ética, y entrar igualmente en una discusión con Searle, 1983.

50. Zubiri llama a esto lo «campal». Es el «lógos» (en la terminología de Zubiri); es un segundo momento de la «inteligencia sentiente» en tanto hace desde el «campo» una afirmación o negación, un juicio: «La afirmación recae formalmente sobre la unidad de lo *campal* y de lo individual, unidad inteligida en el *campo* de realidad [... ahora la] actualización de lo que la cosa ya aprehendida como real es *en realidad*, es decir, *entre* otras. Su intelección es *afirmación*» (Zubiri, 1982, 260). El juicio nos abre a un segundo tipo de verdad: la «verdad *dual*»: «Cuando la actualización es mediada,

entonces lo real *verdadea* [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 medial» (*ibid.*). Es la «verdad del juicio» (*ibid.*, 255-392).

51. «Pragmatism's Conception of Truth»: W. James, 1907, 133.

52. Zubiri, 1983, 222 ss. El concepto de «mundo» en Zubiri se deja ver en este texto: «*Mundo* no es el conjunto de todas las cosas reales (esto sería *cosmos*) [...] sino que es el mero carácter de realidad pura y simple» (*ibid.*, 19). Este «mundo» no es el «mundo» de Hegel ni Heidegger o Wittgenstein, ni tampoco el mío (véase Dussel, 1977, índice de conceptos). Para tener alguna claridad en las distinciones de Zubiri considérese este esquema:

Esquema 3.2: TRES NIVELES INTELECTIVOS CON RESPECTO A LA VERDAD

a)	*Intelección* sentiente <- - - - - - (1) - - -	realidad de la cosa - - - -	hacia, desde el «campo»	
b)	*Lógos* afirmativo <- - - - - - (2) - - - - - - - - -		- - x - > <- y - -	hacia, desde el
c)	*Razón* como proceso <- - - - - - - - - - - - (3) - - - - - - - - - - - - - - - -			«mundo»

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

53. Entre las com-probaciones hay también un tipo específico cuando se trata de una relación entre personas: «Hay otro tipo de experiencia que consiste no en hacer que la cosa nos muestre su índole propia por una provocación nuestra, sino que consiste en el intento de asistir, por así decirlo, a la visión de lo real lograda *desde su propia interioridad*» (*ibid.*, 249).

54. «La intelección racional», es decir, el «conocimiento» para Zubiri, «es una *búsqueda allende* lo campal hacia su fundamento, esto es hacia lo que *podría ser* como realidad mundanal» (*ibid.*, 258).

55. *Ibid.*, 258.

56. *Ibid.*, 263-317. Escribe todavía: «El esbozo [hipótesis] del *qué* mundanal, precisamente por ser mundanal, excede de lo campal. Lo cual significa que, en principio, el esbozo contiene más propiedades de lo real campal mismo [...] Sólo una intelección racional que conduzca al descubrimiento de *nuevas propiedades* verificables tiene estricto sentido científico [...] Claro está, ni la línea de la suficiencia ni la línea de la excedencia son verificaciones absolutas sino una *marcha hacia una verificación en lontananza* [es la cuestión de la asíntota *in the long run* de Peirce y Apel, pero quitándole su sentido de «mal infinito» de Hegel]. Cada momento de ella por sí mismo no tiene por tanto valor absoluto sino una *verificación provisional* [es la cuestión del «falibilismo» como realismo crítico y no como consensualismo]. Verificación es un *ir verificando*» (*ibid.*, 270-271).

57. *Ibid.*, 272.

58. *Ibid.*, 272.

59. «Así, yo puedo verificar que la *razón* ondulatoria de la luz conduce a una interferencia, lo cual está ciertamente verificado en la experiencia [...] Pero ¿qué es lo que se verifica? Lo que se verifica es la realidad de las interferencias» (*ibid.*, 272-273).

60. *Ibid.*, 277. Para concluir escribe aún: «La verificación es el *verdadear* de lo real en una intelección inquiriente, esto es en un esbozo. Verificar es encontrar lo real, es un cumplimiento de lo que hemos esbozado que lo real podría ser: en ser encuentro en este cumplimiento se hace actual (*facere*) lo real en la intelección (*verum*). Y en ello consiste la *veri-ficación*» (*ibid.*, 292). O aún: «La veridictancia constata en conformidad; la *verificación confirma en encuentro*. La razón no sólo afirma sino que confirma en encuentro. La razón no es formalmente razón porque afirma, sino que la afirmación es formalmente racional porque constituye la verdad del encuentro en confirmación constituyente. El esbozo [*abducción*] es la afirmación de lo que *podría ser*. La intelección racional es la confirmación del *podría ser* en y por lo que es. [...] Es la verificación como encuentro» (*ibid.*, 295-296).

61. *Ibid.*, 297 ss.

62. *Ibid.*, 302. Por último, la referencia de lo campal a lo mundanal (flecha *x*) implanta al esbozo (lo «campal») como problema desde el horizonte «mundanal»: «El *hacia* mundanal [flecha *x*] es la actualidad de lo real campal pero como *pro-blema*. La realidad mundanal es el problema de la realidad campal» (*ibid.*, 307). Del latín *ballo*, arrojar: pro-blema: 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 veri-ficación 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 «*Dewyean 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 ámbitro reductivo del significado, sentido o «estado de cosa (*Tatsache*)» como totalitad. 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 hablaría ya de «verdadera» como en la definición de Tarski, sino de «significativas» dentro del lenguaje definido, ya que en este caso «no se necesitaría *saber* que existe una correspondencia entre las palabras y las entidades extralingüísticas para entender nuestro lenguaje» (Putnam, 1991, «Referencia y comprensión», 130).

76. Se está refiriendo a la expresión de W. A. Quine en, por ejemplo, *Pursuit of Truth*, § 33 (Quine, 1992, 122 ss.): «Predicar la verdad de la oración es lo mismo que predicar la blancura de la nieve; en eso consiste la *correspondencia* en este ejemplo. La atribución de verdad simplemente elimina las comillas. La verdad es desentrecomillado» (*ibid.*, 123).

77. Putnam, 1991, 17-18.

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

79. *Ibid.*, 41.

80. La excelente obra de Cristina Lafont *La razón como lenguaje* muestra el debate sobre la cuestión (Lafont, 1993). Nos dice Donald Davidson: «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 empirista de *significado cognoscitivo*, o de *significatividad cognoscitiva* [...]» (Hempel, 1965, 115). Frege se había referido a la cuestión en sus trabajos sobre «sentido y significación (*Sinn und Bedeutung*)» (Frege, 1980).

85. Véase Martin, 1959, o Horwich, 1990.

86. Lafont, 1993. Supera esta cuestión en mucho la indicación que deseamos hacer aquí del tema, pero para estudiar las diferentes posiciones sobre la «referencia» (como *identificación* [Frege, Russell, Strawson, Searle], como *relación de cumplimiento* [Quine], o como *designación directa* [Kripke, Donnellan, Putnam]), véase la obra de Runggaldier, 1985.

87. En nuestro *esquema 3.3* hemos indicado el «mundo» (o el horizonte del «ser») en *A*. Con ello queremos señalar igualmente el problema de la «comprensión del ser (*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 abstraído. Wittgenstein llegó a ver que eso era precisamente lo que los filósofos del lenguaje, incluido él mismo, no hacían» (p. 159). Esto será fundamental para el *§ 3.5*, más adelante, cuando consideremos en la factibilidad los juicios de hecho *formales* (sólo con «pretensión de eficacia» o factibilidad, a partir del cálculo), del tipo weberiano medio-fin o de la razón instrumental, a diferencia de los «juicios de hecho» acerca de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano, como por ejemplo: «Esto es un veneno, peligroso para mi vida» —que no es un juicio de valor sino de realidad con «pretensión de verdad práctica».
94. Putnam, 1987, conf. 1, 8 ss.; tr. cast., 48 ss.
95. *Ibid.*, 17; tr. cast., 61.
96. «Cosa (*thing, Ding*)» sería la denominación estricta de lo real (véase mi *Filosofía de la Liberación*, 2.3.8.1, 3.4.7.3-3.4.7.4, 4.1.4.1, etc.; Dussel, 1977), como «cosa natural» (y no como artefacto cultural o «cosa-sentido»). No es todavía «objeto», «hecho» o «estado de cosa».
97. Para Xavier Zubiri la totalidad del universo galáxico 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 artificales, culturales). Además, sólo los «objetos» del sentido común pueden ser «construidos» *plenamente* por nuestro cerebro: sólo de ellos percibimos olores (por el olfato), ruidos (por el sistema auditivo), suavidad (por el tacto)..., ya que la «construcción» de los «objetos» macro *(a)* o micro *(c)* es indirecta y *parcial*. Queda totalmente invalidada la opinión de Quine de que «la verdadera y última naturaleza de la realidad» era detectada por el sistema conceptual de la ciencia física, tales como átomos, electrones, etc. (cit. Putnam, 1987, 90, nota 12; tr. cast., 137, nota 42).
99. Putnam, 1987, 77; tr. cast., 147.
100. *Ibid.*.
101. *Ibid.*, 77; tr. cast., 147-148.
102. Esta pregunta así hecha exige preguntarse por el significado de «mundo»: ¿es sólo un «esquema conceptual» más, un mero horizonte de inteligibilidad de un lenguaje dado (*A* del esquema) o es la totalidad de la realidad de lo real que actualizamos en nuestro cerebro como lo *ya dado*, como un *prius* (¡sin sentido alguno todavía!) (*B*)?
103. *Ibid.*
104. *Ibid.*
105. *Ibid.*, 79; tr. cast., 151.
106. Se trata de Karl, un «salvaje» que no hablaba.
107. Obsérvese que no se dice el «cómo», sino simplemente «comer»: necesidad pre-existente a toda situación posible de traducción de otra cultura (sea esquimal, bantú, azteca o moderna postconvencional), como hemos explicado en los *§§ 1.5* y *2.5* en cuanto al posible diálogo intercultural a partir de «contenidos» (contra la pretensión de Habermas de sólo poder definir la lógica formal del diálogo).
108. Putnam, 1991, 54.
109. Putnam, 1987, 79; tr. cast., 151.
110. Ya citado, de Putnam, 1987, 77; tr. cast., 147.
111. Esto también lo pienso firmemente, aun más que en James o Dewey.
112. Putnam, 1987, 70; tr. cast., 137.
113. No sólo comer o beber («del estómago»), sino habitar en el *comfort*, conocer rigurosamente, crear artísticamente, tener experiencias místicas... («de la fantasía»). Se trata de todas las necesidades *humanas*, también en su sentido más sublime, espiritual, creador.
114. Véase lo que hemos escrito arriba sobre el «campo» (una cosa ente 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 irreductible 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 inconmensurabilidad que impide a un norteamericano analizar racionalmente las causas de su responsabilidad en el actual Sistema-mundo. Rorty quiere «conversar» sobre la Guerra del Golfo; en nombre de las víctimas nosotros debemos «argumentar» sobre responsabilidad culpables de los que lanzaron las 100 mil toneladas de bombas.

117. Véase en especial «Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia», en Davidson, 1992, 73-98. Además, Davidson, 1980. La «coherencia» es ciertamente un momento *necesario*, pero no *suficiente*, de una teoría fuerte de la verdad.

118. En nuestra *Filosofía de la Liberación* (Dussel, 1977. 2.3.5.6) usábamos aun la misma palabra: «Un fenómeno o ente puede ser comprendido en su constitución real (2.2.7.4) (como líquido) e interpretado con diversos sentidos (como bebida y como para apagar el fuego). Si se lo *descubre* [aquí en el sentido de Lafont] en su constitución real, el sentido dice relación [hoy debería hablarse de *referencia*] a la realidad [nivel *B* del *esquema 3.3*] (no se puede interpretar como «para apagar el fuego» al alcohol, aunque sea líquido); si se lo constituye en su referencia [hoy debería hablarse sólo de *relación*] al mundo, el sentido dice relación a la totalidad del mundo» [nivel *A* del *esquema 3.3*).

119. Lafont, 1993, 245.

120. Unos confunden pretensión de verdad con pretensión de validez (consensualistas) otros con la pretensión de inteligibilidad (formalistas analíticos).

121. El «formalismo», en sus múltiples dimensiones, es siempre, en un primer momento, ocuparse de un cierto «lenguaje L», «mundo», «sistema» u horizonte de «objetos» que han sido abstraídos metódicamente de la plena realidad de lo real para tratarlos analíticamente. Este primer paso es válido, y frecuentemente necesario. Se torna en inválido (y no suficiente) cuando olvidando, en un segundo momento, el previo movimiento abstractivo, se pretende que dicho horizonte reducido es la «realidad misma» (y por ello se negará «toda metafísica», lengua ordinaria, «objetos» del sentido común, o posibilidad de «enunciados normativos» desde «juicios de hecho» materiales). La «verdad» en este caso no dice abstractivamente más «referencia» a la vida del sujeto humano (la «realidad»), en última instancia, y se la confunde con la «significatividad», el «sentido», la «coherencialidad» de un horizonte reductivo; o, en otra tradición, con la validez intersubjetiva. Se ha caído en la «falacia reductivista» del formalismo de un «lenguaje L». En Ética esto produce diversas desviaciones de fatales consecuencias prácticas —sobre todo cuando dichas «teorías formalistas» están en manos de los gobiernos de los países centrales (o periféricos), de los ejércitos (como el norteamericano), de los cuerpos policíacos o de dirigentes de la economía (como en el caso del neoliberalismo, un «formalismo» económico que ha caído en dicha «falacia reduccionista»)—. En este nivel del sistema formal autonomizado (todo no-intencionalmente) se transforma en una máquina de terror, produciendo una dramática situación de dominación, injusticia y hasta tortura, asesinato, muerte.

122. Luhmann, 1984. Sobre Luhmann considérese Izuzquiza, 1990; Febraio, 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 certeramente por Marx en los *Grundrisse*: «Hemos llegado así al problema fundamental [...] ¿es posible revolucionar las relaciones de producción mediante una transformación del instrumento de circulación [el dinero]? Bastaría la falsedad de esa premisa fundamental para demostrar una incomprensión igual de la conexión interna de las relaciones de producción, distribución y circulación» (Marx, 1974, 42; tr.

cast., 45). Marx remite (es la «referencia» fundamental) el dinero a la producción, y ésta al trabajo humano, a su subjetividad corporal (Dussel, 1985, 70 ss.).

130. Olvida Luhmann el monopolio: «El monopolio produce la competencia; la competencia produce el monopolio» (Marx, 1956, XXVII, 458; Dussel, 1988, 330 ss.).

131. Todo esto nos hace pensar en el pensamiento de Friedrich von Hayek y Milton Friedman (1980, 1 ss.).

132. Recuérdese todo el debate sobre la «referencia» en los parágrafos anteriores: la auto-*referencia* hace abstracción de toda «realidad» *fuera* del sistema. En esto consiste, exacta y explícitamente, el formalismo reductivista de todo aspecto material o de contenido.

133. Como las hemos definido más arriba en los *§§ 1.5* y *2.5*.

134. «System und Umwelt» (Luhmann, 1984, Introducción, 22; tr. cast., 30).

135. «Die Systemdifferenzierung» (*ibid.*).

136. *Ibid.*, 24 ss.; tr. cast., 31 ss.

137. *Ibid.*, 25; tr. cast., 32.

138. *Ibid.*, 27; tr. cast., 33.

139. *Ibid.*, 1, I, 30; tr. cast., 35.

140. Véase el *esquema 3.3*, el horizonte *A* del «mundo» o totalidad de significatividad con «sentido», y todo lo dicho allí con respecto a la «referencia» al mundo (p.e. Wittgenstein) o a la realidad (p.e. Zubiri).

141. Mario Bunge escribe de manera semejante en el prólogo de la Ética de su *Treatise on Basic Philosophy*: «The ultimate goal of theoretical research, be it in philosophy, science, or mathematics, is the construction of systems, i.e. theories [...] because *the world itself is systemic* [*sic*], because no idea can become fully clear unless it is embedded in some system or other, and because sawdust philosophy is rather boring» (Bunge, 1974, t. 8, v-vi.). Se ha confundido la teoría que debe ser «sistémica» con la «realidad», que en definitiva nunca puede ser perfectamente sistematizada. El «mundo» («lenguaje L» de Tarski) es sistémico. Para nosotros el «mundo» no es la «realidad». Para Luhmann la «realidad» del sistema tampoco es completamente sistémica, porque es también el «entorno», pero no se la define claramente.

142. *Ibid.*, 1, II, 1, 36 ss.; tr. cast., 39 ss.

143. *Ibid.*, 1, II, 7, 52; tr. cast., 50.

144. *Ibid.*, 2, II, 98-99; tr. cast., 84-85.

145. El tema lo hemos tratado en los *§§ 3.1* y *3.2*.

146. Obsérvese la identidad entre «objetividad» y «realidad».

147. *Ibid.*, 2, V, 109; tr. cast., 91.

148. *Ibid.*, 1, II, 11, 69-70; tr. cast., 61.

149. *Ibid.*, 5, I, 244; tr. cast., 188-189.

150. Para una Ética de la Liberación, como se verá en el *§ 3.5*, el acto humano (de base neurobiológica) se «despliega» intersubjetiva e históricamente como instituciones, como sistemas sociales, económicos, políticos, etc. Si hay una absoluta escisión, el nivel formal de los sistemas se desconecta de su contenido material (la reproducción y crecimiento de la vida del sujeto ético: reproducción y crecimiento que acontece en «sistemas», pero que no se agota en ellos, y éstos son sólo mediaciones, medios-fines, valores, etc.).

151. *Ibid.*, IX, 57 ss.; tr. cast., 54 ss.

152. *Ibid.*, III, 70 ss.; tr. cast., 63 ss.

153. *Ibid.*, XI, 115; tr. cast., 143.

154. *Ibid.*, 3, IV, 166; tr. cast., 132,

155. *Ibid.*, V, 171-172; tr. cast., 135-136.

156. Véase *ibid.*, VI, 286 ss.; tr. cast., 219 ss.

157. De interés para la fundamentación del principio material de la ética, con 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 previsón perfecta de todo lo que ocurre en el mercado entero» (p. 24). Ambos momentos son *imposibles empíricamente*, luego también el equilibrio del mercado.

164. Véase Gómez, 1995.

165. Véase Berger, 1973.

166. Hayek, 1952, 1975 y 1976; Friedman, 1966, 1966b y 1980. Una reflexión ética desde América Latina en Rebellato, 1995.

167. Véase Kantorovich, 1968.

168. El anarquista tiene un modelo de imposibilidad o formulación de una idea regulativa: «Si *todos los miembros* de una sociedad fueran éticamente perfectos, no sería necesaria institucionalidad alguna». Pero como esto es imposible, se puede deducir: Siempre es necesaria alguna institucionalidad para *disciplinar* (en terminología foucaultiana) la posible no-perfección correspondiente. Lo que permite también descubrir, como veremos, la «ambigüedad» ética (a la que son tan sensibles Lévinas, Foucault o los anarquistas) de toda institución.

169. Es decir, y aplicando lo que Hinkelammert recuerda insistentemente, *in the long run* jamás se puede 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). Deberemos 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 empíria del observador» (*ibid.*, 233). La primera es la simple realidad; la segunda, la realidad «objetiva».

182. Hinkelammert llama a la realidad misma «totalidad» (yo reservo esa categoría para el «sistema dado» o totalizado, como podrá verse en el *capítulo 4*); es decir, talidad en Hinkelammert es la *omnitudo realitatis* de Zubiri.

183. *Ibid.*, 234. Véase Dussel, 1985, cap. 14.

184. Para nosotros es también el ámbito de la «exterioridad»: lo más-allá del mundo (el mundo como la «totalidad» de Lévinas, como lo observado desde la «comprensión del ser» heideggeriano); es el no-ser (de Parménides o del capital, para Marx) sin dejar de consistir como realidad (la realidad como «totalidad» para Hinkelammert, como *omnitudo realitatis* para Zubiri hemos ya dicho).

185. Es el ámbito de veri-ficación 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: «Excurso sobre el envejecimiento del paradigma de la producción»), aun en la visión de Hannah Arendt (1958, cap. IV, 136 ss.) o de Seyla Benhabib (Benhabib, 1986, a lo largo de toda la obra se atribuye a Marx el usar un «*paradigm of Work*» desde una «filosofía del sujeto»), no han llegado a vislumbrar el tipo de racionalidad que está siendo ejercida por Marx.

209. Sólo en el capitalismo «trabajo *para [finalidad]* vivir» (Marx, 1956, I EB, 463, ya cit.).

210. La razón discursiva, evidentemente, funda *formalmente* los otros tipos de racionalidad, en cuanto a la validez de las máximas. Por su parte, la «razón ético-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 *«subsunción» 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 «posible empíricamente» hacer avanzar la ciencia astronómica como en California, simplemente porque no tiene telescopios apropiados para constituir los «objetos» celestes.

224. El avión Concord era técnicamente posible pero sobrepasó el límite de lo económicamente rentable, posible. Se transformó en un límite económico en la producción de aviones.

225. Debo indicar que cuando Wellmer, 1986, objetaba a Apel y Habermas que las exigencias lógicas de la argumentacion 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 realizacion de tal argumentación, había pasado inadvertidamente del nivel de la validez moral al de la factibilidad ética en cuanto «deber de argumentar *hic et nunc*». Claro que no pueden deducirse de las exigencias materiales o formales las exigencias de factibilidad, pero aquellas exigencias de verdad práctica y validez intersubjetivas volverán a intervenir en el proceso decisorio de la factibilidad (y después de ella) para que sea «factibilidad ética». Pero al cómo, cuándo, dónde... de la argumentación responde efectivamente otro principio ético (el de operabilidad) y no ya el principio ético con pretensión de verdad ni el moral con pretensión de validez. Es un tercer principio que fija (permite u obliga con deber) lo que *puede-hacerse* éticamente, con pretensión de realizabilidad (operabilidad).

226. Horkheimer, 1967, tr. cast., 19.

227. Marcuse, 1964, tr. cast., 141.

228. Lo «deseable» está determinado entre lo «permitido» y lo que se «debe» operar. Es tanto lo permitido como lo debido. Indica sólo la posibilidad del *querer* ético, sin la perentoria obligación del deber. Cuando Moore distingue entre lo «deseado» (porque produce placer o felicidad) y lo «deseable» (por el valor intrínseco del objeto), confunde entre el desear ético de lo permitido (que puede libremente no efectuarse sin falta ética) y el desear lo debido (que no puede dejar de efectuarse sin falta ética). Lo debido no deseado debe sin embargo operarse aunque produzca sufrimiento; lo permitido no deseado no se efectúa normalmente de hecho, ya que nadie opera lo no deseado ni debido.

229. Podría definirse como: No puede ser bueno lo que imposibilita la vida del sujeto humano.

230. «Ético» aquí es la razón práctico-material y ético-originaria, con referencia a la realidad extradiscursiva: la realidad de la vida del otro sujeto humano autónomo en comunidad.

231. El pasaje dialéctico de explicitación o fundamentación material (del hambriento bajo nuestra responsabilidad que moriría de hambre si no le diéramos la limosna para comprar alimentos) ya lo hemos tratado anteriormente, y volveremos sobre él en los próximos capítulos y obras.

232. Se trata del pasaje de los niveles *c-e* al *f* del *esquema 3.5*. Se subsume el orden de la mera posibilidad empírico-tecnológica en la escasez en el orden propiamente ético: *f* juzga a *c-e*. Este «juicio de hecho» concreto (enunciado 2 del *esquema 3.6*) (si este enunciado medio-fin permite la reproducción y desarrollo la vida del sujeto humano en situación), evidentemnte, necesita igualmente enunciados medio-fin subsumidos (científicos, tecnológicos, económicos y del «sentido común»): desde tiempos inmemoriales, al menos explícitamente desde la civilización egipcio-mesopotámica, se pudo

observar que había decisiones (máximas) que impiden la vida (véanse los *§§ 0.1*) y que exigen juicios correctivos (críticos) que se tornan juicios normativos y legales.

233. Es el momento deóntico constitutivo del principio.

234. Se trata de un modelo de imposibilidad.

235. Véase en el *capítulo 5* esta compleja «espiral» de colaboración entre el «experto» y el ciudadano cotidiano.

236. A esto hemos denominado, en sentido universal y no sólo particular-cultural, «evaluación» en sentido universal y no sólo cultural (véanse el *§ 1.1* y la *Tesis 12* en el *Apéndice I*).

237. Veremos desde el *capítulo 4*, además, la razón crítico-práctico material y ética pre-originaria (analéctica), que subsume por su parte a la razón práctico-material de la que estamos hablando.

238. Véase la distinción que hemos efectuado antes de esta Ética (en Dussel, 1973, § 24, II, 52 ss.; Dussel, 1973b, en muchos lugares; Dussel, 1977, 2.6.2; Dussel, 1993c, el que acoge la «interpelación», en 2.2.1) entre «conciencia *moral*» (intrasistémica) y «conciencia *ética*» (desde la alteridad), que ahora, en esta Ética, se transformarán en «conciencia *ética*» (antes «moral», ya que tiene un momento material, formal y de factibilidad, como estamos considerando), y «conciencia ético-*crítica*» (antes sólo «ética»), que comenzaremos a considerar desde el *capítulo 4*).

239. Sobre la *frónesis* en un nivel político véase Dussel, 1973, § 66, IV, 109 ss. De todas maneras, el ejercicio monológico de la *frónesis*, muy por el contrario de ser negado, es ahora mejor *situado*. Aunque haya acuerdo, obligación o mandato válido intersubjetivo, la «conciencia moral *monológica*», de la *frónesis* individual, deberá seguir siendo el último tribunal de la responsabilidad personal. Así como Wellmer indicaba que la validez no agrega nueva razón o premisa al argumento, de la misma manera el acuerdo intersubjetivo no declara nula la responsabilidad personal de la *frónesis* monológica (que nada tiene que ver con el neoaristotelismo). De lo contrario la «obediencia debida» (de los generales nazis con Hitler o de los militares argentinos bajo la dictadura auspiciada por el Pentágono en la década del 1976 en adelante) podría considerarse una causa de «inocencia». El nazismo tenía «validez» intersubjetiva (lo mismo la doctrina de la Seguridad Nacional en América Latina, ideología originada en la CIA y en las Escuelas militares norteamericanas), sin embargo se declaró con razón culpables a los «obedientes» generales. El juzgarlos culpables es un argumento fuerte en favor de la vigencia de la *frónesis* monológica, a la cual se «refiere» dicha culpabilidad: ¡Debieron *desobedecer* individualmente enfrentando con su razón práctica monológica (*frónesis* individual) la validez mayoritaria y masiva de la «razón» del nazismo o la dictadura auspiciada por la CIA!

240. Wellmer distingue válidamente entre las reglas lógicas que obligan a aceptar el mejor argumento (exigencia de verdad teórica) y la obligación moral de argumentar (exigencia de validez intersubjetiva). De todas maneras, habría todavía que distinguir un «deber argumentar *en general*» y el «deber argumentar *hic et nunc*». En efecto, Wellmer tiene razón en que el *hic et nunc* no puede deducirse formalmente. Es necesario considerar el nivel material y de factibilidad para llegar al «deber argumentar o no *hic et nunc*». Las posibilidades de cumplir las exigencias *concretas* de contexto del deber o no ejercer la obligación de argumentar en general deben seguir el cumplimiento del principio de factibilidad ética (y no pueden inmediatamente deducirse del principio formal): quizá, el deber argumentar en general, por las circunstancias concretas (medio-fin, cuya circunstancia debe evaluar la razón instrumental, y ser subsumidas aplicadamente por la compatibilización con el criterio vida-muerte), deba ser postergado *hic et nunc*, ya que *hic et nunc* sería no apropiado para la vida o la dignidad del argumentante. El que *hic et nunc* no sea apropiado argumentar, no niega para nada la obligación moral de «deber argumentar», ya que debe estarse disponible para argumentar *cuando se den las posibilidades o circunstancias favorables* (la factibilidad efectiva ética del argumentar). Con un plexo más complejo de categorías (también materiales), la reflexión ética tiene mayores posibilidades de aclarar «hechos éticos» inexplicables (y aun invisibles) para el formalismo.

241. Véase el *§ 2.1* final.

242. *KpV* A 123; tr. cast., 189.

243. *KpV* A 100; tr. cast., 174.

244. «Lo moralmente bueno es algo suprasensible según el objeto, para lo cual, en consecuencia, no puede hallarse nada correspondiente en ninguna intuición sensible, y de ahí que la facultad de juzgar bajo leyes de la razón práctica pura parezca sometida a *dificultades especiales* fundadas en que una ley de la libertad se pretende *aplicar (angewandt)* a acaecimientos que suceden en el mundo sensible y por lo tanto pertenecen a la naturaleza» (*ibid.*, A 120-121; tr. cast., 187). Por nuestra parte, como hemos visto, el principio material se encuentra en el nivel empírico (de un juicio de hecho concreto: «El contenido semántico de este juicio de hecho es compatible [o incompatible] con la reproducción de la vida del sujeto ético»).

245. *KpV* A 119 ss.; tr. cast., 186 ss.

246. A excepción del «respeto» (véase *KpV* A 126 ss.; tr. cast., 191 ss.). La cuestión de las inclinaciones, afectos o pulsiones (*Triebe*) se tratará en el *§§ 4.3-4.4*).

247. Véase Weber, 1967 y 1982.

248. Weber, 1922, I, II, § 9; tr. cast., 64-65. «Llamamos *racionalmente material* al grado en que el abstecimiento de bienes dentro de un grupo de hombres [...] tenga por medio de una acción social de carácter económico orientada por determinados *postulados de valor*» (*ibid.*, 64).

249. *Ibid.* «Llamamos *racionalidad formal* de una gestión [...] al grado de *cálculo* que le es técnicamente posible y que aplica realmente» (*ibid.*).

250. Véanse los *esquemas 1.3* (niveles 2 y 3), *2.2* (en niveles *a* o subsumidos en *c*) y *3.6* (niveles analítico o axiológico).

251. *Goodness, bonté*, y lo contrario a *Bosheit* (en alemán no hay propiamente abstracto de *das Gute*, y podría ser *die Güte*, o *Gutherzigkeit* entre otros posibles).

252. *Pol.*, I, 4, 1254 a 7.

253. § 142 (Hegel, 1971, VII, 292).

254. Todo esto lo hemos expuesto parcialmente en nuestra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, 1973, caps. 1-2).

255. Por ello no es absurdo que Hegel haya incluido al final del estudio sobre la «eticidad» la historia mundial. Ella es el cuasi-infinito resultado de *todos* los actos humanos, los intencionales y los no intencionales, pero también de sus *consecuencias* en sentido estricto.

Segunda parte

CRÍTICA ÉTICA, VALIDEZ ANTIHEGEMÓNICA Y PRAXIS DE LIBERACIÓN

[204] En la *primera parte* hemos tratado, sólo indicativamente, el tema *positivo* de la verdad, la validez, la factibilidad del «bien», lo «bueno» o la «bondad». Pareciera haberse mostrado ya todo lo que la ética debe exponer. Sin embargo, aparece desde las propias entrañas del «bien», del orden social vigente, un rostro, muchos rostros, que al borde de la muerte claman por la vida. Son las víctimas no intencionales del «bien». Ahora, de pronto, desde estas víctimas, la verdad comienza a descubrirse como la no-verdad, lo válido como lo no-válido, lo factible como lo no-eficaz, y lo «bueno» puede ser interpretado como lo «malo» . El juzgar el sistema de eticidad (el «bien») como el «mal», lo malo» o la «maldad» —como el «Mal absoluto (*als absolut Böses*)» diría Adorno[1]— aparece así como un momento *negativo* del ejercicio de la razón ético-crítica.

Si intentáramos llegar al inicio histórico de una tal *razón ético-crítica* deberíamos quizá remontarnos hasta el origen mismo de la humanidad. Cualquier acción, institución o sistema de eticidad se «deposita» como algo acontecido, hecho, como una realidad pasada, que se produce y «reproduce». En cuanto tal, es punto de partida para cualquier acción futura; pero, al mismo tiempo, es lo «opaco», lo que oculta, lo que disciplina y comienza a limitar, oprimir, dominar: es la doble cara de toda institución. La distancia entre lo «ya dado» y lo por darse (el «desarrollo»), pero «impedido» por lo «habitual», exige saber deconstruir lo «ya dado» para dar paso a lo nuevo. Esta de-construcción es un proceso *negativo*, crítico. De esta actitud tenemos testimonios escritos al menos desde hace cinco mil años —como hemos visto en *§ 0.1* en Egipto y Mesopotamia—, como experiencia ética pre-filosófica de una razón crítica material en referencia a las víctimas que producía el sistema establecido de «control» económico (de los faraones egipcios y su clase dominante que hegemonizaban todo el valle del Nilo, o de los reinos de la Mesopotamia)[2]. Esa tradición se continuará en la historia de los pueblos de cultura semita —en parte egipcios, mesopotámicos,

hebreo-judíos (a través de los comentarios del Talmud, y conservando parte de la memoria egipcio-mesopotámica, desde los gnósticos hasta la Cábala)— en diversas corrientes críticas, mesiánicas y milenaristas cristianas y musulmanas, atravesando la Edad Media europea, irrumpirá, entre muchos otros, tanto en el pensamiento de Jacobo Böhme, como en la filosofía positiva de Schelling. No es extraño entonces que, en el corazón mismo de la Europa centro del sistema-mundo, ilustrado y capitalista, sean entre otros los grandes filósofos judíos (Marx, Freud, Bergson, Hermann Cohen, los miembros de la primera Escuela de Frankfurt, Rosenzweig, Lévinas, Derrida, etc.) los que recuerden a la cultura moderna su contradicción desde sus propias víctimas. Pero también, entre muchas otras experiencias de exclusión y exterioridad, el pensamiento ético-crítico se desarrollará igualmente en América Latina a partir de las represiones violentas producidas por las dictaduras militares de Seguridad Nacional (orientadas por la CIA) desde finales de la década del 1960, bajo el nombre de Filosofía de la Liberación. La razón crítica se adscribe entonces a esta tradición milenaria. Es una experiencia ética que se hizo presente desde el símbolo y el mito de comunidades históricas que debieron explicar su situación a partir de cosmovisiones pre-filosóficas. Sin embargo, y lo intentaremos mostrar, cuando la filosofía se hace cargo de esta milenaria tradición (y esta aparición filosófico-categorial es reciente), se manifiesta como un nuevo momento de la *racionalidad con pretensión de universalidad*, y no como un momento fideísta o irracionalista[3].

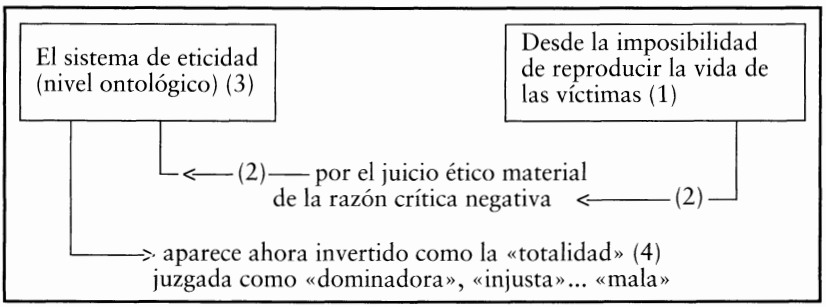
[205] Simbólicamente, en la tradición mítica de las teogonías menfitas del antiguo Egipto, junto a *Ptah*, el creador del universo, encontramos desde el origen a otras divinidades, tales como *Horus*, su corazón-amor, o *Thot* la palabra-sabiduría, etc. Los muchos componentes originarios no permiten encontrar en el ámbito de lo mítico una unidad primera. Hay tríadas, octóadas, enéadas: multiplicidad[4]. Por el contrario, en los primeros imperios del hierro[5] el «Uno» será el horizonte ontológico[6], y donde «lo mismo es el ser que el *lógos* o el pensar». El Ser coincide con la Realidad, y la Realidad es lo Pensable[7]. La *razón ético-crítica* puede surgir con precisión filosófica sólo cuando se ha consumado una *escisión originaria* (no como escisión [la *Entzweiung* de Hegel] del «ser» mismo) del «ser/pensar»[8] y la «realidad», que ha alcanzado hace poco un estatuto filosófico preciso[9]. La ética *propiamente dicha*[10] («Ética II» o Ética de la Liberación, esta última como una expresión desarrollada de la ética *crítica*, como veremos) es la que desde las víctimas puede juzgar *críticamente*[11] la «totalidad» de un sistema de eticidad. El intentar situarse *ante* un sistema de eticidad empírico, captado como totalidad, y pretender juzgarlo —es un acto de la *Urteilskraft*— es lo propio de la *crítica* ética estricta. Lo que permite situarse desde la *alteridad* del sistema, en el mundo de la vida cotidiana del sentido común pre-científico, pero no cómplice éticamente, es el saber adoptar la perspectiva de las *víctimas* del sistema de eticidad dado. Las *víctimas* —sin entrar por ahora en su

consideración específica— saltan a simple vista en todo sistema para una conciencia crítica ética. Para la conciencia cómplice del sistema, las víctimas son un *momento* necesario, inevitable, un aspecto funcional o «natural» —como el esclavo en la *pólis* de Aristóteles o los «menos favorecidos» socio-económicamente del segundo principio de Rawls—. Para la conciencia *crítica*, que no puede darse sino desde una posición ética muy específica, y por el ejercicio de un nuevo tipo de racionalidad (la *razón ético-crítica*[12]) —entre otros aspectos esta «posición crítica» coloca al actor de la misma en el peligro que sufre el rehén[13] ante posibles acciones coactivas del sistema de eticidad—, las *víctimas* son re-conocidas como sujetos éticos, como seres humanos que no pueden reproducir o desarrollar su vida, que han sido excluidos de la participación en la discusión, que son afectados por alguna situación de muerte (en el nivel que fuera, y hay muchos y de diversa profundidad o dramatismo).

[206] A la luz de la mera presencia de las víctimas *como víctimas*, se produce la *inversión* en la que consiste el ejercicio de la razón ético-crítica (una *Kehre* imposible para Heidegger): el sistema de eticidad vigente, que era para la conciencia *ingenua* (que puede ser científica, ocupar la función de autoridad política o económica, o aun ser miembro de la élite moral del sistema, la «raza sacerdotal» de Nietzsche) la medida del «bien» y del «mal», se torna ante la presencia de sus víctimas, *en tanto que sistema*, en lo *perverso* (lo «malo»). Es toda la cuestión del «fetichismo» de Marx, la «inversión de los valores» de Nietzsche, el descubrimiento del «super-yo» represor en Freud, la sociedad «excluyente» de Foucault, la «dialéctica negativa» en Adorno y la «totalidad» de Lévinas —por nombrar sólo algunos de los que estudiaremos a continuación—. El sistema de eticidad (el «bien») ahora se ha invertido en el «mal», causa en las víctimas del dolor, sufrimiento, infelicidad, exclusión... muerte en algún nivel de sus existencias. La *razón ético-crítica* es un momento más desarrollado de la racionalidad humana que las ya analizadas; subsume la razón material (porque la supone afirmativamente para descubrir la dignidad del sujeto y la imposibilidad de la reproducción de la vida de la víctima), la formal (porque también la supone en el advertir la exclusión de la víctima de la posibilidad de argumentar en su propia defensa) y la de factibilidad (porque interpreta las mediaciones factibles del sistema de eticidad vigente como maquinaciones «no-ineficaces» para la vida, ya que producen en algún nivel la muerte de las víctimas).

Este juicio material ético *negativo* es posible, como hemos dicho, desde el ámbito de la *positividad* de la afirmación de la vida del sujeto humano, como criterio y principio ético, y, también, desde la afirmación de la dignidad re-conocida del sujeto que se lo niega como víctima. Esta doble *afirmación* es ejercicio previo de la que hemos denominado razón práctico-material y ético-originaria, momento necesario, incluido y anterior a la propia *negatividad* (que denominamos momento «analéctico»).

Esquema 4.1: JUICIO ÉTICO-MATERIAL «NEGATIVO» DE LA RAZÓN PRÁCTICA CRÍTICA



Comentario: Compárese este esquema con el *3.6* y con el *4.3* (en especial los *momentos 2, 3* y *4*, propiamente crítico).

El juicio ético de la razón práctica crítica negativa es trans-sistémico, y si el sistema de la «comprensión del ser» (en el sentido heideggeriano[14]) es lo ontológico, sería entonces pre o trans-ontológico: un juicio que procede desde la realidad[15] de la vida negada de las víctimas, en referencia a la totalidad ontológica de un sistema de eticidad dado. En este sentido hemos hablado que *más allá* (*jenseits*) del «ser» (si el «ser» es el *fundamento*[16] del sistema) se da todavía la posibilidad de la afirmación de la *realidad* de las víctimas[17]. Se trata de la Alteridad *del Otro «como otro» que el sistema*. Es alteridad de la víctima como oprimida (p.e. como clase) o como excluida (p.e. como pobre), ya que la exterioridad de la «Exclusión» no es idéntica a la «Opresión».

En esta *segunda parte*, entonces, se trata no de una Teoría Crítica —aunque se intentará mostrar cómo se originó y por qué y cómo dejó de serlo en la segunda Escuela de Frankfurt—, sino de una teoría *de la crítica* ética (genitivo objetivo), la que, estamos convencidos, no se ha analizado todavía convenientemente. Es una meta-teoría que se construye *a través* del análisis del ejercicio de la razón práctica crítica desde la praxis histórica de las víctimas y desde las filosofías *críticas* del siglo XIX y XX, la de los «grandes críticos», o las que podríamos llamar «filosofías malditas».

[207] La *crítica ética*, paradójicamente, es la que descubre el sentido fuerte y realista del «mal». Leibniz se preguntó sobre este asunto (pero usó un laberinto categorial que le hizo perder el sentido de la pregunta y la respuesta misma):

> Pero es preciso resolver también las objeciones más especulativas y metafísicas de que se ha hecho mención, y que tocan a la causa del mal. Se pregunta por lo tanto: ¿de dónde nace el mal? *Si Deus est, unde malum?, si non est, unde bonum?*[18].

Desde ya, y definiendo clara y radicalmente el tema, el «mal» —no en el sentido intrasistémico, cuestión que debe ser respondida dentro de

la problemática de la *segunda parte* de esta Ética, y que sería algo así como el «mal *óntico*» o intrasistémico—, el «mal originario»[19], fundamental o en el nivel ontológico, es descubierto por la razón ético-crítica en el fenómeno de la «totalización» del sistema, indiferente a la factibilidad de la reproducción y desarrollo de la vida y a la participación autónoma argumentante de las víctimas. El sistema de eticidad vigente sufre entonces a los ojos del crítico una total *inversión* («se pone de pie lo que estaba de cabeza»). El «mal ético-ontológico» es descubierto por el crítico cuando el Sistema (luhmanniano), la Identidad (hegeliana), el Mundo (heideggeriano), el Mercado (de Hayek), la Conciencia (del «Yo pienso» moderno)... se «cierra» sobre sí, no puede ya descubrir ni re-conocer la alteridad y autonomía de sus víctimas. En concreto fue el mito de la Modernidad como encubrimiento del Otro[20]. La totalidad se ha tornado un sistema clauso, de muerte, y camina heroico (paranoico) hacia el suicidio colectivo, como los nibelungos ante Atila, los nazi derrotados ante los Aliados, la humanidad ante el problema ecológico o los gobiernos latinoamericanos ante la Deuda externa «inventada»[21] e impagable. De manera intuitiva, crítica, aunque sin suficientes recursos categoriales, escribe Henri Bergson en su obra *Les deux sources de la morale et la religion* —donde trata el tema que nos ocupa, exactamente:

> Uno de los resultados de nuestro análisis ha consistido en distinguir profundamente, en el dominio social, lo clauso (*clos*) de lo abierto (*ouvert*). La *sociedad clausa*[22] es aquella en que sus miembros se comportan entre ellos indiferentes al resto de los humanos[23], siempre preparados para atacar o para defenderse, constreñidos así a una actitud de combate [...] La *sociedad abierta*[24] es la que abraza un principio que abarca toda la humanidad. Soñada, de tanto en tanto, por almas de élite, se realiza cada vez que acontece cualquier creación, por una transformación más o menos profunda del ser humano, que permite superar (*surmonter*) dificultades hasta ese momento insuperables (*insurmontables*)[25].

Y con palabras dramáticas escribe con extrema actualidad (al final del siglo XX, ante los analíticos y positivistas del *linguistic turn*) aquel inmenso filósofo antipositivista (del positivismo comtiano) del comienzo de este siglo:

> La humanidad gime, casi sepultada por el peso del progreso que ella ha producido. Ella no sabe suficientemente que su futuro depende de ella. De ella depende *si quiere seguir viviendo*[26].

Se ocupa, estrictamente, de una Ética de la Liberación.

[208] El mismo Kant sospechaba el tema, pero le era imposible tener una respuesta adecuada:

> Pero pronto se ve que una naturaleza cuya ley fuese destruir *la vida misma*, por la misma sensación cuya determinación es *atizar el fomento de la vida*, sería contradictoria y no podría subsistir como naturaleza; por tanto, aquella máxima no puede realizarse como ley natural universal»[27].

De la misma manera, para Kant, el «placer» o «dolor» son sólo motivaciones de una subjetividad egoísta:

> Por ejemplo, aquel que *deseando* comer pan tiene que idear un molino. Pero los preceptos prácticos en ella fundados no pueden ser nunca universales[28], puesto que el motivo determinante de la facultad apetitiva se funda en el sentimiento *del placer y del dolor*, del cual no puede suponerse nunca que se dirija universalmente a los mismos objetos[29].

El dolor[30] de la corporalidad de las víctimas, como veremos, es exactamente el *origen material (contenido) primero* (equívoco ciertamente) de toda crítica ética posible, del «juicio de hecho» crítico («Esto no permite la reproducción de la vida del sujeto») y, posteriormente (mediando momentos que deberemos analizar), del «juicio normativo» crítico por excelencia («Este sistema *es malo*, porque no permite la reproducción de la vida de sus víctimas») —momento 2 del *esquema 4.1*.

No se piense que el crítico de un sistema de eticidad dado deba serlo siempre en totalidad (puede ser una crítica *parcial*), y que necesariamente promueva una revolución (ésta es excepcional, aunque nunca imposible *a priori*, pero efectivamente sólo acontece alguna vez durante siglos, siendo que cotidianamente las transformaciones de normas, acciones o instituciones son parciales, concretas, cotidianas[31]). La Ética de la Liberación es una ética de la cotidianidad.

[209] En esta *segunda parte* describiremos entonces tres nuevos niveles del *Proceso*: I) En un primer nivel (tema de este *capítulo 4*) 1)[32] se produce la *negación*[33] originaria (alienación en sentido fuerte) real empírica de las víctimas (la esclavitud del esclavo, la subsunción efectiva del trabajo asalariado del obrero en el capital, la mujer como objeto sexual del machismo, etc.), donde el sufrimiento es el efecto real de la dominación o exclusión, material (y aun formal), como contradicción de la *afirmación* del sistema de eticidad vigente (y desde ahora dominador). La crítica ética propiamente dicha, como ejercicio de la razón ético-crítica, inicia dialécticamente su movimiento desde 2) la *afirmación* ética radical de la vida negada en las víctimas (materialmente), expresada por el deseo y la lucha por vivir y desde el re-conocimiento de la dignidad de la víctima como *el Otro* que el sistema que la niega, de donde 3) se descubre con conciencia ético-crítica[34], a partir del dolor de la corporalidad inmolada, la *negación* de la vida y de su simultánea posición asimétrica o excluyente en la no-partipación discursiva[35]. Sólo ahora 4) se enuncia el juicio ético-crítico *negativo* con respecto a la norma, acción, institución o sistema de eticidad, que se descubren como perversos, injustos, como el «mal», por ser la causa de las víctimas en cuanto tales. Es el juicio ético crítico propiamente dicho.

II) En un segundo nivel (tema del *capítulo 5*), constituyendo simétricamente una comunidad, las mismas víctimas, en intersubjetividad formal discursiva antihegemónica, interpelan[36] crítica-*negativamente* a las mis-

Esquema 4.2: DIVERSOS NIVELES DE LA RACIONALIDAD CRÍTICO-LIBERADORA

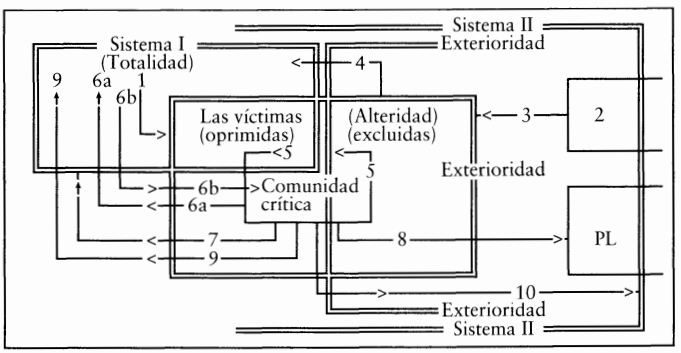
Momentos	*6. Ético-crítico*		*7. Antihegemónico, o crítico-discursivo*	*8. Axiológico crítico*	*9. De factibilidad crítica*	*10. Liberador, factibilidad ético-crítica*
I. Tipos de racionalidad	a) razón crítica (práctico-material	b) razón crítica ético-preoriginaria	razón discursiva crítica (formal)	razón hermenéutica crítica	razón instrumental, estratégica o analítica	razón liberadora
II. Criterio	de verdad crítica (a)	de re-conocimiento crítico	de validez crítica (a)	crítico de los valores	de factibilidad crítica, técnica estratégica	
III. Principio	ético-crítico material (b)	ético de alteridad	moral-crítico formal (b)	axiológico crítico	instrumental-estratégico y analítico	de liberación, factibilidad ético-crítico (b)
IV. Oponente en la fundamentación	conservador	ídem	dogmático (hegemónico o vanguardista)	actitud convencional o postconv. ingenuas	el «eficaz» desde el sistema vigente	antiutópico conservador
V. Tipo de juicio o enunciado	juicio de hecho (a); enunciado normativo crítico (b)	ídem	juicio de hecho crítico (a); enunciado válido normativo crítico (b)	juicio de valor crítico (*Umwertung*)	juicio de hecho crítico o medio-fin crítico	juicio de hecho (a); enunciado normativo crítico (b)
VI. a. Negación de	la «bondad» del sistema	el Otro como víctima	la «validez» del sistema	mediaciones del sistema vigente	la «eficacia» última del sistema vigente	la realidad del sistema (de construcción)
VI. b. Desde la	imposibilidad de la vida de las víctimas	re-conocimiento de la alteridad del Otro	exclusión intersubjetiva de las víctimas	el no-valer de los valores vigentes	destrucción de la vida de las víctimas	utopía posible como vida de las víctimas
VII. Tipos de pretensión	de verdad práctica crítica	ídem	de validez intersubjetiva antihegemónica	de rectitud crítica	de verdad teórico-técnico, o práctico	de factibilidad ético-transformadora
VIII. Tipos de interés	ético-material crítico	ético-alterativo crítico	discursivo crítico	práctico hermenéutico crítico	teórico, técnico, estratégico críticos	ético liberador

Comentarios al esquema: La numeración de los «momentos» continúa la numeración del *esquema* 3.7. Todos los «momentos» de este cuadro incluyen un nivel «negativo» y otro «positivo».

mas víctimas que van adquiriendo conciencia crítica, las que se dirigen primeramente 5) a las víctimas que no han tomado dicha conciencia todavía (interpelación intersubjetiva originaria que crea solidaridad)[37], y, en segundo lugar, 6) a los que podrían solidarizarse con ellas aunque pertenezcan a otros estratos del sistema (interpelación posterior [6*a*] que crea co-laboración militante como co-responsabilidad [6*b*]), ampliándose así la comunidad con los que adoptan una nueva posición práctico-crítica ante el sistema[38]. 7) Al tomar progresivamente conciencia, analizando dialécticamente y explicando científicamente (las mismas víctimas y los co-laboradores co-responsables, tales como expertos, científicos, filósofos, militantes, políticos, etc.) las causas de la *negación* de las víctimas del sistema (concientización teórico-práctica progresiva, desde los puntos de vista material y formal)[39], 8) se construyen, con factibilidad anticipada y *afirmativamente*, alternativas dialécticamente posibles, como ejercicio de la razón utópica (la posible, contra la razón conservadora y la anarquista).

III) En un tercer nivel (tema del *capítulo 6*), 9) deconstructivamente, se *niegan* real y empíricamente las negaciones sistémicas (en referencia al *momento 1*) de las víctimas[40] por acciones transformativas factibles éticamente[41], y 10) se construyen realmente, según criterios de factibilidad ética desde las alternativas ya analizadas, *positivamente*, nuevos momentos (normas, acciones, instituciones, sistemas) en lo que consiste estrictamente la praxis de liberación propiamente dicha.

Esquema 4.3: UN MODELO DE LA PRAXIS CRÍTICA
DIALÉCTICA DE AFIRMACIÓN-NEGACIÓN DE LA CRÍTICA ÉTICA[42]



Comentarios al esquema: Los números arábigos son los mismos del texto anterior. Sistema I: afirmación de la eticidad vigente; 1) negación originaria (subsunción o exclusión alienante); 2) afirmación ética radical de los principios material y formal; 3) conciencia ético-crítica de la propia negatividad de la víctima; 4) juicio ético negativo del sistema I; 5) auto-interpelación en la comunidad de las víctimas; 6.*a*) interpelación a los miembros dominantes del sistema I; 6.*b*) compromiso militante del «intelectual orgánico»; *Comunidad crítica*: el sujeto socio-histórico emergente; 7) comprensión dialéctico-hermenéutica o explicación científica de las «causas» de la negación; 8) construcción o afirmación dialéctica de alternativas; PL: proyecto de liberación anticipado; 9) negación (de-construcción) de la negación real del sistema I; 10) afirmación constructivo-liberadora real del sistema II. Los 10 *momentos* de este *esquema 4.3* serán indicados en el texto de esta Ética simplemente con la referencia de *momento 1*, etc.

NOTAS

1. Adorno, 1966, 356; tr. cast., 365.

2. Nos referimos a formulaciones tales como las ya anotadas arriba: «No hice padecer hambre [...] Di pan al hambriento, agua al sediento, vestí al que estaba desnudo y una barca al peregrino» (ya citado en *Libro de los muertos*, cap. 125). «Para que el fuerte no oprima al pobre, para hacer justicia al huérfano y a la viuda» (ya citado en *Código de Hammurabi*, Epílogo).

3. Lukács (1959, 103 ss.), siguiendo la tradicional posición de Engels, considerará a Schelling, por su conservadurismo monárquico, el padre del irracionalismo moderno. Intentaremos mostrar que la cuestión es más compleja. Al mismo Schopenhauer o Nietzsche, y por supuesto a Freud, debe resituárselos dentro de una historia de la racionalidad, aunque ellos mismos (conscientemente) intentaron inaugurar una tradición irracionalista, nihilista anti-racional o meramente pulsional. Intentaremos mostrar cómo una *racionalidad crítico-práctica universal* mueve toda esta tradición que describiremos sumariamente en el *capítulo 4*.

4. Todo esto lo hemos sugerido en el *§ 0.1*. Lo mismo acontece con los pueblos amerindios (véase el *§ 0.2*).

5. Véase el *§ 0.3*, los llamados «indoeuropeos».

6. En la filosofía, desde Parménides a Hegel reinará esta unicidad originaria ontológica, contra la que se levanta Schelling.

7. Véase lo indicado cuando estudiamos a Peirce y Putnam, en los *§§ 3.1* y *3.2*.

8. O «ser/comprensión-del-ser» en Heidegger.

9. Véase Dussel, 1974b, §§ 22 ss.: «¿Más allá de Heidegger?», donde describimos las posiciones de Zubiri, Sartre y Lévinas (pp. 162 ss.), que escinden el «ser» (lo ontológico, el «sistema» como dominación, como totalidad totalizada) de la «realidad» (como el *prius* «de suyo», como la totalidad dialéctica futura, como el Otro en la Exterioridad positiva). Ante el sentido ingenuo de la identidad «ser-realidad», en el neotomismo o en filosofías dogmáticas o precríticas, es necesario adoptar una actitud de rechazo en una época «postmetafísica». Pero la afirmación de una *realidad* «allende» (*jenseits*) el *ser* (en el sentido ontológico hegeliano o heideggeriano) es algo distinto. Schelling escribirá en *Exposición sobre el empirismo filosófico* (1836) que para Descartes «todo otro *ser* que no fuera idéntico con el pensar (*das mit dem Denken identische*) es dudoso» (Schelling, 1927, V, 279), y por ello sólo reconoció «en el pensar el *ser objetual* (*vorhandene Sein*) como lo sabido» (*ibid.*), desvirtuando así «la realidad o la existencia real (*Realität oder wirkliche Existenz*)», con lo que se desprecia «la existencia del mundo corporal» (*ibid.*, 280). Para Schelling no hay que identificar «ser» con «realidad».

10. En este sentido todas las éticas hasta ahora estudiadas (las materiales, formales o de la factibilidad), cuando no dan el paso crítico-ético que deseamos ahora abordar, quedan en la antesala de esta ética *propiamente tal*. Son éticas o morales *ingenuas, cómplices, parciales*.

11. En griego hay toda una constelación de palabras tales como el verbo *krino* (separar, distinguir, juzgar, condenar), y los sustantivos *krísis* (separación, distinción, juicio, acusación, proceso contra), *kritérion* (tribunal de justicia), *krités* (árbitro), que indican semánticamente lo que queremos anotar. Toda esta constelación semántica hace referencia a: *a*) la *separación* de lo que se intenta juzgar por parte del que juzga; *b*) el constituirse *como juez* o árbitro equitativo, distante, indiferente a las partes; *c*) el acto de juicio de *condena* o absolución. No hablamos de una crítica teórica (como la crítica de la razón pura de Kant), sino de una crítica *ética*: no sólo filosófica, sino, y como referencia última, la crítica de la facticidad empírico-real, de una norma, acto, institución o sistema de eticidad dados.

12. Que debe distinguirse, por ejemplo, de la mera «razón teórica crítica» de un Hans Albert (véase Albert, 1968).

13. Como lo veremos en el análisis fenomenológico de Lévinas.

14. Véase Dussel, 1973, I, caps. 1-2.

15. Como ya lo hemos indicado más arriba, aquí la «realidad» aparece de nuevo. En la *primera parte* (*capítulos 1-3*), en la ética fundamental, la realidad es a lo que se «refiere» la verdad. Ahora, desde un sistema «cerrado», la «realidad (I)» se niega, se oculta, desaparece tras lo opaco del «ser» (el fundamento del sistema niega la realidad sin advertirlo). La razón ético-crítica se refiere ahora a un nuevo momento de la «realidad (II)», como momento «meta-físico» (ahora con otro sentido) trans-metafísico, si por metafísico se entiende la actitud ingenua o dogmática realista (a la manera del indicado neotomismo que Horkheimer encuentra en Estados Unidos en la década de los cuarenta), como la identificación fetichista ya anotada entre el «ser» del sistema y la «realidad (I)». Esta actitud metafísica debe ser superada, como hemos dicho (véase, aunque deberemos efectuar advertencias co-

rrectivas, Habermas, 1988). En este sentido la razón ético-crítica es postmetafísica. Pero como *negación* de la identidad del «ser» del sistema y la «realidad (I)», desde la «realidad (II)», aparece ahora un nuevo momento «meta-físico» (con guión, para distinguirlo de la anterior), que el mismo Horkheimer defiende (Horkheimer, 1967, I: «Medios y fines»), como veremos en el § 4.2.

16. En el sentido de la *Wissenschaft der Logik* de Hegel: *Der Grund* (Hegel, 1971, VI, 96 ss.).

17. Dussel, 1974b, cap. 3; y *Filosofía de la Liberación*, 2.4 (Dussel, 1977).

18. *Teodicea*, Ensayo, I, § 20 (Leibniz, 1946, 121). Si hubiera un Absoluto no se ve por qué su posible existencia debiera contradecir el hecho del mal. Por el contrario, siendo el «mal» la totalización de la totalidad (sistema clauso de dominación), dicho «mal» consistiría justamente en el fetichismo para Marx; es decir, la idolatría, la divinización del sistema dado o la negación humana de un tal Absoluto (véase Dussel, 1993b). Leibniz no tenía categorías suficientes ni para plantear la pregunta.

19. Contra lo que opinaba Plotino (véase en esta Ética el § *0.3*).

20. Tema de nuestra obra (Dussel, 1993). Este «mito» moderno no pudo ser descubierto por Horkheimer y Adorno, como veremos.

21. Expondremos en otra obra el problema internacional de una deuda externa «inventada» irresponsablemente por Estados Unidos y los países centrales, por corrupción de gobiernos títeres, endosada a un pueblo inocente y pobre, pagada ya muchas veces, y suicida.

22. Que es exactamente la «sociedad abierta» de Popper.

23. Y primeramente ante sus víctimas.

24. Que es la «sociedad cerrada» de Popper.

25. Cap. IV: en Bergson, 1969, 283-284. Veremos en el *capítulo 6* cómo algunos ámbitos «imposibles» para el sistema vigente (los anti-utópicos como Popper), sin ser utopías no-factibles (descartadas en el *capítulo 3*), son sin embargo «posibles» para el crítico (liberador). La ampliación de la «factibilidad» es propio del «principio-esperanza» de Bloch subsumido dentro de la *factibilidad* instrumental crítica en el «principio-liberación» (véase más adelante en el § 6.5).

26. *Ibid.*, 338.

27. *GMS*, BA 53 (Kant, 1968, VI, 52).

28. Hemos ya probado suficientemente que es universal la exigencia ética de reproducir y desarrollar la vida del sujeto ético.

29. *KpV*, A 46-47 (Kant, 1968, VI, 134).

30. Como hemos visto en el § *1.1*, el «dolor» es un momento del sistema de alarma neuro-cerebral, exitado por la endorfina. Nunca podrá evadirse la «materialidad» de la ética.

31. Veremos en el § *6.3* que la *transformación* «liberadora» aplicará un criterio y principio distintos que la mera modificación del sistema del «reformista». Para éste el sistema vigente es el fundamento, y las modificaciones se hacen para que el sistema se reproduzca indefinidamente. El reformismo es conservador. Las transformaciones liberadoras son críticas, pero pueden parecer ser materialmente idénticas a las del reformista.

32. En todo este *capítulo* denominaremos *momento 1* a este nivel, y así sucesivamente los otros.

33. Léase con atención la dialéctica de negatividad-positividad-negatividad, en nueve momentos, que comenzamos a enunciar desde este primer nivel.

34. Como ya hemos dicho más arriba, esta «conciencia» no es la *Bewusstsein* (conciencia teórica) sino la *Gewissen* (conciencia práctica). Durante más de veinte años (desde Dussel, 1973, II) denominamos «conciencia moral» a la conciencia práctica (de tipo aristotélico, kantiana o apeliana) que «aplica» los principios universales, el nivel 6 de Kohlberg, pero que inadvertidamente eran siempre los del sistema de eticidad vigente. Y «conciencia ética», al saber *oír la voz del Otro* (desde Lévinas). Ahora, en cambio, la *conciencia ética* aplica los principios materiales, formales y de factibilidad universales, que de hecho se confunden con el sistema de eticidad vigente (Ética I estudiada en *capítulos 1-3*); mientras que la *conciencia ético-crítica* es la que tiene ahora nuevos momentos, que describiremos desde el *momento 1* al *8*, y que seguirá vigente en los *momentos 9* y *10*. Esta *conciencia ético-crítica* tiene un proceso en el tiempo, tiempo de la conciencia ética monológica e intersubjetiva, y es lo que Paulo Freire denomina *concentizaçâo* (concientización) en portugués.

35. Este «descubrimiento» va a ser formulado en la tradición semita; véase esto en las obras de Walter Benjamin o Gershom Scholem, como la irrupción «mesiánica». Desde este *momento 3* hasta el *6* —como constitución de una comunidad crítico-mesiánica— estamos en el momento del mesianismo propiamente dicho. La Ética de la Liberación, estrictamente racional, no necesitará expresarse metafóricamente con tales analogías, y simplemente denominará a esta «conciencia» la de la conciencia ético-crítica propiamente tal.

36. En primer lugar, es el grito mismo que surge como rugido desde el dolor de la víctimas, en su trabajo, en su tormento cotidiano o en su tortura.

37. El acto interpelativo es complejo, ya que reproduce todas las etapas previas: debe dar conciencia a la víctima de su positividad negada, y negar el sistema vigente hasta ese momento afirmado por la víctima. Con respecto a la negatividad de la víctima, la interpelación es un acto afirmativo; y con respecto a la positividad del sistema, es negativo.

38. Ahora la interpelación niega la eticidad del acto afirmativo del miembro del sistema (como funcional), o afirma la necesidad de ser negativo con respecto al sistema como totalidad. Esta «interpelación» fue por lo general analizada como el *primer momento* de la ética, tanto en Lévinas como en mi obra de 1973 (Dussel, 1973). Han sido necesarios casi 25 años para descubrir con claridad los momentos anteriores que acontecen teniendo a las víctimas como punto de partida de la «interpelación». Además, ahora, el peso ético está en manos de las víctimas y no de sus co-laboradores co-responsables. Desde el «interpela*do/da*», por su parte, existen diversos momentos que analizaremos en su lugar, ya que es todo el problema de la «interpretación» del «contenido» del enunciado o acto de habla interpelativo mismo. Véase mi trabajo «La *interpelación* como acto de habla», en Dussel, 1993c, 33-65 (hay traducciones alemana, inglesa e italiana).

39. Una vez efectuada la crítica y hecha pública, el sistema de eticidad se defiende. En lo sucesivo habrá que realizar una nueva tarea crítica. Por ejemplo, si Marx efectuó la crítica del sistema (de Smith); hoy habría que efectuar la crítica de los críticos (de Hayek, p.e.) de los críticos (de Marx).

40. Fácil es hablar del tema, más difícil es afrontar el sufrimiento de la represión, la persecusión, la tortura y hasta la muerte de los que se atreven a tal de-construcción.

41. Es en este momento que las acciones «subterráneas» o no visibles «para el sistema de eticidad vigente» se hacen visibles, y entonces el sistema entra en *crisis*. La *crítica* (momento subjetivo comunitario y práctico-histórico) irrumpe como *crisis* histórica (puede ser la transformación por desarrollo de una norma, acción o institución, y se trataría de una «revolución» si se desconstruye un sistema de eticidad *completo*: sería un paradigma nuevo, la *destrucción* en regla de la *estructura real* del momento anterior [del feudalismo con respecto a la revolución burguesa, etc.]).

42. La simplicidad tiene que ver con la verdad, y la complejidad innecesaria produce confusión. Pero cuando la complejidad es exigida por el tema mismo, las simplificaciones excesivas producen también confusiones.

Capítulo 4

LA CRÍTICA ÉTICA DEL SISTEMA VIGENTE: DESDE LA NEGATIVIDAD DE LAS VÍCTIMAS

[210] Ésta es una ética de la vida. La negación de la vida humana es ahora nuestro tema. El punto de arranque fuerte, decisivo de toda la crítica y como hemos indicado, es la relación que se produce entre la negación de la *corporalidad* (*Leiblichkeit*), expresada en el sufrimiento de las víctimas, de los dominados (como obrero, indio, esclavo africano o explotado asiático del mundo colonial; como corporalidad femenina, raza no-blanca, generaciones futuras que sufrirán en su corporalidad la destrucción ecológica; como viejos sin destino en la sociedad de consumo, niños abandonados de la calle, inmigrantes refugiados extranjeros, etc.), y la toma de conciencia de dicha negatividad. De esta contradicción material nos habla el siguiente texto, en el que aparece, en primer lugar, la mera negatividad originaria empírica como un «hecho *natural*», ante el que no se tiene conciencia ético-crítica alguna:

> Durante años y años cosechamos *la muerte* de los nuestros en los campos chiapanecos; nuestros hijos *morían* por una fuerza que desconocíamos [*sic*]; nuestros hombres y mujeres caminaban en la larga noche de la ignorancia que una sombra tendía sobre nuestros pasos. Nuestros pueblos caminaban *sin verdad* ni entendimiento. Iban nuestros pasos sin destino, sólo vivíamos y *moríamos*[1].

En segundo lugar, desde la «no-conciencia», o en posición ingenua, se pasa ahora a la «conciencia ético-*crítica*»:

> Lo más viejos de los viejos de nuestros *pueblos*[2] nos hablaron palabras que venían de muy lejos, de cuando nuestras vidas no eran, de cuando nuestra voz era callada. Y caminaba la *verdad* en las palabras de los más viejos de los viejos de nuestro pueblo. Y aprendimos en sus palabras que *la larga noche de dolor* de nuestras gentes venía de las manos y palabras *de los poderosos*,
>
> que nuestra *miseria* era riqueza para unos cuantos,
>
> que sobre los huesos y el polvo de nuestros antepasados y de nuestros hijos se construyó una casa para los poderosos,

y que a esa casa no podía entrar nuestro paso,
y que la abundancia de su mesa se llenaba con el *vacío* de nuestros estómagos,
y que sus lujos eran paridos por nuestra *pobreza*,
y que la fuerza de sus techos y paredes se levantaba sobre la *fragilidad* de nuestros cuerpos,
y que la salud que llenaba sus espacios venía de la *muerte* nuestra,
y que la sabiduría que ahí vivía de nuestra *ignorancia* se nutría,
que la paz que la cobijaba era *guerra* para nuestras gentes [...][3].

[211] Se parte de un «hecho empírico» de «contenido», material, de la corporalidad, de la negatividad en el nivel de la producción y reproducción de la vida del sujeto humano, como dimensión de una ética material. Pero se «aprende» (de la conciencia ético-crítica de los viejos) que la afirmación de los valores del «sistema establecido» o el proyecto de *vida buena* «de los poderosos» es negación o *mala vida* para los pobres. Y, acto seguido, se lo «juzga» *negativamente* como lo que produce la pobreza o la infelicidad[4] de las víctimas, dominados o excluidos. La «verdad» del sistema es ahora negada desde la «imposibilidad de vivir» de las víctimas. Se niega la verdad de una norma, acto, institución o un sistema de eticidad como totalidad.

Sólo aquí se puede comenzar a vislumbrar la especificidad de la Ética de la Liberación. Antes hubiera sido difícil entender su propuesta[5]. Espero que quizá ahora se podrá comprender que el *«hecho» de ser víctima enjuiciado ética-críticamente*, por ejemplo la pobreza[6] producida por el capitalismo periférico (en la fase actual de la globalización del capitalismo mundial), no es un «hecho inmediato» o primero (que hubiera de situarse en lo tratado abstractamente en el *capítulo 1*). Necesitábamos antes afirmar la verdad, la validez, la factibilidad del «bien» del sistema de eticidad. Sólo después, a la luz ya definida del criterio y del principio material (del deber ético de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano, desde una comunidad de vida, en una cultura dada, presuponiendo como proyecto la felicidad subjetiva en condiciones objetivas de justicia, en último término de toda la humanidad) puede descubrirse un hecho masivo a finales del siglo XX: buena parte de la humanidad es «víctima» de profunda dominación o exclusión, encontrándose sumida en el «dolor», «infelicidad», «pobreza», «hambre», «analfabetismo», «dominación». Leemos hoy en un diario:

> La pobreza a nivel mundial alcanzó a 400 millones de personas en los últimos cinco años. Actualmente 1.500 millones de habitantes son desesperadamente pobres y más de 1.000 millones sobreviven con un ingreso diario menor a un dólar, incluso en los países desarrollados, señala la Organización de las Naciones Unidas (ONU)[7].

[212] El proyecto utópico del sistema-mundo vigente que se globaliza (económico, político, erótico, etc.) se descubre (a la luz de sus propias pretensiones de libertad, igualdad, riqueza y propiedad para to-

dos, y de otros mitos y símbolos...[8]) en contradicción consigo mismo, ya que la mayoría de sus posibles participantes afectados se encuentran privados de cumplir con las necesidades que el mismo sistema ha proclamado como derechos. Es desde la *positividad* del criterio de verdad y del principio ético material de reproducción y desarrollo de la vida del sujeto ético que la *negatividad* de la muerte, la miseria, la opresión de la corporalidad por el trabajo alienado, la represión del inconciente y de la libido, en particular de la mujer, la falta de poder político de los sujetos ante las instituciones, la vigencia de valores invertidos, la alienación del sujeto ético[9], etc., puede ahora cobrar *sentido ético* cabal. «El Otro» —sobre el que tanto he insistido en otros trabajos— aparece como otro que la «normalidad» ética (expuesta en los *capítulos 1-3*). El sistema vigente, como «natural», legítimo, *aparece ahora*, ante la conciencia crítico-ética, transfigurado en el sistema negativo de Horkheimer, en las «instituciones disciplinarias que excluyen» como estructuras del micro-poder de Foucault, en el «tiempo vacío» de Benjamin. Y por ello formal o intersubjetivamente pierde la norma, el acto, la institución o el sistema de eticidad «buenos» su validez, su hegemonía (para hablar como Gramsci). La conciencia ético-crítica produce una «inversión»[10] (la *Umwertung der Werte* de Nietzsche, el «fetichismo» de Marx), una «transfiguración» práctica, ética, no sólo teórica.

La Ética de la Liberación subsume así el momento crítico de los «grandes críticos» (Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche, Horkheimer, Adorno, Marcuse, y particularmente de Marx, Freud y Lévinas) en cuanto ellos critican aspectos de lo que de «dominadora» tiene la Modernidad, la razón moderna. Pero la Ética de la Liberación puede igualmente, contra el irracionalismo de alguno de estos críticos (por ejemplo Nietzsche o los postmodernos), defender la *universalidad de la razón* en cuanto tal, y en especial la razón ético-crítica, a la que nada le está vedado. Pero puede además defender la universalidad de la vida, de la corporalidad, etc., en una complejidad mayor. Este múltiple movimiento de afirmación, negación, subsunción y desarrollo es posible (imposible para el racionalismo formal de la Ética del Discurso o para los irracionalismos postmodernos), porque, aunque se parta de la afirmación de los principios materiales, formales y de factibilidad ya enunciados, se puede situar sin embargo *fuera*, *ante* o *trascendentalmente*[11] al sistema vigente, a la verdad, validez y factibilidad del «bien», ya que se adopta como propia la alteridad de las víctimas, de los dominados, la exterioridad de los excluidos en posición crítica, deconstructiva de la «validez hegemónica» del sistema, ahora descubierto como *dominador*: el capitalismo, el machismo, el racismo, etc. Ahora se juzga al pretendido «bien» del sistema victimario como dominador, excluyente e ilegítimo. Así, aunque habíamos estudiado la importancia de las éticas materiales de un MacIntyre o Taylor, ahora podremos ponerlas en cuestión *desde las víctimas, desde los dominados*. La alteridad de las víctimas descubre como ilegítimo y perverso el sistema material de los valores, la cultura responsable del dolor injustamente sufrido por los

oprimidos, el «contenido», el «bien»[12] (lo que hemos llamado en otro trabajo[13] el *principium oppressionis*).

§ 4.1. LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA EN MARX

[213] Mucho he trabajado los textos de Marx en los últimos años[14], pero ahora deseo exponer sólo la temática positividad-negatividad, y la «explicación» de la causa de la negatividad de la víctima, para mejor comprender el ejercicio de la razón ético-crítica. Como posthegeliano de izquierda, Marx debió efectuar una crítica a la filosofía puramente *negativa* del último Hegel. La recuperación de la «positividad»[15] —que conducirá a Marx, desde una opción ético-crítica, a descubrir la importancia de la economía (habiendo partido exclusivamente del derecho y la filosofía), a remitirse al *contenido* (material) real *positivo* como arranque necesario para la «crítica»[16]— llevó cierto tiempo a los poshegelianos de izquierda, y se inició públicamente en 1841, con las lecciones en Berlín en las que el ya olvidado y viejo Schelling criticó la mera «negatividad» del último Hegel[17].

En efecto, el Schelling de la *Filosofía de la revelación* inaugura una tradición de positividad crítica[18] en la que se inscriben desde un Feuerbach y Marx hasta un Lévinas y la Ética de la Liberación. Si para Hegel el Ser y Pensar son idénticos, para Schelling no es así[19]:

> Hegel va retornando hacia *lo más negativo de todo* (*Allernegativiste*) que pueda ser pensado, va hacia el concepto liberado de toda determinación subjetiva. Ese concepto es para él el puro ser[20].

Ese Ser de la «*filosofía de la Identidad* —que fue una etapa inicial en el pensamiento de Schelling, maestro en esto del propio Hegel en Jena— trata sólo de un puro *qué* de la cosa, pero nada dice de la existencia real»[21]; es puramente tautológico, el puro sujeto como subjetividad absoluta vacía[22]. Por el contrario «la filosofía *positiva* es una filosofía histórica (*geschichtliche Philosophie*)»[23]. En sus lecciones de 1841, a las que asistieron Bakunin, Kierkegaard, Engels, Feuerbach, J. Burckhardt, Savigny, Ranke, A. von Humboldt, entre cientos de estudiantes, declaró: «Lo que es comienzo (*Anfang*) de todo pensar, no es todavía el pensar»[24]. «El comienzo de la filosofía *positiva* es que todo pensar presupone el Ser»[25]. Pero, en último término, Schelling quiere probar que antes que el Ser se da la Realidad, como un *prius* del pensar y del ser, cuando afirma, desde una doctrina creacionista:

> Lo divino consiste en ser el Señor del ser (*Herrsein über das Sein*), y es la mayor función de la filosofía pasar del puro Ser (*tò ón*) al Señor del ser (*Herrn des Seins*)[26].

Para Schelling, entonces, existe una fuente creadora del Ser desde la nada[27], que por la «revelación positiva» se manifiesta en la historia

como una «fuente de conocimiento (*Erkenntnisquelle*)»[28], «que no debe ser representada como un saber infundado, sino que más bien habría que decir que es lo mejor fundado de todo»[29]. Se trata entonces, siguiendo una antigua tradición, de comenzar todo el discurso filosófico desde el Absoluto mismo[30]. Partiendo de los neoplatónicos[31], se refiere a la doctrina de Nicolás de Cusa sobre la *contractio Dei*[32], profesada por la corriente mística de la Cábala judía[33] y de Jacobo Böhme[34]. Schelling, aceptando la contradicción originaria en el Absoluto mismo («el otro Absoluto»[35]), no cae ya en la Identidad absoluta, y defenderá la no-identidad del Ser y Pensar, y del mismo Ser y la Realidad del Absoluto, que opera como fuente creadora desde la nada.

[214] Por su parte Feuerbach[36] supo captar de Schelling una propuesta filosófica de superación del hegelianismo; superación que había intentado durante años[37]. En primer lugar, hace una crítica de la reflexión religiosa de Hegel, proponiendo que, por último, la discusión de Dios como origen de los problemas éticos debe resolverse de nueva manera. Si lo divino es una manera de proyectar al Infinito la autointerpretación antropológica, es necesaria «la transformación y disolución de la teología en antropología», nos dice en el § 1 de *Principios fundamentales de la filosofía del futuro* (1843)[38]. En el Prólogo de esta obra escribe:

> La filosofía del futuro tiene por misión conducir a la filosofía del reino de las almas separadas al de las almas encarnadas y *vivientes*; hacer descender la filosofía de la beatitud del pensar divino sin necesidades hasta la miseria humana[39].

Por ello, escribe que «la identidad del pensar y el ser es la expresión de la divinidad de la razón»[40]. Feuerbach intenta superar esta identidad y pasar a la alteridad a través de la sensibilidad:

> Lo real (*das Wirkliche*) en su realidad o como real es lo real como objeto del sentido [...] Verdad, realidad, sensibilidad es idéntico. Solamente lo sensible es un ser verdadero y real[41].

Más allá del ser-pensado está lo real-sentido. Por su parte, lo sensible por excelencia es la corporalidad de otro humano, como la realidad vivida en una relación erótica —que anuncia a Buber y Lévinas:

> La verdadera dialéctica no es el monólogo del pensador solitario consigo mismo, sino el diálogo entre yo y tú[42]. La filosofía absoluta decía [...]: la verdad soy yo. La filosofía humana dice, por el contrario: aun en el pensar, aun en tanto que filósofo, soy un ser humano ante un ser humano (*Mensch mit Mensch*)[43].

La positividad de la exterioridad del ser hegeliano en Schelling como Señor del ser es ahora situado como la realidad sensible más allá del pensar.

[215] Kierkegaard[44], por su parte, reflexiona sobre dicha exterioridad positiva de otra manera, ya que para el pensador dinamarqués sólo en el tercer estadio se supera la Identidad o lo meramente universal. El primer estadio, el estético-especulativo, se sitúa en el nivel del «sistema»: «un sistema y un todo clauso es una sola y la misma cosa, ya que cuando un sistema no tiene fin no es un sistema»[45], por lo que:

> La idea del sistema es la del sujeto-objeto, la unidad del pensar y del ser [...] Esta identidad pura es tautológica, porque con la palabra Ser no se dice que el que piensa es, sino sólo que es pensante. No queremos ser injustos y llamar a esta dirección objetivo una divinización del sí mismo ateo y panteísta, sino más bien mirarlo como una incursión en lo *cómico*[46].

En el estadio estético-ontológico contemplativo (*lo cómico*, ante lo cual hay que guardar la actitud de la «ironía», pero no rortyana) el ser humano concreto es un momento negado de la Historia Mundial como una Totalidad. Este nivel es superado por el estadio ético, *lo trágico*, en el que el individuo aparece con responsabilidad personal ante la ley que le obliga, ante la que se compromete, pero:

> Lo ético es como tal lo general, y bajo este título lo que es aplicable a todos [...] Desde el momento en que el individuo reivindica su individualidad frente a lo general peca, y sólo puede reconciliarse con lo general reconociéndolo[47]. El héroe trágico concluye pronto el combate; cumple el movimiento infinito y ahora halla seguridad en lo general[48].

La superación de lo ético, el tercer «estadio», es *lo patético*[49], que supone una afirmación radical, un ir más allá de lo trágico, más allá de «Hegel y Goethe [, ya que ellos] han querido restaurar el clasicismo situando de nuevo el individuo en la *totalidad*»[50]. La afirmación kierkegaardiana se coloca en el lugar de las víctimas, el del «pobre ser humano individual existente»[51]. *Más allá* de lo universal, de la totalidad y del ser, se encuentra al Otro, a quien se le cree. Es la fe en un ámbito que supera la comprensión racional ontológica, una trascendencia trans-ontológica no-comprensible por la razón estética ni ética:

> Es lo que concierne a lo que la paradoja absoluta, lo absurdo, lo incomprensible puede y debe y quiere ser; se trata de la pasión por mantener la *distinción* dialéctica de la incomprensibilidad[52] [...] Lo incomprensible entendido de esta manera tiene detrás de sí, en el tiempo, la explicación que viene desde lo más alto [...][53].

Kierkegaard desarrolla a Schelling. Más allá del ser como lo conocido se da la realidad de la individualidad personal existente:

> Todo saber acerca de la *realidad* es pura posibilidad; la sola *realidad* de la cual un ser existente no se limita a poseer un conocimiento abstracto es el suyo propio, el hecho que existe; esta realidad constituye su interés absoluto[54].

Kierkegaard, desde el dolor patético de la existencia individual propia, trascendental a la totalidad del concepto, está hablándonos de una rebelión crítica ante un sistema de eticidad dado: la Cristiandad dinamarquesa luterana que ha dejado de ser cristiana para el crítico; crítico no sólo religioso sino igualmente crítico económico. El crítico parte de lo incomprensible para la universalidad del sistema ético imperante. Desde el sufrimiento patético de la individualidad irreductible[55] Kierkegaard lanza un grito de protesta.

[216] En esta misma tradición posthegeliana, desde la positividad crítica de Schelling —contra él, pero dentro en su mismo horizonte[56]— y Feuerbach, entra en la historia de la razón ético-crítica un joven empresario alemán de Barmen, que deseaba instalar una sucursal de la fábrica de su padre en Manchester, la Scotland calvinista, y que de la mano de una muchacha obrera irlandesa católica —¡quién lo hubiera imaginado!— tuvo una conciencia ética crítica suficiente para publicar en 1845 un libro ético ejemplar: *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, que trata acerca de las víctimas del sistema capitalista naciente en el centro mismo del sistema-mundo. En el Prólogo escribió:

> La situación de la clase obrera es el suelo y *punto de partida* (*Ausgangspunkt*) fáctico de todos los movimientos sociales actuales, porque es la más alta, la más visible cumbre de nuestra constitutiva *miseria* (*Misere*)[57].

Ya viejo, contra las interpretaciones *standard* del materialismo, el mismo Engels expresa:

> Según la concepción materialista[58] el momento de determinación en última instancia[59] de la historia[60] [es] la producción y reproducción de la vida inmediata (*unmittelbaren Lebens*). En un doble sentido: por un lado, la producción de los medios de vida (los objetos de la *alimentación, vestido y habitación*[61]) y de los instrumentos que para ello son necesarios; y, por otro, la producción del mismo ser humano[62].

En este texto puede entenderse que, en última instancia, no es la economía y ni siquiera la producción el punto de partida del «contenido» (la materia con «a»). El momento material de la economía es la producción; la producción tiene sentido en tanto efectúa productos, satisfactores, que por su parte tienen como fundamento necesidades humanas, que tienen a la vida misma como referencia o instancia última. Engels fue históricamente el que motivó que el periodista, académico fracasado, crítico pequeño-burgués radical que se llamaba Karl Marx descubriera exactamente el nivel epistemológico de abstracción en el cual debía situarse el ejercicio adecuado de la razón ético-crítica: en el de la *crítica* de la naciente economía-política. La economía no era la especialidad inicial de Marx; la eligió como el lugar más pertinente para desarrollar su discurso ético-crítico[63].

Nos hemos ya referido a Marx en el *§ 1.5.a*. Su conciencia ético-crítica se había manifestado con anterioridad, y quedó expresada en la metáfora del «ojo»[64], cuando, en el tiempo de la crítica política de la Cristiandad, se censuraba la libertad de prensa:

> La prensa libre es *el ojo abierto* del espíritu del pueblo, la confianza corporalizada de un pueblo en sí mismo, el nexo expresado en las palabras [...], la cultura incorporada que esclarece las luchas *materiales* como luchas espirituales e idealiza su tosca forma material[65].

El Marx de ese momento sitúa a la «prensa libre» como la víctima política de un Estado cristiano[66]. Todavía pensaba en esa época que «el comunismo es una abstracción dogmática»[67]. Poco después descubre en los «pobres campesinos» otro tipo de víctima[68]. Su exilio en París le permite tomar contacto por primera vez, de manera directa, con el mundo industrial. Allí conoció a líderes obreros como Leroux, Blanc, Félix Pyat[69]. Pudo convivir con las comunidades secretas[70]. Allí descubre directamente la *afirmación primera*: el deseo de vivir y de luchar por la vida de la clase obrera francesa. Allí se articulaba por vez primera con movimientos históricos de obreros. Descubre así la víctima del sistema que debe ser afirmada en su dignidad y negada en su negación, según la dialéctica de lo positivo y negativo:

> Pero en Alemania no hay ninguna clase que posea la consecuencia, el rigor, el arrojo y la intransigencia necesarios para convertirse en el representante *negativo* (*negative*)[71] de toda la sociedad [...] ¿Dónde reside, pues, la posibilidad *positiva* (*positive*)[72] de la Emancipación alemana? En la formación de una clase [...] a la que sus *sufrimientos* (*Leiden*)[73] universales imprimen carácter universal[74].

Siendo la víctima universal o del sistema como tal[75], su liberación significa la «disolución (*Auflösung*)» total del sistema:

> Allí donde el proletariado proclama la disolución del *orden universal anterior*, no hace sino pregonar el secreto de su propia existencia, ya que él es de hecho la disolución de este orden universal.

[217] Las víctimas critican el orden, proclaman su disolución, la necesidad de su desaparición: es el juicio ético-crítico negativo por excelencia del sistema como totalidad (el *momento 4*), ya que la positividad del sistema es el secreto de su propia negatividad (de víctimas):

> Cuando el proletariado reclama la *negación (Negation)* de la propiedad privada, no hace más que elevar a *principio de la sociedad*[76] lo que la propia sociedad ha elevado a principio suyo, lo que ya aparece personificado en él, sin intervención suya, como resultado *negativo* de la sociedad. El proletariado se halla asistido, así, ante el mundo que nace[77], del mismo derecho.

En Alemania, donde el mundo industrial estaba todavía muy atrasado, la «única liberación (*Befreiung*) prácticamente posible es la *liberación* en el terreno de la teoría», y por ello:

> La cabeza de esta emancipación es la filosofía; su corazón el proletariado[78]. La filosofía sólo llegará a realizarse mediante la abolición del proletariado, el cual no podrá abolirse sin la *realización de la filosofía* (*Verwirklichung der Philosophie*).

Korsch y Lukács dieron mucha importancia a este texto, lo mismo que a la famosa «Tesis 11» de las *Tesis sobre Feuerbach*[79]. En estas «Tesis» Marx es claro en cuanto a indicar que no se trata de un «materialismo contemplativo»[80] o meramente teórico *à la* Feuerbach —propio del conocimiento intrasistémico, óntico—, sino de una *praxis*, de una «actividad revolucionaria crítico-práctica»[81]. Una teoría que se despliega para analizar (aun científicamente) las causas de la alienación de las víctimas[82] y concluye que la «verdad» del sistema de eticidad vigente, en cuanto causa de la negación de las víctimas, deviene «no-verdad»[83]. Creo que ahora se comprenderá que se trata de la articulación de la filosofía dentro de un horizonte *ético-crítico*, en el *momento 7* indicado, y no como una mera contemplación analítica o dialéctica dentro y desde el sistema vigente[84]. «Interpretar» el mundo en una exclusiva posición teórica presupone aceptar el sistema dado desde su mismo horizonte. «Transformar» (*momento 10*, como praxis de liberación o acción transformativa de normas, acciones, instituciones, sistemas de eticidad, etc.) es lo que se propone la «razón ético-crítica», que adopta la posición de las víctimas y ha sido lanzada a la acción por la conciencia ético-crítica (*momentos 5-8* del *esquema 4.3*). No significa que hay que abandonar toda filosofía; significa que hay que superar la mera posición teórico-cómplice de la filosofía con el sistema que produce víctimas, y comprometerse prácticamente con dichas víctimas, a fin de poner el caudal analítico de la filosofía ético-crítica (que es la plena «realización de la filosofía») en favor del análisis de las causas de la negatividad de las víctimas y de las luchas transformadoras (liberadoras) de los oprimidos o excluidos. Marx en París se ha *situado definitivamente* en el «lugar» de su ejercicio de la crítica filosófica. Pero falta aún un momento más en su calibrar exactamente el nivel epistemológico de su crítica. En París recibió de Engels el corto ensayo *Esbozo para una crítica de la economía política*[85], y debió así descubrir el tipo preciso de discurso que debía desarrollar (*momento 7*, como ya lo hemos indicado). Sería una crítica teórica (como análisis de las causas de la negación) articulada a la conciencia ético-crítica intersubjetiva ya iniciada en los movimientos sociales de las víctimas (*momento 5*). Comprendió que la crítica debía situarse en un nivel de abstracción que permitiera un ataque teórico y analítico de-constructivo preciso, pertinente, eficaz, irrefutable, contra el sistema de eticidad vigente en Europa. Una vez más se debe recordar que el tema propiamente ético no se inicia tan-

to en la *positividad* de la vida humana, sino en su *negatividad*: en el no poder vivir, cuestión que necesita sin embargo del horizonte *positivo* que debimos «mostrar», deísticamente[86], en el *capítulo 1*. Hoy, en el mundo periférico (en África, Asia, América Latina, de capitalismo dependiente) como en el París de 1844 (momento de presencia de la marginalidad en el capitalismo librecambista en crisis), nos importa poder reflexionar ético-filosóficamente sobre la vida *desde su negación*, en su forma más apremiante: el del hecho masivo de la *pobreza* de las grandes mayorías:

> La *pobreza* del ser humano (*Armut des Menschen*) recibe [...] un significado humano y, por eso, social. La *pobreza* es el vínculo *pasivo*[87] que hace sentir al hombre como *necesidad* (*Bedürfnis*) la mayor riqueza, el *otro* ser humano[88]. El obrero es más pobre (*ärmer*) cuanto más riqueza produce[89]. El ser humano tenía que ser reducido a esta *absoluta pobreza* (*absolute Armut*)[90] para que pudiera alumbrar su riqueza interior[91].

La pobreza es imposibilidad de producción, reproducción o desarrollo de la vida humana; es falta del cumplimiento de necesidades, pero igualmente origen de conciencia crítica. En efecto, cuando comienza autodidácticamente sus estudios de economía en París, descubre ya la exclusión, la exterioridad en la que se encuentran las víctimas, y la necesidad de situarse ahí con nuevos «ojos» (los ojos de la crítica):

> La existencia [*Dasein*] del capital es su [del obrero] existencia, su *vida*, y determina el *contenido de su vida* (*Inhalt seines Lebens*)[92] de un modo diferente para él. Por eso la economía política [burguesa] ignora al trabajador desocupado, al trabajador como hombre situado *fuera* (*ausser*) de la relación de trabajo. El pícaro, el bribón, el mendigo, el trabajador desocupado, hambriento, miserable y criminal son *figuras* que no existen para ella, sino solamente *para otros ojos*[93], los del médico, los del juez, los del enterrador, el fiscal de pobres, etc., *figuras* (*Gestalten*) que vagan *fuera* (*ausserhalb*) de su ámbito[94].

El análisis téorico de Marx, de jurista y filósofo aprendiz de economista, comienza a desarrollar su crítica ética desde la «exterioridad» de las víctimas[95]. Hasta su muerte, cuarenta años después, Marx permanecerá fiel a su tarea de teórico crítico (*momento 7*) articulado al frente de liberación obrero inglés, y europeo en general, para explicar las causas de la negatividad (*momento 1*) de las víctimas. Poco pudo hacer en cuanto a la formulación *positiva* de alternativas (el socialismo; *momento 8*); en cuanto a de-construir el sistema (*momento 9*) y aunque lo intentó al colaborar activamente con la I Internacional, en cuanto a la construcción de un nuevo sistema (*Sistema II* del *esquema 3.3*).

[218] Observemos cómo Marx sitúa el momento crítico como negatividad, desrealización, alienación del trabajador. Marx critica el

modo concreto por el que en el capitalismo se niega institucionalmente la vida humana. Aquí debemos comprender el sentido de la necesidad de efectuar el pasaje del momento positivo descriptivo del criterio material al momento crítico, negativo. En efecto, el criterio *crítico* de Marx no es más que un reconocer en concreto el *no-cumplimiento* (la negación) del indicado criterio material positivo. Es decir, el crítico (la víctima, el militante, el filósofo, político, economista, etc.) ejerce la crítica al juzgar ético-negativamente la negación, la contradicción del criterio positivo. Hablando como Wellmer[96], Marx juzga negativo-éticamente el sistema capitalista desde la prohibición de una máxima no generalizable: desde el imperativo que prohíbe negar la vida de cada sujeto humano en comunidad. El capitalismo es injusto (aliena) porque niega la vida del sujeto obrero (lo desrealiza).

El Marx del 1844 todavía no conocía con claridad lo que era el capital, y por ello critica exclusivamente la propiedad privada, como siendo la causa de la alienación o negación institucional de la vida humana del obrero. Y como el momento crítico no puede ser *a priori* sino *a posteriori*, es desde la positividad del criterio, *la reproducción de la vida del sujeto humano*, sobre la que se despliega la ética material que, en un momento posterior, puede descubrir su negación. Leemos en los *Manuscritos del 44*:

> Hasta tal punto aparece la realización (*Verwirklichung*)[97] del trabajo[98]como desrealización (*Entwirklichung*) del trabajador, que éste es desrealizado hasta llegar a la muerte de hambre (*Hungertod*)[99].

En efecto, lo contrario a la vida humana es la muerte. Si el criterio sobre el que se funda la ética material es la reproducción de la vida humana, su negación es la muerte. Se trata de una dialéctica entre realización de la vida y desrealización de la vida como muerte:

> La objetivación aparece hasta tal punto como pérdida del objeto que el trabajador se ve privado de los objetos más necesarios no sólo *para la vida*, sino incluso para el trabajo [...] El trabajador pone *su vida* en el objeto [... pero] *la vida* que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil[100].

El trabajador «pone» su vida en el producto y no la recupera. Al contrario, el objeto se transforma en un monstruo que lo ataca y domina:

> El capital *muerto* (*tote*)[101] va siempre al mismo paso y es indiferente a la real actividad individual [...] El obrero *sufre en su existencia*[102] y el capitalismo en la ganancia de su Mammón *muerto* (*toten*)[103]. Respecto al trabajador que, mediante el trabajo, se apropia de la naturaleza, la apropiación aparece como enajenación, la actividad propia como actividad para otro y de otro, *la vitalidad* (*Lebendigkeit*) como *sacrificio de la vida* (*Aufopferung des Lebens*)[104, 105].

Y aún más claramente en otro texto de esta época:

> Mi trabajo [fuera del sistema capitalista] sería expresión de vida (*Lebensäusserung*), por ello gozo de la vida. Bajo los presupuestos de la propiedad privada es alienación de la vida (*Lebensentäusserung*), por lo que trabajo *para vivir* (*um zu leben*)[106], para crearme un medio de la vida. Mi trabajo no es vida[107, 108].

Es decir, Marx juzga ahora al sistema capitalista como enajenante, injusto, victimario, sacrifical; como siendo una estructura histórica *que niega la vida* del trabajador, que lo oprime, desrealiza, empobrece, mata. Y porque mata la vida del sujeto humano es un sistema perverso, injusto:

> Esta propiedad privada *material* (*materielle*)[109], inmediatamente sensible, es la expresión material y sensible de la vida humana enajenada (*entfremdeten menschlichen Lebens*)[110].

¿Cómo se puede juzgar como perverso, injusto, «malo» un sistema (o su respectiva teoría) si no se tiene previamente un enunciado de hecho que muestre que se niega el producir, reproducir o desarrollar la vida concreta de cada sujeto humano?

[219] Veamos ahora al Marx en Londres, observemos cómo analiza el sistema performativo (el capital en abstracto[111]) que produce la *negación originaria* de las víctimas, el proletariado, y cómo explica en dicho sistema el momento central de la negación (alienación) en su *contenido* (material) último, con respecto a la producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano[112]. Repito nuevamente: pienso que Marx *elige la economía desde una opción ético-crítica* previa, y su *crítica de la economía política* es, exactamente, el ejercicio de la razón ético-crítica en un nivel material epistemológico pertinente.

La «explicación» ética crítico-categorial (desde agosto de 1857, el del Marx definitivo hasta su muerte, con las «4 redacciones» de *El capital*[113]) del sistema que causa la *negatividad* de la víctima con la que Marx guarda una co-responsabilidad específica, el proletariado, comienza metódicamente con la descripción que se sitúa en el ámbito que guarda *anterioridad lógica* («ontológica» para Hegel, lo «transmundano» de Schelling) con respecto a la Totalidad (del capital *à la* Lukács o Marcuse, y no advertida por ellos), *anterior* a la firma del contrato y de la existencia misma del capital en cuanto tal, desde la situación límite (analizada de manera histórica en la sola cuestión de la «acumulación originaria») *positiva* siguiente:

> Trabajo no-objetivado, no-valor, concebido *positivamente*, o negatividad que se relaciona consigo misma[114] [...] la existencia subjetiva del trabajo mismo. El trabajo [...] como actividad [...] como *la fuente viva del valor* (*die lebendige Quelle des Werts*)[115].

La crítica-ética se origina en este momento «positivo». La subjetividad del trabajador como actividad es la «fuente creadora» de todo valor o riqueza posible. Significa, en segundo lugar, la afirmación de la vida, ya que su propia persona, su corporalidad, es una subjetividad *viviente*:

> Una objetividad no separada de su persona (*Person*), solamente una objetividad que coincide con su inmediata corporalidad (*Leiblichkeit*)[116]. [...] El trabajo no-objetivado [...], el trabajo como *subjetividad* (*Subjektivität*) [...]. Por cuanto debe existir como algo temporal, *como algo vivo* (*lebendig*), sólo puede existir como *sujeto vivo*[117].

[220] Marx comenzó radicalmente su discurso en este tema[118] en el capítulo 1, «Transformación del dinero en capital», de los *Manuscritos del 61-63* e igualmente en los *Manuscritos del 63-65*, que se transformará en el capítulo 2 de 1866, y en la sección 2, capítulo 4, del 1873:

> Nuestro poseedor de dinero tendría que ser tan afortunado como para descubrir dentro de la esfera de la circulación, en el mercado, una mercancía cuyo valor de uso poseyera la peculiar propiedad [positiva] de ser *fuente de valor* (*Quelle von Wert*); cuyo consumo efectivo mismo, pues, fuera *objetivación de trabajo*, y por tanto *creación de valor* (*Wertschöpfung*)[119].

Sólo desde esta positividad (que además incluye la dignidad de «la corporeidad», «la personalidad viva [*lebendigen Persönlichkeit*]»[120]) puede ahora comprenderse el sentido de la primera «negación», como condición de posibilidad del capital:

> El trabajador puesto *como no-capital* (*Nicht-Kapital*) es cuanto tal es: [...] Trabajo no-objetivado, concebido *negativamente* [...] no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto [...] *trabajo vivo* (*lebendige Arbeit*) [...] despojamiento total, desnudez de toda objetividad, existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como *pobreza absoluta* (*absolute Armut*): pobreza no como carencia, sino como *plena exclusión* (*völliges Ausschliessen*) de la riqueza objetiva[121].

Categorialmente, antes del capital, del «sistema» o totalidad (del «ser» y la «comprensión del ser»), en su exterioridad por anterioridad, se encuentra ya el *pauper ante festum*[122], en su absoluta negatividad: no tiene nada fuera de su propia viviente corporalidad personal, su materialidad empírica (punto de partida y de llegada del «materialismo ético» de Marx). La *crítica* parte entonces de la negatividad primera de la víctima: el futuro creador de la riqueza *nada tiene*; o sólo tiene «una objetividad que de ningún modo es exterior a la existencia inmediata del individuo mismo»[123]: es un pobre desnudo[124], es la «nada»[125] o negatividad anterior, fruto del abandono de la «comunidad rural» e ingreso a la relación «social» urbana extraña.

[221] A esta negatividad *ante festum* le sigue la descripción de la *negación originaria* (negatividad esencial *in festum*) mostrando que el

pobre, que es positivamente la «fuente creadora» de toda riqueza, se enrosca en un círculo perverso de alienación ontológica: «es un presupuesto (*vorausgesetzt*) del capital[126], y, por otra parte, presupone a su vez al capital[127]»[128]. Coactivamente (lo que se olvida el contractualismo *à la* Rawls), destruidas sus condiciones precapitalistas de subsistencia, el campesino se transforma en un pobre urbano que o vende su corporalidad personal, o muere. El contrato tiene entonces una *forma aparente* de equidad (*fairness*): de libertad, igualdad y propiedad[129]. En realidad existe coerción, desigualdad y pobreza constitutivas. Hecho el contrato desigual, injusto, perverso éticamente (aquí comienza la *no-verdad*, la *no-validez* de todo el mundo jurídico vigente), se produce el momento más trágico descrito por Marx: la *subsunción* (*Subsuntion*) (concepto definitivo de la intuición de la «alienación» del trabajo del joven Marx). La «subsunción del proceso de trabajo» es la alienación, la *negación* real (no sólo la ideológica[130]). La «fuente creadora del valor» (persona digna y que pone los fines) queda fundada en su producto (como su mediación): se trata de una «inversión». La valorización del valor es el «ser» y el «fundamento» de un sistema que vive de la vida del obrero, es una ontología totalizada:

> El proceso del trabajo se manifiesta en el interior de la producción capitalista con respecto al proceso de valorización, situando a este último *como fin*, y a sí mismo [al trabajo] sólo *como medio*[131].

Marx se refiere explícitamente a Kant[132], la persona del trabajador es colocada como medio, y el medio (el proceso de valorización del capital), como fin. Es la inversión que se expresa en el fenómeno del fetichismo. El propio análisis co-responsable del teórico tiene ahora argumentos para efectuar el «juicio ético-crítico del capital» *en sentido estricto*[133]. Esta inversión, esta *negación ética primera*, esencial para la reproducción del capital como tal, y en la que consiste la relación social de dominación, se cumple en el proceso de la «subsunción»:

> Esta subsunción formal (*formelle Subsumiren*) del proceso del trabajo debajo de sí [del capital], el tomarlo bajo su control, consiste en que el trabajador en tanto trabajador termina estando bajo la vigilancia y el comando del capital, del capitalista[134].

[222] La «subsunción *formal*» es la éticamente significativa, ya que el capital (la totalidad) controla al trabajador asalariado por medio de la «cooperación»[135], por la «división social del trabajo»[136] (y en estos casos el trabajador todavía es «dueño» del proceso de trabajo como especialista insustituible). Pero será por la «subsunción *material*»[137] del proceso de trabajo mismo, por medio de la máquina, que el trabajador quedará ahora bajo el control del capitalista:

> No se modifica aquí sólo, entonces, la relación *formal* (la subsunción *formal*), sino el proceso del trabajo mismo. Por una parte, el modo de produc-

> ción capitalista —que ahora se manifiesta como un modo de producción *sui generis*— crea una figura modificada de la producción *material* (*materiellen*). Por otra parte, conforma esa modificación de la figura material, la base del desarrollo de las relaciones del capital[138].

Subsumido el trabajo vivo en el capital *formalmente* —en cuanto produce plusvalor— y *materialmente* —en cuanto la máquina es la que dirige el proceso productivo—, el trabajador se encuentra totalmente dominado por el capital[139], y sólo en este caso puede hablarse de «subsunción *real*».

El concepto de «subsunción» indica el momento *ético por excelencia* de la «alienación» o «transubstanciación» —como le agradaba irónicamente expresarse a Marx— del trabajo vivo como trabajo asalariado (la totalización desde la exterioridad de la subjetividad del trabajador)[140], *negación originaria de la víctima* del capital, como incorporación (intra-totalización) de la «exterioridad» del trabajo vivo en la «totalidad» del capital. Todo esto es sólo posible gracias al descubrimiento (y construcción) de la *categoría clave* de todo el análisis teórico-explicativo desde la crítica-*ética* que Marx efectúa del capital: la categoría profunda, esencial y simple de «plusvalor» (con respecto a la categoría superficial, fenoménica y más compleja de «ganancia»).

[223] Se trata ahora de tomar seriamente el *criterio crítico material*[141]: el explicar la causa de la imposibilidad de la producción y reproducción de la vida humana de las víctimas del capitalismo: el obrero, la clase trabajadora. El tema del plusvalor permite «situar» dentro del sistema de las categorías de la economía política burguesa el «lugar» donde se produce la «muerte» de la víctima, de manera esencial, abstracta, ineludible para la argumentación racional científica de su época (y válida en la nuestra).

Cuando en diciembre de 1857 —momento en que formula de manera explícita *por primera vez en su vida* la categoría de «plusvalor (*Mehrwert*)»[142]— Marx no imaginaba todavía que en 1871[143], preparando la segunda edición de *El capital*, distinguiría entre valor en cuanto tal[144] y valor de cambio, lo que le permitiría tener mucha mayor claridad en el asunto. En efecto, el valor es «trabajo humano indiferenciado, trabajo abstractamente humano [...] en él está objetivado o materializado trabajo abstractamente humano»[145]. El valor es vida humana hecha realidad objetiva. Marx tiene ahora[146] una categoría económica (pero al mismo tiempo material antropológica[147]) sobre la que construirá otra categoría «económica», y al mismo tiempo «crítico-ética»: ya que porta en su contenido la *negatividad*. No es un simple «valor» producido; es un «valor-no-pagado»:

> La forma de salario, pues, borra toda huella de división de la jornada de trabajo entre trabajo necesario [para reproducir el valor del salario] y *plustrabajo*, entre trabajo *pago* e *impago* (*unbezahlte*). Todo trabajo aparece como trabajo *pago*[148].

[224] Para la explicación científica dentro del programa de investigación de Marx (*momento 7* del *esquema 4.3*: análisis crítico-teórico co-responsable con las víctimas) aquí se encuentra el *secreto* o el *misterio* de todo el capital, el capitalismo, la sociedad burguesa (y la Modernidad). La víctima sufre en su no-pago todas las riquezas acumuladas por los beneficiarios del sistema de eticidad vigente (el «sistema I» del indicado *esquema*). En el plustiempo del plustrabajo el trabajador *crea «de la nada» del capital* un «más-valor»[149] cuya «*fuente creadora* (*schöpferische Quelle*)» no es el «fundamento (*Grund*)» del capital (el valor del salario), sino la propia creatividad de la subjetividad de la corporalidad de la persona del trabajador que *objetivando su vida* nunca más la recuperará. Esa «objetivación» de vida de la víctima acumulada en el capital, y no recuperada como «subjetivación» en el obrero, es el tema crítico-ético de toda la obra de Marx: «Por esto la economía, pese a su mundana y placentera apariencia, es una verdadera *ciencia moral*, la *más moral* de todas las ciencias»[150]. Y si se trataba, articulado a las víctimas y como co-laboración co-responsable de científico, de efectuar un análisis acerca de las causas del sufrimiento y muerte de las víctimas, el resultado del análisis liga el origen (la negación originaria, *momento 1*: la imposibilidad de la vida de las víctimas) con la conclusión (la acumulación como capital de la vida alienada de las víctimas), es decir:

> Acumulación del capital es, por tanto, aumento del proletariado[151]. La ley [...] encadena al obrero al capital con grillos más firmes que las cuñas con que Hefesto aseguró a Prometeo en la roca. Esta ley produce una *acumulación de miseria* (*Akkumulation von Elend*) proporcional a la acumulación del capital. La acumulación de riqueza de un polo es al propio tiempo, pues, *acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral*[152] en el polo opuesto, esto es, donde se halla la clase que produce su propio producto como capital[153].

Si a esto no es ética, dicha palabra habría perdido todo significado.

[225] Esta conclusión permite la «comprensión» ética de la realización del capital como des-realización del trabajador, la acumulación como trabajo impago: *juicio crítico-ético negativo por excelencia*. El capital, el sistema de eticidad vigente se invierte y ahora aparece como el fetiche; lo mismo acontece con la economía política y sus filosofías éticas o morales cómplices, como la auto-afirmación del capital en tanto auto-creador de la ganancia.

El capital, considerado desde la reproducción de la vida de los obreros, se ha tornado contradictorio porque, aunque eficaz para valorizar el valor del capital, es, sin embargo, *ineficaz para reproducir la vida de sus víctimas*, que hoy comienzan a ser la mayoría de la humanidad. El problema de la imposibilidad de la vida en cuanto tal sobre la tierra en los marcos capitalistas (el problema ecológico es un problema antropológico, como veremos) nos remite al *principio ético-crítico de*

factibilidad[154]. Y, desde Marx, a la primera imposibilidad material (mata la vida) se le agrega ahora que el mismo capital en cuanto tal es *imposible*; no es empíricamente factible *in the long run*, en cuanto, por la tendencial disminución de la tasa de ganancia lleva en su seno su propia destrucción. Cuando aflora esta *imposibilidad* aparece la *crisis*[155] (esencial pero ahora fenoménica). El capital más fuerte (individual, rama del capital o naciones «centrales») implementará medidas compensatorias contra el trabajo (sobre-explotándolo)[156] *en la competencia* contra otros capitales más débiles[157]; expulsará así a su periferia sus mayores contradicciones. Una filosofía crítico-ética puede entonces surgir en el mundo miserable periférico (América Latina, África, Asia y Europa Oriental). Éste es el horizonte, en el proceso de globalización de la Modernidad[158], en que surge esta Ética de la Liberación que, con dificultad, pero no imposibilidad, aspira a ser también comprendida en el «centro» norteamericano y europeo actual[159].

[226] Efectuando Marx repetidamente un análisis de las causas de la negación de las víctimas (estudio que nunca acabó en su vida atormentada de intelectual pobre), intentó siempre no cerrarse en una torre de marfil académica, sino que se comprometió, en la medida de sus posibilidades, con los movimientos sociales (comunidades de comunicación crítica de los excluidos, de los situados asimétricamente, de los dominados, de las víctimas) que surgían como «sujetos históricos»[160]. El experto, el científico, el filósofo (*momento 6*), que había sido movido a la corresponsabilidad por la interpelación de las víctimas[161], se transforma en conciencia ético-crítica que devuelve a las víctimas su «interpelación» procesada analítica y racionalmente según los mejores «recursos» teóricos, para co-laborar en el crecimiento del «sujeto histórico» (*momentos 7* y *8*) como «comunidad antihegemónica» de víctimas, necesitadas de argumentar para alcanzar una *nueva validez* más allá de la validez del sistema de dominación. Ahora deberá igualmente, articulado a dichos «sujetos históricos» (el Partido político revolucionario, la organización de la I Internacional, etc.), comenzar a producir imaginativa y racionalmente alternativas futuras al capitalismo. Se trata del ejercicio de la *razón ético-utópica*, y deberíamos exponer en Marx toda la problemática de un proyecto histórico social, desde el horizonte del «Reino de la Libertad» o del «comunismo» (como idea regulativa), para efectuar factiblemente la revolución «socialista»[162].

Todo esto se construye sobre la *afirmación o re-conocimiento* originario de la dignidad de la víctima, ya que «el trabajo es la sustancia y la medida inmanente de los valores, pero él mismo no tiene *valor alguno*»[163], tiene «dignidad»[164]: la conciencia intersubjetiva, la lucha autoconsciente con responsabilidad y la esperanza de una sociedad más justa se transforman, desde dicha *afirmación o re-conocimiento*, y hacen posible la emergencia de un nuevo sujeto histórico, el «fantasma que recorre Europa»[165].

Marx había criticado a Adam Smith. Hoy es criticado por un F. Hayek. La tarea entonces actual de la ética no será simplemente repetir

la crítica de Marx, sino efectuar la crítica de sus críticos, cuestión que abordaremos en el futuro, en el «frente» económico de la Ética de la Liberación.

Para concluir, queremos dejar testimonio del *pathos* ético que animó toda la empresa crítica-teórica de Marx, por lo que no podemos dejar de citar un texto dramático:

> Todo el tiempo que podía consagrar al trabajo debí reservarlo a mi obra, a la cual he sacrificado mi salud, mi alegría de vivir y mi familia [...] Si fuéramos animales, podríamos naturalmente dar la espalda a los *sufrimientos de la humanidad* para ocuparnos de nuestro propio pellejo. Pero me hubiera considerado poco práctico de haber muerto sin al menos haber terminado el manuscrito de mi libro[166].

§ 4.2. LO «NEGATIVO» Y LO «MATERIAL» EN LA «TEORÍA CRÍTICA» (HORKHEIMER, ADORNO, MARCUSE Y BENJAMIN)

[227] En la tradición amplia que pudieramos llamar del «marxismo occidental» —inaugurada por Lukács[167] y Korsch[168]—, la Escuela de Frankfurt es un movimiento crítico que funge como antecedente directo de la Filosofía de la Liberación, que se desarrolla en el seno de la crisis de la Modernidad tardía del capitalismo central. Horkheimer escribe poco antes de su muerte (1972), en el Prólogo a la obra de Martin Jay sobre la Escuela de Frankfurt, acerca de las intenciones fundamentales de aquel primer grupo de jóvenes judíos[169] intelectuales críticos:

> La empresa tuvo éxito solamente porque gracias a la ayuda de Hermann Weil y la intervención de su hijo Felix[170], un grupo de personas interesadas en la teoría social y con diferentes antecedentes académicos se reunió creyendo que la formulación de lo *negativo* en la época de transición era más significativa que sus carreras académicas. Lo que los unió fue el *enfoque crítico de la sociedad existente*[171].

En estas líneas está indicada la característica fundamental del pensamiento de los miembros del Instituto (1923): la negatividad[172] de la crítica social[173]. A lo que habría de agregar:

> Apelar a una *entidad fuera de este mundo* (*ein ganz Anderes*) tuvo un ímpetu filosófico-social originario. Condujo finalmente a una evaluación más *positiva* de ciertas tendencias metafísicas, porque el *todo empírico es la no-verdad* (Adorno). *La esperanza* de que el horror de este mundo no tenga la última palabra es con toda seguridad un deseo no científico[174].

Es decir, desde las víctimas se abre un campo de exterioridad[175] que sitúa a la totalidad del mundo como «no-verdad». En efecto, entre Marx y la Escuela de Frankfurt se encontraban la revolución bolchevi-

que (y su fracaso estalinista), la obra socio-histórica de Max Weber y la filosófica de Lukács (leído bajo el influjo de Heidegger, y rápidamente criticado), a la que debe agregarse Sigmund Freud[176] y la revolución social de Alemania del 1918 y 1919, en la que participaron activamente algunos miembros del grupo primitivo. Se trataba de una comunidad de pensadores de origen judío, no confesionales, al comienzo muy próximos a la Social Democracia o al Partido Comunista alemanes. Fueron filósofos y científicos sociales articulados a un sujeto social (la víctima a partir de la cual piensan: la comunidad ilustrada y crítica judía alemana y el proletariado alemán en vías de «integración»), que pudieron descubrir un enemigo común (las «relaciones sociales dominantes»[177]: el autoritarismo familiar, la sociedad capitalista industrial instrumental y, con posterioridad, el nazismo alemán), pero a quienes les resultará difícil afirmar un sentido liberador real de la historia —por la ambigüedad misma del «sujeto social» al que de hecho les tocó estar ligados antes del exilio (1933) y, por último, después de su retorno (1946)—. La reducida comunidad de investigadores pudo durante más de dos decenios guardar autonomía financiera —lo que les permitió independencia crítica, pero, quizá y por otra parte, la carencia de un exigente compromiso concreto[178]—. El retorno de algunos de ellos a Alemania, después de la guerra, dará a la Escuela un prestigio merecido. El Marcuse que permanece en California se transformará en el teórico de la *New Left*, de los movimientos del 68. La Filosofía de la Liberación latinoamericana —y mi obra *Para una ética de la liberación* (escrita desde 1970)— le es deudora de iniciales sospechas filosóficas: nos permitió politizar la ontología[179], pero, desde el inicio, encontramos un déficit de *positividad*, de clara *exterioridad*, como veremos ahora nuevamente.

[228] La pregunta de los miembros de la Escuela de Frankfurt no fue tanto: ¿cómo elaborar una teoría *positiva* de la sociedad, que fuera crítica?, sino más precisamente: ¿cómo se ejerce o cuáles son las condiciones de la *crítica negativa*, teórica e interdisciplinaria de la sociedad?, y, para ello, ¿cómo se *critican* las teorías de la sociedad? No es tanto el *contenido* de la teoría lo que interesa en primer término (importa siempre, sin embargo), sino ante todo el *cómo* (la *manera*) o la condición de posibilidad de la *crítica* misma. Así, *El capital* de Marx no fue primeramente una teoría económica, sino ante todo una *crítica* de la economía política[180]. La denominación «Teoría Crítica» se presta a equívocos. En realidad es una «teoría» acerca de las condiciones de posibilidad del «hacer-crítica» social. Por ello, trataré al menos siete cuestiones en torno al núcleo generador de las mismas, es decir, a las condiciones de la posibilidad de la «crítica» de la sociedad y de las teorías tradicionales. Estas cuestiones serán: 1) el *punto de partida* de la crítica: las víctimas; 2) la crítica *del sistema* vigente o dominante; 3) algunas reflexiones sobre la *razón crítica* misma; 4) el específico tipo de *articulación* de la crítica teórica con la «praxis de liberación» —expresión esta última horkheimeriana, como veremos—; 5) el problema del

sujeto social histórico con el que se articula la crítica teórica; además, 6) cuál es la *filosofía de la historia* que este movimiento presupone; y, por último y para ser puente hacia el tema del siguiente parágrafo, 7) la estructura de la *materialidad* y *negatividad libidinal* en todo el tema en torno a las víctimas.

[229] Trataremos resumidamente estas siete cuestiones tomando como hilo conductor un texto de Horkheimer directamente ligado a toda esta problemática[181]. En efecto, en 1937, bajo el título promisorio de «Teoría tradicional y teoría crítica»[182], nuestro filósofo trata explícitamente la primera cuestión (1) que nos ocupa. Después de describir en qué consiste una «teoría tradicional» —donde da cuenta de la epistemología vigente, de Poincaré a Weber[183]—, llega al momento clave cuando escribe:

> Lo que la teoría tradicional se permite admitir sin más como vigente (*vorhandenen*), su papel *positivo*[184] en una sociedad en funcionamiento [...] es cuestionado por el *pensamiento crítico* (*kritischen Denken*). La meta que éste quiere alcanzar, es decir, una situación fundada en la razón[185], se basa en la *miseria presente* (*Not der Gegenwart*)[186]. Pero esa miseria no ofrece por sí misma la imagen de su superación[187]. La teoría esbozada[188] por el pensar crítico no obra al servicio de una realidad ya vigente (*vorhandenen Realität*)[189]: sólo expresa su secreto[190].

La miseria de las víctimas es entonces el punto de partida[191]. No se pueden descubrir las víctimas (miseria) sin una previa afirmación de su materialidad (entiéndase «corporalidad» y «contenido»)[192] que la primera Escuela de Frankfurt —vía Marx y Freud— nunca perdió[193]:

> Por medio del movimiento contradictorio de épocas y fuerzas progresivas y retrógradas, dicho proceso [de la actividad del pensar] *conserva, eleva y despliega la vida humana*[194]. En las formas históricas dadas de la sociedad, el excedente de bienes de consumo producidos [...] beneficia directamente *sólo a un pequeño grupo de personas*, y estas *condiciones de vida* (*Lebensverfassung*) se manifiestan también en el pensamiento [...] A pesar de la conveniencia *material* (*materiell*) que ofrecía la organizacion de la sociedad en clases, cada una de sus formas se reveló finalmente como inadecuada. *Esclavos, siervos y ciudadanos*[195] se sacudieron el yugo [...] en cuyos momentos críticos[196] la desesperación de las masas fue por momentos decisiva, penetrando en la conciencia[197] y transformándose en una meta[198, 199].

Es evidente que la «crítica» de la que habla Horkheimer es distinta de la mera crítica de la teoría, por ejemplo la kantiana, ya que ésta no es suficiente, porque «el reconocimiento crítico de las categorías que *dominan la vida* (*Leben beherrschenden*) de la sociedad contienen también la condena de aquéllas»[200]. Como vemos, Horkheimer se ha planteado un complejo objeto teórico. Lo que tiene claro por ahora es que la materialidad negativa es el punto de partida, y que la vida es la referencia necesaria de contenido. Por ello, y esto es esencial, Horkheimer sitúa el tema explícitamente dentro del ámbito *práctico* (pero, por des-

gracia, no todavía específicamente ético). Al intentar definir el tipo de racionalidad y discurso en el que consiste la Teoría Crítica *como crítica*, toca de paso todo lo que hemos ganando sistemáticamente hasta ahora (tanto la racionalidad material como la negatividad)[201]. Bien indica Adorno cómo el punto de partida de la crítica sigue siempre presente en el sistema como «lo peligroso» por excelencia:

> Esa *ratio* [burguesa] tiembla ante lo que perdura amenazadoramente *por debajo de su ámbito de dominio* y que crece proporcionalmente con su mismo poder [...] Así tuvo que desplazar su origen a un pensamiento formal[202] separado de su *contenido*; era la única manera de ejercer su *dominio* (*Herrschaft*) sobre *lo material*[203].

[230] En segundo lugar (2), la crítica al sistema de dominación (*Sistema I* del *esquema 4.3*) sigue una estrategia argumentativa, en la que se define al sistema vigente como una Totalidad que se torna un «organismo irracional» del cual hay «que emanciparse»[204]:

> Una acción que, orientada hacia esta emancipación[205], tiene como meta la transformación (*Veränderung*)[206] del orden[207], puede muy bien servirse del trabajo teórico[208], tal como él se lleva a cabo dentro de los ordenamientos de la realidad vigente (*bestehenden Wirklichkeit*)[209].

Un primer aspecto es toda la cuestión de la crítica del sistema vigente, la crítica de la «ontología» —ontología que para la Escuela tiene un sentido peyorativo, hegeliano-heideggeriano[210]—. El «trabajo crítico-teórico» del «intelectual orgánico» con las víctimas debe tener en cuenta los mejores recursos de los expertos, científicos, filósofos, etc., del sistema, para articularse provechosamente en el proceso que las mismas víctimas dirigen desde adentro. Esto nos explicará buen número de obras de los miembros de la Escuela. La más importante es la *Dialéctica negativa* de Adorno: «Este libro intenta liberar la dialéctica de una tal naturaleza *positiva*, sin perder lo más mínimo en precisión»[211].

Por otra parte, «la estructura del comportamiento crítico, cuyos propósitos sobrepasan los de la praxis social dominante (*herrschenden gesellschaftlichen Praxis*)», se enfrentan a los «hechos» constituidos desde la totalidad vigente haciéndoles perder «el carácter de mera facticidad»[212]. Y esto porque:

> La actividad intelectual y *material* (*materiellen*) del hombre siempre seguirá teniendo algo *exterior* (*äusserlich*); esto es, la naturaleza como suma de los factores no dominados aún en cada época [...] Pero si a esto se suman las circunstancias que dependen únicamente del hombre mismo [...] esta *exterioridad* (*Äusserlichkeit*)[213] no sólo no es una categoría suprahistórica [...] sino el signo de una lamentable impotencia cuya aceptación es antihumana y antirracional[214].

La negatividad ahora como dominación, como exclusión, como la producción de los no-incluidos (las víctimas), por el «carácter escindido[215] del todo social»[216], debe exigir la no aceptación de dicha «exterioridad» —que será un principio ético-crítico— como si fuera un «hecho» natural[217]: así, por ejemplo, en la competencia hay perdedores... y esto es inevitable (imposible empíricamente que no acontezca) dentro del paradigma del Mercado Total *à la* F. Hayek. La cuestión consiste en preguntarse si este paradigma formal no ha negado desde el comienzo la materialidad de la vida humana como criterio de verdad. Y es aquí donde la primera Escuela de Frankfurt despliega todos sus esfuerzos críticos, ya que una ontología alienante reifica todos sus momentos fundados, funcionales, internos, ónticos. La crítica del sistema «unidimensional»[218], la crítica de la «razón instrumental»[219], la crítica del positivismo[220], los ensayos críticos de estética y sobre la cultura de masas en diversos niveles[221] y en especial la crítica del nazismo[222] son aspectos de un mismo problema: la opresión dominante y masificante *de la Totalidad vigente*, de la sociedad industrial liberal capitalista y burocratizada, de la cultura de la Modernidad en crisis, que aniquila la posibilidad de una vida auténtica del individuo y de la creatividad transformadora. Todas estas «críticas» deberán ser retomadas en los momentos en que el discurso de esta Ética así lo requiera.

[231] En tercer lugar (3), debemos tratar el tipo de racionalidad en que consiste la misma *razón crítica*. La «razón crítica» es material y negativa, presupone una Totalidad vigente, una víctima de dicha Totalidad, y la reflexión de aquélla (la víctima) negativamente sobre ésta (la Totalidad). Douglas Kellner, hablando de Marcuse, explica:

> La razón crítica es un principio subversivo que pone en tela de juicio el estado de cosas existente. La razón exige un *orden racional de la vida* y critica las *condiciones irracionales* prevalecientes que no satisfacen sus exigencias. La capacidad de la razón para *conducir la vida humana y la práctica social* presupone que la mente tiene acceso a normas y conceptos que proporcionan las bases para criticar el estado de cosas existente, así como el ideal a realizarse en la vida social. La *razón crítica* presupone una autonomía del sujeto y la capacidad de descubrir *verdades* que trasciendan y *nieguen* a la sociedad dada, con el fin de alterar la realidad *irracional* hasta que armonice con las exigencias de la razón[223].

Marcuse intenta descubrir en la visión hegeliana de la Revolución francesa aquello de que «el mundo habría de ser un orden racional»[224]. La «razón crítica» es el momento racional del «acto radical»:

> El *acto radical* es conforme a su esencia necesario (*Not-wendig*)[225] para el acto, así como para el ambiente en el cual se lleva a cabo. Cuando esto sucede se torna (*wendet*) hacia la necesidad (*not*), cambia algo que se ha llegado a ser absolutamente *intolerable* y coloca en su lugar lo que por sí mismo es necesario (*notwendige*), aquello que puede abolir (*aufheben*) lo intolerable[226].

De todos modos, para la Escuela la razón crítica es la razón dialéctica atenta a la negatividad, en un nivel material y práctico, que se distingue claramente de la razón instrumental. Sin embargo, sería necesario llegar a nuevas determinaciones.

En cuarto lugar (4), una teoría que es crítica se *articula* a las víctimas (es toda la cuestión de la teoría y la praxis[227]), ya que el pensamiento crítico sabe de la imposibilidad del Saber Absoluto (el Pensar que abarca toda la Realidad), de la Organización Absoluta (el Estado o la Técnica que dominan todo lo Real) o del Mercado Absoluto, y esto porque dicha identidad es negada por una *sui generis* «experiencia (*Erfahrung*)»[228]. Esta «experiencia» no es la de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, experiencia de la negatividad del objeto sensible para elevarse involutivamente hasta el Espíritu. No. Es «el proletariado [el que] *experimenta (erfährt)*»[229] esta contradicción[230]. El punto de partida es la «experiencia» de la víctima:

> La desocupación, la crisis económica, la militarización, los gobiernos fundados sobre el terror, el estado general de las masas[231], se basa [...] en las condiciones en que se lleva a cabo la producción[232].

Pero, y esto la Ética de la Liberación lo ha tenido siempre muy claro[233]:

> Tampoco la situación del proletariado constituye una garantía de conocimiento adecuado (*richtigen*). Por más que el proletariado experimente en sí mismo el absurdo como *continuidad y aumento de miseria y la injusticia* [...] También para el proletariado el mundo tiene, en la superficie, una apariencia distinta[234].

Es entonces necesario aceptar que la víctima sola no puede efectuar una crítica analítica y explicativa suficiente contra el sistema (*momento 7*):

> El teórico, cuya actividad consiste en apresurar un desarrollo que conduzca a una sociedad sin injusticia, puede encontrarse en oposiciones a opiniones que predominan, precisamente, en el proletariado. Sin la posibilidad de este conflicto, no se requeriría ninguna teoría [...] La misión del *teórico crítico* (*kritischen Theoretikers*) es reducir la discrepancia entre su comprensión y la de la humanidad *oprimida* (*unterdrückten*) para la cual él piensa[235].

Su misión es articularse íntimamente con la praxis social misma de los oprimidos:

> La teoría, en cuanto se trueca en fuerza real, la autoconciencia de los sujetos de una gran revolución histórica, va más allá de aquella mentalidad de la cual es característico el dualismo [...] Todas las teorías que surgen deben ser adjudicadas a las tomas de posición prácticas[236].

Y diciéndolo todavía de manera más clara:

> La esencial conexión de la teoría con el tiempo no reside, sin embargo, en la correspondencia de partes aisladas de la construcción con tramos de la historia [...] sino en la constante transformación del juicio de hecho teórico acerca de la sociedad, juicio que está condicionado por su *relación consciente con la praxis histórica*[237].

Todo esto merecerá explicaciones en los capítulos que vienen. Para terminar el tema, una cita más clarividente:

> Una ciencia que, en una independencia imaginaria, ve la formación de la praxis, a la cual sirve y es inherente, como algo que está más allá de ella, y que se satisface con la separación del pensar y el actuar, ya ha renunciado a la humanidad[238].

Una errada articulación de teoría y praxis no niega sólo la posibilidad de una teoría *crítica*, sino que niega igualmente «una *praxis de liberación* (*Praxis der Befreiung*)»[239].

[232] Sin embargo, Horkheimer no se detiene suficientemente en el cómo las víctimas llegan a descubrir éticamente su situación negativa (*momentos 2* y *3*)[240]. Se sitúa —como lo hará también Lévinas y tantos otros— tomando la «perspectiva» del filósofo-crítico, y no propiamente la de la víctima *misma*[241]. ¿Cómo alcanza la víctima la conciencia crítico-cotidiana, *ingenua* con respecto a una teoría crítica, pero *origen y fundamento* de dicha crítica teórica? En los 60 en Argentina llamamos «espontaneísmo» a la «actitud de extasiada veneración en la fuerza creadora del proletariado»[242] que conculca la indicada obligación analítica y dialéctica del intelectual crítico —aunque se nos criticaba de populistas no-críticos[243]—. Pero, por otra parte, Horkheimer tampoco es consciente del posible «vanguardismo» —actitud contraria[244]— cuando escribe acerca de la necesidad de «enfrentar al propio proletariado en nombre de sus verdaderos intereses (*wahren Interessen*)»[245]. ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de descubrir, analizar y estructurar como proyecto factible esos «verdaderos intereses» sin la participación discursiva, de intersubjetividad que crea validez, de las mismas víctimas? En estos puntos ¿faltará experiencia concreta o fue excesivo el hegelianismo de la Escuela de Frankfurt, por lo que no pudo tomar en serio la «exterioridad del Otro» y construir desde su realidad (Realidad II) trans-ontológica un *nuevo proyecto de liberación*[246]? Como puede observarse, y tomando la expresión seriamente, es toda la cuestión de la «verdad» (y «validez») de la víctima, que pone en cuestión la «no-verdad»[247] (y «no-validez») del sistema vigente.

[233] Pero esto plantea el quinto problema (5), acerca de ¿cuál sea el *sujeto social histórico* al que se religa la Escuela de Frankfurt? Quizá los «sujetos socio-históricos» sean la respuesta a esta pregunta:

> La ética de la revolución atestigua así la colisión y el conflicto entre dos derechos históricos: de un lado, el derecho de lo *existente*, la comunidad establecida de la que depende la vida y quizá también la felicidad de los individuos; de otro lado, el derecho de lo que *puede ser* y quizá *debería ser*, porque puede hacer disminuir el dolor, la miseria y la injusticia[248].

En efecto, los nuevos sujetos sociales surgen a través de la conciencia de «nuevos derechos»[249], en nombre de los cuales (y a los ojos de las víctimas «concientizadas») los derechos vigentes se tornan dominadores, *ilegítimos*. No deseamos referirnos a «sujetos» sociales metafísicos, que existirían como substancias eternas. Estamos indicando comunidades con conciencia explícita de encontrarse en situación de dominados. La Escuela, históricamente, descubrió algunos a los que se articuló: una comunidad judía juvenil revolucionaria, el proletariado europeo, el ciudadano dominado por una cultura de masa, todos los cuales sufren diversos tipos de dominación —analizados por la «Teoría Crítica» en sus diferentes dimensiones—. Sin embargo, sea por la represión nazi, sea por el exilio, sea por el cambio del capitalismo tardío europeo de postguerra, los posibles sujetos históricos-sociales se le fueron como «diluyendo» a la Escuela. Aún en la época de la «primera» Escuela, Habermas llega a escribir que se han perdido los «destinatarios (*Adressaten*)»:

> En los países capitalistas avanzados el nivel de vida —también en las amplias capas de la población— ha subido con todo tan lejos, que el interés por la emancipación de la sociedad ya no puede expresarse inmediatamente en términos económicos. La *alienación* ha perdido su forma, económicamente evidente, de *miseria* (*Elend*) [...] El proletariado se ha disuelto *en tanto que* proletariado[250].

La Ética de la Liberación, desde las víctimas de la historia presente (inicialmente desde el mundo periférico del capitalismo en su proceso de globalización), constata, desgraciadamente, que dicha «miseria» va en aumento entre miles de millones de seres humanos, y por lo tanto existen dichos destinatarios y son la mayoría de la humanidad.

[234] Como sexto problema (6), deberíamos preguntarnos: ¿cuál es la filosofía de la historia presupuesta por la Escuela de Frankfurt?; o, de otro modo: ¿es posible alguna continuidad concreta, de manera que hagan «tradición», en el nivel socio-histórico, los «momentos mesiánicos» —para expresarnos como Benjamin—? ¿Tiene sentido una historia auténtica de los actos liberadores?; o, todavía: ¿toda la praxis de liberación termina por ser un sublime pero siempre trágico mesianismo pesimista derrotado? ¿Tendrá razón Habermas cuando escribe?:

> La concepción antievolucionista de Benjamin [...] es muy pesimista a la hora de enjuiciar la probabilidad de que estas incursiones puntuales que minan lo *siempre-retornante-igual* puedan unirse en *una tradición* y no sucumbir en el olvido[251].

Walter Benjamin concibe, en efecto, la historia como atravesada por dos «flechas»[252], siempre en tensión. La primera es la del «tiempo histórico» cotidiano, continuo, vacío, cuantificable, lo «siempre-retornante-igual (*das Immerwiedergleiche*)», de la mera sobrevivencia, de la reproducción, de la ley y el mito, de la dominación del sistema, que tiende «a la felicidad»[253]. La segunda es la que atraviesa dicho «orden de lo profano»[254] como el «tiempo mesiánico» que irrumpe, que «salta» como lo nuevo, como la creación y la redención[255]. En sus «Tesis de filosofía de la historia» escribe enigmáticamente que «La primera no tiene ninguna armadura teórica. Su procedimiento es aditivo. Proporciona una masa de hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío[256].

Es el tiempo del sistema vigente[257]. En él acontece el «progreso», en cuya mistificación no han caído solos los burgueses sino también los social-demócratas (y aun los marxistas vulgares):

> Se reconoce únicamente los progresos del dominio de la naturaleza, pero no se quiere reconocer los retrocesos de la sociedad. Ostenta ya los rasgos tecnocráticos que encontramos más tarde en el fascismo[258]. El progreso, tal y como se perfila en las cabezas de la socialdemocracia, fue un progreso en primer lugar de la humanidad misma [...] En segundo lugar era un progreso inconcluible [...] Pasaba por ser, en tercer lugar, esencialmente incesante[259].

El pensamiento crítico de Benjamin parte de este supuesto (el *Sistema vigente*), para negarlo desde la víctima[260], lo que le permitirá pasar a una reinterpretación total de la historia:

> La clase que lucha, que está sometida, es el *sujeto mismo* del conocimiento histórico. En Marx aparece como la última que ha sido esclavizada, como la clase vengadora que lleva hasta el final *la obra de liberación en nombre de generaciones vencidas*[261].

Ese «sujeto» que lucha lo hace «por la desgracia en el sentido del sufrimiento»[262], ese dolor es producido al serle arrebatada su vida como «botín» por parte de los vencedores:

> Quien hasta el día actual se haya llevado la victoria, marcha en el cortejo triunfal en el que los dominadores de hoy pasan sobre los [cadáveres] que también hoy yacen en tierra[263].

Reconstruir la historia desde los vencidos:

> [...] significa adueñarse de un *recuerdo* tal y como relumbra en el instante de un peligro. Al materialismo[264] histórico le incumbe fijar una imagen del pasado tal y como se le presenta de improviso al sujeto histórico en el instante del peligro[265]. La tradición[266] *de los oprimidos* nos enseña que la regla es el *estado de excepción* en el que vivimos[267].

Cuando la víctima toma conciencia[268] irrumpe lo discontinuo en la historia repetitiva de lo Mismo; es el tiempo mesiánico:

> La conciencia de estar haciendo *saltar* el *continuum* de la historia es peculiar de las clases revolucionarias en el momento de su acción. La gran Revolución introdujo un calendario nuevo[269].
>
> El *tiempo-ahora (Jetztzeit)*[270], que como modelo del tiempo mesiánico resume en una abreviatura enorme la historia de toda la humanidad, coincide de capilarmente con la figura que dicha historia compone en el universo[271]. Es un salto de tigre al pasado[272]. En esta estructura reconoce el signo de una *detención mesiánica* del acaecer, o dicho de otra manera: de una *coyuntura revolucionaria* en la lucha en favor del pasado oprimido[273].

La víctima que toma conciencia, que irrumpe con praxis liberadora, produce una ruptura del «tiempo continuo». Irrumpe «recordando» (la «anámnesis» liberadora), «conmemorando»[274] otros momentos liberadores-mesiánicos de la historia pasada. Benjamin insiste mucho en esta reconstrucción histórica crítica[275]:

> Sólo a la humanidad redimida le cabe por completo en suerte su pasado[276]. «Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies»[277]. «La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino *por un tiempo pleno, el tiempo-ahora (Jetztzeit)*»[278]. «El historicismo plantea la imagen eterna del pasado; el materialista histórico en cambio plantea una *experiencia* con él que es única [...] Es lo suficientemente hombre para hacer *saltar* el *continuum* de la historia»[279].

Ese tiempo fuerte, de la toma de conciencia de las víctimas, de la colaboración de los «intelectuales orgánicos» —diría Gramsci—, de la praxis de-constructora y constructora liberadora es el tiempo mesiánico como novedad, como «desarrollo», «ya que cada segundo era en él la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías»[280]. La reinterpretacion crítico-histórica, la anamnesis, es «memoria», es recuerdo de luchas, porque «el Mesías no viene únicamente como redentor, viene como vencedor del Anticristo»[281]: hay lucha contra el orden vigente. De todas maneras nunca dejará en claro Benjamin cómo el «tiempo mesiánico» se torna «tiempo histórico» del movimiento mesiánico mismo, ¿o es imposible o contradictorio?

[235] De la misma manera, en la lejana[282] California, dos filósotos exiliados del nazismo, dialogan dramáticamente (en apariencia pesimistas) sobre los resultados de la revolución teórica de la *Aufklärung*. Nuestros oídos acostumbrados al exilio parecieran escuchar el canto de Ernesto Cardenal, otro sufriente centroamericano:

> Junto a los ríos de Babilonia
> estamos sentados y lloramos
> acordándonos de Sión.
> Mirando los rascacielos de Babilonia...
> Babel armada de Bombas. ¡Asoladora!
> ¡Bienaventurado el que coja a tus niños

—las criaturas de tus laboratorios—
y los estrelle contra una roca![283].

El diálogo de Horkheimer y Adorno no es *sólo* (lo es ciertamente también) un *texto* o un argumento, es además un grito, una protesta, un ejercicio de la razón crítico-ética en su nivel filosófico. Esto lleva a Habermas a la necesidad de advertir que «el lector no se deje seducir por el carácter retórico de la exposición»[284]. Esta advertencia puede hacernos creer que se trata de «pura» retórica. Por ello, mostraremos el núcleo del *argumento racional* de estos filósofos críticos que estamos comentando.

[236] La pregunta inicial es: ¿Cuál es la víctima a la que el argumento se liga? Desde ese *con-texto* deberá «leerse» el texto. Se trata del dolor de los «campos de concentración», lo que permite concluir: «La Ilustración es totalitaria (*Aufklärung ist totalitär*)»[285] —suena mal a los oídos de la Alemania de Erhard, pero es aceptable hoy para los oídos de un nicaragüense, de los bantúes africanos de Sudáfrica, de los palestinos en Israel[286] o de los *homeless* de Nueva Delhi... o Nueva York—. Es una crítica *racional*[287] que tiende a subrayar lo *negativo* del «sistema vigente», pero no exclusivamente por pesimismo, sino para criticar el irresponsable optimismo de los que sólo consideran el aspecto positivo de la razón moderna —que será la tendencia de la «segunda» Escuela de Frankfurt—[288].

La *razón crítica*, con pretensión de universalidad, efectúa ahora la crítica de la filosofía de la historia de la Ilustración; una crítica despiadada del «progreso» cuantitativo moderno y de la «razón instrumental» burguesa. Refutando a Kant escriben:

> La Ilustración (*Aufklärung*), en el sentido más amplio de pensamiento en continuo *progreso*, ha perseguido siempre el fin de quitar el miedo a los seres humanos y convertirlos en dominadores (*Herren*). Pero la tierra enteramente iluminada (*aufgeklärte*) resplandece bajo el signo de una triunfal desventura[289].

¿Cómo podríamos resumir con *claridad* el asombroso *argumento racional* de estos filósofos críticos? Creo que hay un hilo de Ariadna, y es el ya indicado en el «modelo crítico» que hemos propuesto más arriba (*esquema 4.3*). En efecto, en el origen está la negacion de la «vida», ahora reducida, reprimida bajo una estructura de una totalidad patológica, fetichista, suicida[290]:

> A través de la subordinación de *toda la vida* a las exigencias de su conservación (*Erhaltung*), la minoría que manda garantiza, con la propia *seguridad* (*Sicherheit*), también la *sobrevivencia* (*Fortbestand*) de todos[291].

La «negación originaria» (*momento 1* del nuestro esquema) es exigencia de la «autoconservación (*Selbsterhaltung*)» del sistema como

negación disciplinada (reflexión que se inspira, corrigiéndola[292], en la tradición de Schopenhauer[293], sobre todo Freud) del placer, del hedonismo, de la vida. El «sistema civilizatorio» como tal produce una contradicción inevitable —hecho necesario en toda cultura— entre los que llamaremos los «instintos de reproducción» —que ante el horror de la muerte y el dolor y para alejarlos de ellos producen las instituciones «represoras» de la vida[294]— y los «instintos del placer» —que permiten afrontar el dolor y la muerte para alcanzar la felicidad, pero ponen en cuestión la «seguridad»—. Para Horkheimer y Adorno, la «razón ilustrada» es la *expresión reductiva*, patológica y mítica de los meros instintos que aseguran la sobrevivencia del sistema. La reducción de *toda la razón* a la mera *razón reproductora* o «razón instrumental» (positivista, anti-ética, anti-metafísica, formalista) es la justificación filosófica del terror:

> [a] *Conatus esse conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum*[295] constituye la verdadera máxima de toda la civilización occidental [...] [b] Quien confía en la vida (*Leben*) directamente, sin relación *racional* (*rationale*) con la *autoconservación* (*Selbsterhaltung*), vuelve a caer, según el juicio de la Ilustración y del protestantismo, en la época prehistórica [...] [c] El progreso ha lanzado la maldición sobre el olvido de sí, en el pensamiento tanto como en el placer (*Lust*) [...] [d] Pero cuanto más se realiza el proceso de *autoconservación* a través de la división burguesa del trabajo, tanto más dicho progreso exige la *autoalienación* (*Selbstentäusserung*) de los individuos, que deben adecuarse en cuerpo y alma a las exigencias del aparato técnico [...] [e] El positivismo, en fin, que no se ha detenido ni siquiera ante la cosa más cerebral que se pueda imaginar —el pensamiento—, ha acorralado incluso la última instancia intermedia entre la acción individual y la norma social [...] [f] La exclusividad de las leyes lógicas deriva de esta univocidad de la función, en última instancia del *carácter coactivo* (*Zwangscharakter*) *de la autoconservación*, que [g] concluye siempre de nuevo en la elección entre *sobrevivencia* (*Ueberleben*) y *decadencia* (*Untergang*)[296].

En este texto está dado todo el argumento racional de la obra completa, que he dividido en siete puntos para efectuar un breve comentario.

[237] En efecto [a], se define la venerable expresión spinoziana del «*conatus esse conservandi*»[297] —la *boulesis* aristotélica, la *intentio* medieval o la *Sorge* heideggeriana—, momento ontológico por excelencia, amor al ser como «fundamentum» (el *Grund* hegeliano), como lo *negativo* del Occidente[298]. Ese «*conatus*» o impulso (pulsión, instinto) hacia el *fundamentum* de la totalidad totalizada, del Sistema vigente, origina la clausura y delimitación de la vida desde la mera «autoconservación» del sistema. Conservar el sistema es *necesario, pero no suficiente*. La mera «conservación» del sistema —sin creatividad, crecimiento, desarrollo de la vida humana en general— es «la sociedad en que vivimos como *lo malo existente* (*das schlechte Bestehende*)»[299]. La «razón instrumental» es la razón que *controla* (*manage*) este «*conatus esse conservandi*». Sobre ella en la *Crítica de la razón instrumental* escriben:

> Esta especie de razón puede designarse como razón subjetiva. Ella tiene que habérselas esencialmente con medios y fines[300].

Pero hay una razón material, que tiene que ver con la vida humana (olvidada ya por Apel y Habermas):

> [...] Una teoría objetiva de la razón. Ésta aspiraba a desarrollar un sistema vasto o una jerarquía de todo lo que es, incluido el hombre *y sus fines*. El *tipo de racionalidad de la vida* de un hombre podía determinarse conforme a su armonía con esa totalidad [...] Tal concepto de la razón *no excluía jamás a la razón subjetiva*, sino que la consideraba una expresión limitada y parcial de una racionalidad más abarcadora, vasta, de la cual se deducían criterios aplicables a todas las cosas *y a todos los* seres *vivientes*[301].

Lejos estamos del irracionalismo. Pero la crítica de la razón instrumental debe comenzar por hacerse cargo de una razón ético-material y negativa. La razón discursiva es también necesaria, pero en otro nivel, y si olvida la razón práctico-material se torna cómplice del sistema dominador y no-crítica, como ha acontecido.

[238] Por ello [b], quien intenta hablar de la razón material en referencia a la vida, fuera de la mera autoconservación del sistema[302], se lo juzga como premoderno o nazi. El positivismo (analítico) y la lingüística filosóficos, frecuentemente, niegan (critican) a la razón crítica por ser ética, metafísica, «holística», etc. Se tornan así la razón justificadora del terror. Es necesario defender la vida desde la razón universal crítica y por las víctimas.

El placer [c] de intentar superar la felicidad, el poner a riesgo la seguridad para crear lo nuevo, es entonces negado[303]. La razón material que puede considerar la relación entre el fin de la acción formal y la reproducción de la vida de todos (no la reproducción del mero sistema performativo) es negada como enunciando sólo «juicios de valor», de gusto, no-científicos, no-racionales; pura emoción, sentimiento, prehistoria. Aquí la autoconservación del sistema formal mata.

Dicha autoconservación [d] no es fruto filosófico. Es fruto del sistema burgués, que «racionaliza» y disciplina el cuerpo para el «proceso de autoconservación» (del capital, diría Marx) por la división del trabajo, lo que produce la «alienación» —del trabajo vivo en Marx, de los valores en Nietzsche, de las pulsiones descubiertas por Freud, etc.

El formalismo [e], filosófico-positivista pero igualmente en otras ciencias (como el neoliberalismo de F. Hayek), es el manejo racional instrumental que define un «horizonte abstracto» (por ejemplo, el «lenguaje L» de Tarski; o el capital que valoriza el capital tomando al trabajador como mediación fetichizada) y lo confunde con la realidad de la vida, constituyendo «sistema» (*à la* Luhmann):

> La Ilustración reconoce *a priori*, como ser y acaecer, sólo aquello que se deja reducir a una unidad; su ideal es el sistema, del cual se deduce todo y cualquier cosa[304].

De esta manera se desarticula «la acción individual y la norma social». Se trata de un solipsismo formal sin contenido [f], ni criterio alguno de la normatividad de sus enunciados prácticos. Sólo queda el relativismo weberiano (o habermasiano si nos atenemos a «contenidos») de la pretensión de rectitud con respecto a valores impuestos, por otra parte, por «el carácter coactivo de la autoconservación», de la seguridad del sistema dominante, es decir, de la élite.

La razón calculadora [g] tiene al fin como único criterio la «sobrevivencia y decadencia» del sistema imperante, y en su nombre inmola la naturaleza y la humanidad de manera suicida. La visión es cuasi-trágica, pero de no enfrentar la crisis con este realismo en apariencia pesimista, se puede caer en el optimismo cómplice del pretender «realizar la Modernidad» sin haberla antes criticado, o sólo negarla desde un irracionalismo que no despierta en las víctimas ninguna esperanza, ni ninguna posibilidad racional de justificar su propia praxis de liberación (que, como veremos, es la posición postmoderna negada por Horkheimer y Adorno por anticipación).

[239] Esto nos abre ya, por último, y como transición al próximo parágrafo, la séptima cuestión a la que hemos prestado continua atención (7)[305]: las víctimas son descubiertas desde su corporalidad material libidinal —ya que la crítica niega el sistema por su carácter represivo con respecto a la materialidad de las víctimas—, lo que hacía necesario efectuar una crítica al ascetismo represivo de la moralidad burguesa. El mismo Adorno llegará a escribir:

> El componente somático recuerda al conocimiento que el dolor no debe ser, que debe cambiar. *Padecer es algo perecedero.* El punto en que convergen lo *específicamente materialista* (*Materialistische*) y lo *crítico* (*Kritische*) es la praxis[306] que cambia la sociedad. Suprimir el sufrimiento o aliviarlo [...] Todas las acciones de la especie remiten a su conservación física [...] Incluso las disposiciones con que la sociedad corre a su aniquilación, son a la vez autoconservación desencajada, absurda[307], y van dirigidas inconscientemente contra el sufrimiento[308] [...] El *telos* de esta nueva organización sería la negación del sufrimiento físico hasta en el último de sus miembros[309].

Esto exigía volver a Freud. La Escuela echará mano de su criticidad somático-pulsional. La conclusión de Marcuse en *Eros y civilización* es semejante a la de Adorno:

> No aquellos que mueren, sino aquellos que mueren antes de lo que deben y antes que quieran morir, aquellos que mueren en agonía y dolor, son la gran acusación contra la civilización [...] El ser humano puede morir sin angustia si sabe que lo que ama está protegido de la miseria y el olvido»[310].

En efecto, la recurrencia al psicoanálisis freudiano, eminentemente crítico[311], era una exigencia para poder manejar la materialidad de la subjetividad de las víctimas. Si fuéramos «almas» no habría pensamiento crítico, ni injusticias, ni víctimas. La «corporalidad» reprimida

por el trabajo alienado por el capital, tal como lo explica Marx, es la misma «corporalidad» ahora reprimida por un Super-yo que aliena las pulsiones (*Trieben*) de la estructura libidinal bajo la *imago Patris* analizado por Freud, dentro de la familia autoritaria burguesa[312]. Horkheimer exhorta a los miembros del Instituto a explorar el diálogo Marx-Freud, como en su trabajo «Egoísmo y movimiento liberador»[313]. Pero la crisis con Fromm produce una polémica interna. Sólo la obra de Marcuse *Eros y civilización*[314] plantea la cuestión dentro del horizonte crítico de la Escuela contra las posiciones «revisionistas», incluyendo a Fromm[315], como crítica a una noción desencarnada de personalidad burguesa —en la que Marcuse retoma y profundiza creativamente las reflexiones juveniles sobre el hedonismo[316]—. En efecto, Marcuse logra preservar el sentido «crítico» del psicoanálisis, mostrando que Freud mantiene una contradicción irresoluble entre el proceso civilizatorio represivo (como principio de la realidad primero, o principio de muerte, después) y la libido, movida por el principio del placer:

> La hipótesis del instinto de muerte y su papel en la agresión civilizada arroja luz sobre uno de los más descuidados enigmas de la civilización: revela la escondida liga inconciente que ata a los *oprimidos* con sus opresores, a los *soldados* con sus generales, a los *individuos* con sus amos. Las destrucciones totales que enmarcaron el progreso de la civilización fueron perpetuadas, teniendo enfrente su posible abolición, por el acuerdo instintivo con los ejecutores por parte *de los instrumentos y las víctimas humanas*[317].

[240] Si el principio de realidad civilizatorio presupone una cierta represión de la libido (como postergación disciplinada del deseo por el trabajo) como «principio de actuación»[318] en cada sistema histórico, el plus-trabajo que produce plus-valor en el capitalismo tiene también una «plus-represión (*surplus-repression*)». Ontogenética y filogenéticamente esa «plus-represión» es manejada por las introyecciones del «super-ego» que impone imperativamente, por el castigo (como anticipación pedagógica de dolor para evitar la muerte) y la culpa (como memoria autorresponsable de dicho dolor), como normas morales represoras de la libido el «plus» de dominación del sistema histórico. Todo esto nos da un material filosófico-ético insustituible:

> Los instintos primarios se refieren a la vida y a la muerte[319] —esto es, a la materia orgánica como tal—. Y ellos unen otra vez la materia orgánica con la materia inorgánica, y más adelante con sus más altas manifestaciones mentales. En otras palabras [...] contiene implicaciones ontológicas[320].

La civilización inhibe estos instintos primarios sexuales y agresivos, como regresión hacia la muerte (el principio del Nirvana)[321]. Marcuse juzga a partir de esta posición el declinar de la cultura occidental, que ya comienza cuando Platón concibe al *lógos* como dominación de los instintos[322], tradición que culmina en Hegel:

> El ego llega a ser libre, pero si el mundo tiene el *carácter de negación,* la libertad del ego depende de ser *reconocido, aceptado* como el amo —y tal reconocimiento sólo puede ser otorgado por otro ego, otro sujeto autoconciente [...]—. La actitud agresiva hacia los otros sujetos: la satisfacción del ego está condicionada por su *relación negativa* con otro ego»[323].

La posibilidad de liberación se juega en la apertura que nos deja el «principio de la realidad establecido» a través de la fantasía (imaginación) y la utopía como el «Gran Rechazo»[324]: la dimensión estética por la transformación de la sexualidad en Eros[325]. Marcuse termina con un texto de Benjamin:

> El deseo consciente de romper la continuidad de la historia pertenece a las clases revolucionarias en el momento de la acción[326].

[241] De todas maneras, lo veremos en el próximo *§ 4.3,* así como Marx se preguntaba, contra Ricardo y Rodbertus, que la cuestión para él en la «doctrina de la renta» era ¿cómo salvar la «ley del valor»? (ya que ambos pensaban que no se aplicaba en ese caso[327], y con lo cual para Marx toda la economía se tornaba irracional), de la misma manera intentaremos mostrar cómo una Ética de la Liberación no puede afirmar un «principio de muerte» como constitutivo originario de la libido humana (como en el caso de Freud o Marcuse) *como tal*[328], ya que el «principio de vida» puede fundamentar todos los momentos de dicha libido, la estructura pulsional (aunque escindida y siempre en tensión, en contradicción insuperable, pero manejable[329]), en referencia a la reproducción y el desarrollo de la vida individual e histórica (económico-cultural) del sujeto humano. Creo que, a la luz de las hipótesis de lectura que hemos usado (los *momentos* indicados en el *esquema 4.3*), textos sumamente difíciles y hasta oscuros se han tornado algo más claros, al menos así lo espero. Como conclusión podríamos todavía citar un último texto de Horkheimer:

> La teoría crítica [...] no posee instancia específica que el interés [...] por la supresión de la *injusticia* social. Esta formulación *negativa* constituye, llevada a expresión abstracta, el *contenido materialista* (*materialistische Inhalt*) del concepto ideal de razón. En un período histórico como el actual la verdadera[330] teoría no es tanto *afirmativa* cuanto *crítica*[331].

Esto es, explicitamente, ciencia, filosofía y ética crítica, o de la liberación, que pensamos desarrollar desde el horizonte mundial y articulados de manera clara y analítica a «sujetos», algunos de los cuales eran antiguos y otros están naciendo ante nuestros ojos críticos, y que, ciertamente, desaparecerán cuando hayan cumplido su momento histórico.

§ 4.3. LA DIALÉCTICA DE LO PULSIONAL

[242] Ahora debemos abordar de lleno lo que ha sido considerado como lo «opaco», lo que aparentemente es «lo otro» que la razón —constituyendo la base material libidinal (los fogosos caballos de los que habla Platón) que motiva y sobre la que la razón (la auriga) se mueve—. Lejos del irracionalismo defendemos una *razón práctica material crítica* (ya indicada *positivamente* en el *capítulo 1* y en los *§§ 4.1* y *4.2*) que se ejerce teniendo en cuenta el principio ético de la exigencia de la reproducción y desarrollo[332] de la vida del sujeto humano. En los tiempos míticos de la humanidad hemos visto que el *Ptah* egipcio originario operaba la creación por medio de *Horus* (el «corazón») y *Thot* (la «palabra»)[333]. Por su parte, Platón acentuó el amor al Bien. Aristóteles definía el ser humano como «un viviente (*zoón*) que tiene *lógon*»; de manera que la razón (*lógos*) emergía desde el horizonte del viviente, de la «vida», y como un momento interno[334]. Toda la Edad Media latinogermana fue atravesada por las corrientes intelectualistas (dominicos tales como Tomás de Aquino) y voluntaristas (franciscanos tales como Duns Scoto). Para una Ética de la Liberación es necesario integrar ambos niveles de manera que la *materialidad de las pulsiones* quede articulada con la racionalidad material (que es la cuestión de la «verdad práctica»), la formal discursiva (la «validez» intersubjetiva), con la «factibilidad» y la «negatividad» de la razón instrumental y práctica crítica. En efecto, nos internamos ahora en la tradición que nos abrirá un horizonte categorial pulsional, afectivo, erótico, mínimo pero necesario para mejor comprender dicho aspecto «material» de la ética crítica. En su inicio, se trata del intento ontológico de la Voluntad de Vida (Schopenhauer), que después se escinde como lo apolíneo represivo reproductivo de la felicidad y lo dionisíaco del placer creador, en cuanto crítica ontológica a la axiológica de la cultura (Nietzsche), para culminar en los instintos de conservación bajo el imperio del principio de muerte que ejercen su predominio sobre los instintos o principio del placer en el horizonte de la subjetivación de las instituciones culturales (Freud).

a) *La «Voluntad de vivir» en Schopenhauer*

[243] La no-identidad del Ser y el Pensar hegelianos es la condición de posibilidad de la crítica en sentido fuerte (lo material no es nunca sólo lo pensado, y la negación del Ser [del sistema vigente] presupone que no es el Ser la última realidad: ya desde más allá del Ser es posible descubrir la Realidad de la víctima). Comencemos, entonces, nuestro camino con Schopenhauer, que aunque niega la identidad hegeliana, propone sin embargo una nueva identidad ontológica: el Ser es Voluntad[335]. En efecto, para el atormentado pensador antihegeliano las víctimas son todos los seres vivos en cuanto encuentran dado en su propia corporalidad, que sufren por la «Voluntad de vivir», el fundamento del dolor

(el problema central de budismo), que en último término es el egoísmo propio del *principium individuationis*. En sus primeras obras indica que «el yo cognoscente no puede conocerse»[336], mientras que sí puede conocer al «querer» mismo[337] por una como «intuición intelectual»[338], en una introspección «hacia adentro» de su propia corporalidad (hasta llegar a la «cosa en sí» más allá del «mundo como representación»):

> El verdadero criticismo debe delimitar la *conciencia mejor*[339] de la *conciencia empírica* [...] La humanidad habrá alcanzado así su mayor autoconciencia, habrá llegado la edad de oro de la filosofía y se habrá cumplido el imperativo del templo de Delfos: *gnothi seautón*[340].

Es necesario pasar de lo «aparente» de la conciencia empírica (la *dóxa* platónica, el *maya* hindú, o la «pura apariencia [*reinen Schein*]» kantiana[341]) al orden ontológico. La «Voluntad» es la «cosa en-sí», lo «*realissimum*»:

> Cuando tratamos de asignar al mundo corporal (*Körperwelt*) que conocemos por la representación del máximum de realidad (*Realität*), le atribuimos la realidad que para cada uno de nosotros tiene nuestro cuerpo; pues es lo más real que conocemos [...] Si pues el mundo corpóreo ha de ser algo más (*etwas mehr*) que mera representación nuestra, tenemos que convenir que fuera (*ausser*) de la representación, es en sí y en cuanto a su esencia íntima lo mismo que hallamos inmediatamente en nosotros como *Voluntad (Willen)*[342].

[244] Esta «Voluntad» se intuye («siente») en el dolor de la corporalidad propia como lo negativo del puro «querer ciego», donde sin embargo se «experimenta» la solidaridad con todo el cosmos (más allá del «mundo como representación», más allá del sujeto-objeto de conocimiento)[343]. Schopenhauer indica la relación entre la Voluntad y la Vida:

> Allí donde hay Voluntad (*Willen*) hay Vida (*Leben*). Por consiguiente, a la *Voluntad de vivir* (*Willen zum Leben*) le está siempre asegurada la vida, y mientras ella aliente en nosotros no debemos preocuparnos por nuestra existencia[344].

La «Voluntad de vivir» (el *conatus essendi* de Spinoza) es el Ser que mueve desde la constitución cósmica a la corporalidad humana (una parte de dicho cosmos, que como diferenciación de la «*objetivación de la Voluntad* [*Objektivierung des Willens*]» ha sido puesta en la multiplicidad por el *principium individuationis*). Ese «querer» individualizante es el que produce el dolor, el sufrimiento, debido al fastidio y aburrimiento de la repetición de lo mismo o al riesgo horrible de la dispersión infinita y contradictoria de lo que se desea en la existencia cotidiana[345], estando en la imposibilidad de un no poder jamás calmar lo infinito del querer de la Voluntad[346]. El egoísmo[347] es así la tendencia ontológica de la «invididualidad» como «Voluntad de vivir», de con-

servar la vida. El Estado, gracias al «castigo», puede disciplinar externamente esa maldad natural[348].

La actitud ética, que superaría el egoísmo, es la «compasión (*Mitleid*)» ante el sufrimiento ajeno (sea como justicia o como «filantropía [*Menschenliebe*])». Pero debe entenderse que dicha «compasión» no es sino el comprender que el otro ajeno no es tal:

> La multiplicidad, la división no atañe más que al simple fenómeno; y es uno solo y el mismo ser el que se manifiesta en todo lo que vive [... Esto] constituye el fondo mismo del fenómeno de la compasión [...] Sería, pues, la base metafísica de la ética, y consistiría en que un individuo reconocería en el otro directamente a sí mismo, su propio ser verdadero[349].

Pero la «compasión» no nos permite liberarnos del sufrimiento. ¿No es acaso imposible evadirse del dolor en cuanto tal? Schopenhauer intenta mostrar un camino: «negar la Voluntad»; superar la «Voluntad de vivir» por la *autosupresión de la Voluntad* (*Selbstaufhebung des Willens*), a través de la *vita contemplativa*. Y esto puede hacerse de dos maneras: por el éxtasis estético[350], o por la santidad del asceta que Schopenhauer nunca intentó imitar en su vida real; esta última permite evadirse de manera definitiva por el estado del Nirvana[351] y alcanzar la paz imperecedera.

De todas maneras la situación masiva de los vulgares seres humanos en el *maya* es trágica, sufriente, sin salida. Su filosofía de la historia es absolutamente pesimista, negativa —pero negatividad ontológica recesiva, involucionista, quietista, conformista...—. Apariencia de crítica en crítica de la apariencia que no toca la realidad del origen del dolor producto del mal ético. Nos interesa retener la posición de Schopenhauer ante optimismos[352] del «progreso» propios de la Modernidad dominadora (la del «centro» y las clases opresoras), pero conviene distinguir este pesimismo del que, al mismo tiempo, justifica la dominación de las víctimas históricas, al situar el mal, el dolor y la miseria de su corporalidad sufriente en un nivel ontológico, pre-ético, necesario. Ante un dolor inevitable quedan inmovilizadas las víctimas de la dominación histórica, sin poder intentar negar la injusticia y el sufrimiento producto de las acciones e instituciones humanas; y esto, porque al no distinguir entre el *dolor ontológico* propio de condiciones naturales (un virus que enferma el cuerpo, un terremoto inesperado, o la muerte) y el que es efecto de dichas acciones e instituciones[353], deshistorifica y ontologiza dichas acciones, instituciones y sus consecuencias: es un mecanismo ideológico aterrador. El aparentemente crítico se ha tornado reaccionario.

b) *La «Voluntad de Poder» en Friedrich Nietzsche*

[245] Nietzsche[354] transforma el «mundo como representación» de Schopenhauer —que era abstracto y en el nivel de la constitución del

objeto teórico— en un mundo histórico escindido y regido por los instintos reproductivos de Apolo y por los creativos de Dionisos. Nietzsche se opone a Hegel y a los académicos alemanes (a partir de Winckelmann y los románticos, como veremos), que interpretaban como la nota esencial de lo «griego clásico» la reconciliación del «ser» y la «apariencia». Para el joven Nietzsche «lo trágico» (anterior y superior a la «racionalización socrática») se originaba en la vitalidad dionisíaca, como afirmación de la «apariencia» plural sin pretensión de unidad, y desde el dolor del héroe:

> Es una indiscutible tradición que la tragedia griega, en su forma más antigua, tenía por único objeto los sufrimientos de Dionisos y que, durante un largo período de su existencia, el único héroe de la escena fue precisamente Dionisos[355].

Dejar en libertad lo dionisíaco es permitir la creación, vivir, diferenciarse. Negar lo dionisíaco es lo apolíneo, como disolución de la apariencia en la «unidad de la razón»: Sócrates. Lo apolíneo es el mundo disciplinario de los valores ascético-represores de la cultura helenista, posteriormente la semito-cristiana y germánico-moderna (la «verdad»). El Nietzsche posterior transformará lo dionisíaco en la categoría del «ser-humano-que-se-trasciende (*Uebermensch*)»: Zaratustra (Nietzsche) que se opone como el Anticristo, no ya al Sócrates de la filosofía sino al «Cristo»[356] masoquista[357]. Gracias a un «método genealógico» descubre cuatro niveles de crítica posible: la crítica a la ética, a la religión, a la filosofía (como «metafísica») y al arte (no ya la música, después del alejamiento de Wagner).

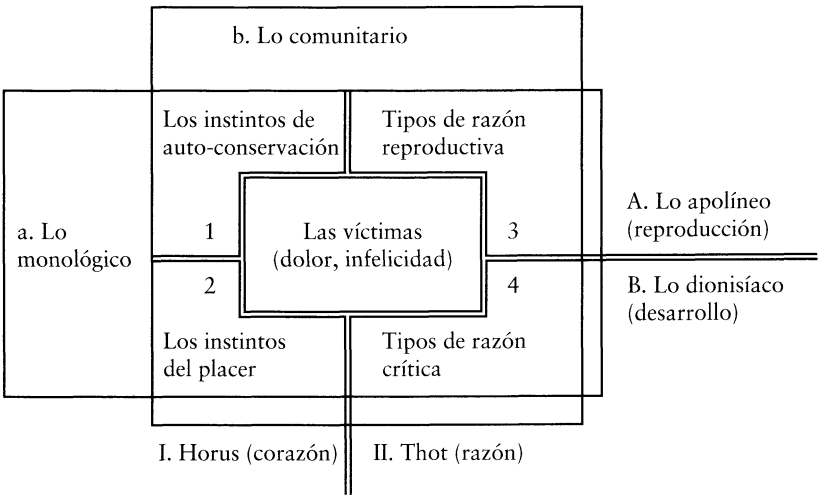
Nuestro crítico descubre que el último motivo de la *moral* es la búsqueda instintivo-egoísta de la felicidad[358], que se sublima en actos morales altruístas, jerarquizados, valorados, disciplinados, ascéticos en el sistema de la violencia de la *ratio* socrático-platónica, o masoquista cristiana, y, por último, de la funcionalidad de la sociedad moderna. Considérese la oposición de «placer» y «felicidad»:

> La causa del placer no es la satisfacción de la voluntad [...] sino el hecho de que la voluntad quiere avanzar (*vorwärts*) [...] El *feliz* (*Glückliche*): ideal del rebaño[359]. Hay que separar estas dos formas de placer (*Lustarten*): la del adormecerse [felicidad] y la del vencer [propiamente placer]. Los agotados quieren reposo, bostezos, paz, silencio: ésta es la *felicidad* de las religiones y de las filosofías nihilistas[360]. El ser humano frente a un pre-humano representa una enorme cantidad de Poder, no un aumento de *felicidad*. ¿Cómo se puede pretender que haya aspirado a la felicidad?[361].

La *metafísica* (en su sentido negativo como para Heidegger) occidental, con sus ideas centrales (el alma: el «yo», la libertad y Dios)[362], han nacido por una búsqueda de la *seguridad* y por un *miedo a la muerte*: los meros instintos de sobrevivencia[363]. Los que controlan el sistema se *aseguran* en la tranquilidad, ante el temor del dolor (por me-

dio del «castigo») y de la muerte, por medio de un orden violento, en nombre de la justicia, el derecho, la civilización.

Esquema 4.4: ARTICULACIONES EN LA VIDA DEL SUJETO HUMANO DE SUS DIMENSIONES PULSIONAL Y RACIONAL



Comentarios: Considérese la *Tesis 17*, al final de esta Ética. Cualquier unilateralidad con pretensión de primacía excluyente sobre otros momentos cae en diversos tipos de patologías. Por ejemplo: *el egoísmo* es prioridad de *a* (lo individual monológico) sobre *b* (lo comunitario), de manera extrema en la prioridad de 1.*a* sobre 1.*b*; (también sobre 2, 3.*a* y 4: negativamente, la tradicional ¡«esclavitud» de las pasiones!, o, positivamente, la inversión de Nietzsche que privilegia 2 sobre 3 en general). *El racionalismo* es prioridad excluyente de II sobre I. *La plus-represión civilizatoria* es la prioridad de 3.*b* sobre 2.*a* (en una de sus dimensiones posibles: también hay prioridad excluyente sobre 3.*a* y 3.*b* [el conservadurismo acrítico]). *El anarquismo* es la prioridad excluyente de 2-4 sobre 1-3. *La razón discursiva* habermasiana está situada sólo en 3 (nosotros proponemos también una razón discursivo crítica en 4.*b*). Evidentemente Nietzsche defiende la prioridad excluyente de *B* (principalmente 2) sobre *A* (principalmente 3). Kant se sitúa casi exclusivamente en 3. El utilitarismo confunde 1 con 2 (felicidad con placer). Por su parte, la referencia al dolor de una víctima (*a*) o un grupo (*b*) pone en movimiento la totalidad de estas dimensiones (principalmente, pero no exclusivamente desde 4). Así, el «sufrimiento» de la mujer en la cultura machista desafía el 2 machista-pulsional (*a* y *b*), el 1 machista-pulsional (*a* y *b*), el 3 machista-ideológico (*a* y *b*), y pone en movimiento a todos los momentos para re-construirse en relación a la posibilidad de superar la negatividad en la víctima. Por ejemplo: en 2 el varón debe transformar su sexualidad sádica para que establezca una simetría mutuamente placentera desde el reconocimiento de la dignidad del otro sujeto sexual, etc. Puede observarse, entonces, la riqueza de posibles referencias, cuando se descubre que cada dimensión es *necesaria pero no suficiente*.

[246] En esa situación queda sólo el *arte*, que aunque frecuentemente cae en el sistema de la *ratio*, tiene sin embargo una posibilidad dionisíaca:

> Son los individuos no ligados, mucho más inseguros y moralmente más débiles (*moralisch-schwächeren*), aquellos de quienes depende en tales comunidades el *progreso intelectual*; son los hombres que intentan cosas nuevas y, en general, la variedad[364]. El *placer* es el sentimiento del Poder (presupone el displacer) [...] En todo *placer* va comprendido un dolor [...] Voluntad de crear, de asimilar, etc.[365].

Con esto se quiere indicar que los meros instintos reproductivos[366], que alejan con «fobia» el dolor y la muerte, repiten por las instituciones sociales e históricas, memorativamente, las normas, actos y sistemas de eticidad que han tenido «éxito» en *evitar el dolor*. Para Nietzsche esto es lo perverso, lo aburrido, lo cobarde, la felicidad —cabe indicarse que la *apatheia* de los estoicos y la *ataraxía* de los epicuros y el masoquismo del «Cristo» nietzscheano responden a esta definición de felicidad—. Los instintos del placer[367] afrontan el dolor y la muerte para alcanzar lo deseado con vehemencia (sexual, político, artístico, creativo, etc.). Paradójicamente, al intentar lo deseado por el placer debe correrse el riesgo de afrontar la posibilidad del dolor, al salir de la norma, al internarse en el peligro, todo lo cual permite afrontar el sufrimiento y hasta la muerte, lo que de hecho «desarrolla»[368] la vida. Por ello:

> El punto de vista del *valor* (*Wert*) es el punto de vista de condiciones de *conservación* y *crecimiento* en referencia a las complejas estructuras de duración relativa de la vida dentro del devenir[369].

Si tomamos en cuenta lo ganado, podemos concluir que hay claridad en cuanto a una «negatividad originaria»[370]: el *principium individuationis* o el orden apolíneo. Las víctimas en este caso son los reprimidos, los que eran Señores arios dionisíacos en *El origen de la tragedia*, a los que pretende trascender (*Uebermenschen*) la civilización cristiana. Se toma conciencia[371] de que hay que evadirse de la «enfermedad de las cadenas» de la reproducción feliz, del «sistema de la funcionalidad de la *ratio*», «de la autoridad», de la «culpabilidad» y el resentimiento de las «virtudes del rebaño». Ese sistema es fruto de una «Voluntad de Poder (*Wille zur Macht*)»[372] —en un primer sentido—, la de los Débiles que han producido las estructuras de represión, y que han impuesto el «Yo», la «conciencia moral (*Gewissen*)», la «lengua», la gramática, la «metafísica»[373]. Es así necesario efectuar la crítica de lo apolíneo y lo cristiano-masoquista[374]. Nietzsche pasa entonces a ocupar un lugar central en la tradición de los «grandes críticos». Es la actitud del «nihilismo» ante la *ratio* y la crueldad; es el momento de la crítica[375], de la *negatividad* con respecto a lo dado: la «Voluntad de Nada (*Wille zum Nichts*) se ha transformado en el Señor (*Herrn*) de la Voluntad de vida»[376]. Para olvidar el «pasado» que oprime, es necesario producir la «disolución del sujeto»[377], por la experiencia-decisión del «Eterno Retorno de lo Mismo»[378], a fin de vivir el placer creador

dionisíaco del presente negando los valores vigentes. Para ello, y en último término[379], de nuevo negativamente, por la inversión «de» lo que estaba atrapado en el sistema antiguo, la «Voluntad de Poder» —segundo sentido— «transmuta los valores (*Umwertung*)», que culmina, sólo ahora positivamente, como «poner nuevos valores (*neue Wertsetzung*)»[380], una transvaloración. Es la «Voluntad de Poder» —tercer sentido— como causa creadora de la vida. Es lo más originario, lo «dionisíaco»; es la plena expresión de esa «Voluntad de Poder», que como lo innovador *anterior* a lo apolíneo en Grecia, ahora es lo *posterior*, que vuelve a irrumpir siempre como el «ser-humano-que-se-trasciende (*Uebermensch*)», Zaratustra, el creador estético[381]. Al final, al pretender explicar Nietzsche cómo la «Voluntad de Poder»[382] *de los fuertes, de los dominadores* se impone históricamente, naufraga definitivamente en obras tales como *Más allá del bien y del mal* (desde el § 259) y *La Voluntad de Poder* (desde el § 86). Nietzsche habría caído —aun para sus intérpretes benévolos— en una nueva «fetichización metafísica de la noción de Voluntad de Poder»[383].

[247] Detengámonos sin embargo un momento —por la importancia que tendrá para Freud— en tres temas negativos fundamentales expuestos en *La genealogía de la moral*. Como hemos visto, existe un tipo humano *activo* y afirmativo, agresivo y creador, los «Señores» (los artistas y los nobles); como contrapartida se da otro tipo humano *reactivo*, puramente negativo, los esclavos, que triunfan sin vencer, gracias a tres mecanismos explicados en las tres disertaciones de esta obra. En la primera trata acerca del mecanismo del resentimiento. Los Débiles dominan por el resentimiento gracias a la «*vis inertiae* del hábito»[384], desplazando (topológicamente) las fuerzas reactivas e invirtiendo (tipológicamente) los valores. Todo acontece entre fuerzas reactivas, impidiendo y destruyéndose las unas a las otras, vengativamente, impotentes de admirar, respetar y amar: impotencia —para Nietzsche—. ¿Qué acontece con las fuerzas activas negadas en el resentido? Se introyectan hacia adentro contra el propio sujeto. Tenemos así, en la segunda disertación, el tema de la mala conciencia (moral: *Gewissen*). Por la disciplina, el castigo y la memoria se introyecta la inversión de los valores en la subjetividad dominada:

> Por esta idiosincracia se inventó la *facultad de adaptación*, es decir, una actividad de segundo orden, una *reactividad* (*Reaktivität*), y hasta se ha definido la vida como una adaptación interior [...] Mas con esto se desconoce la esencia de la vida, la *Voluntad de Poder* (*Wille zur Macht*), y se pasa por alto la preeminencia elemental de las fuerzas espontáneas, agresivas, conquistadoras, rebeldes, transformadoras[385].

Y el que no cumple con las exigencias tiene ahora «mala conciencia», retorno sobre sí de las fuerzas no cumplidas (topológicamente) y cambio de dirección (tipológicamente) de dichas fuerzas como introyección auto-destructiva masoquista (como dolor autoinfligido), con la co-

rrespondiente ficción por la construcción de una «falta-deuda (*Schuld*)» (sentimiento patológico de responsabilidad y de su correlativa culpabilidad, por su imposible cumplimiento) que unifica el rebaño de los esclavos. En esto consiste la cultura, en particular la Modernidad. Y todo esto se funda, por último, en un ideal ascético —que vivió particularmente en su hogar luterano y en su Alemania educada dentro del pietismo calvinista, como Weber mostrará en su momento en el origen del capitalismo—, que es el tema de la tercera disertación. Gracias a la construcción de un «mundo del más allá»[386], se niega en el «más acá» el cuerpo y el placer por una «Voluntad de Nada», aniquilantes de los instintos creadores. Podríamos decir que Nietzsche elaboró una crítica a la crítica kantiana. Kant no pudo poner en cuestión la verdad misma: «La Voluntad de Verdad necesita una crítica; es preciso poner en duda el valor de la verdad»[387].

[248] Vemos entonces que, al final, Nietzsche transforma profundamente a Schopenhauer. La «Voluntad de Vivir» que, para este último, al quedar determinada por el *principium individuationis*, es el origen de todo dolor[388], es ahora la «Voluntad de Poder»: La «Voluntad de Vivir como Poder» (como factibilidad, como «poder» vivir, operar, hacer...). Esta «Voluntad de Poder» no niega a toda la vida, ya que se «escinde» como en una *Diremtion*, una *Entzweiung* originaria. La negación se da en el orden «apolíneo» y cristiano conservador del ideal ascético de la afirmación de sólo los instintos de autoconservación[389]. Mientras que en el orden regido por el instinto del placer la Voluntad de Vivir se manifiesta pujante y creativa. Por ello, es necesario negar la represión de los valores de la casta ascético-sacerdotal[390] —porque son los que no dejan vivir—, por la acción creadora del *Uebermensch*. De todas maneras, lo «racional» ha sido situado exclusivamente en un orden que hay que trascender como lo intrínsecamente perverso[391]: sea como el mundo *como representación* (la razón es sólo «entendimiento [*Verstand*]» óntico-objetual) en Schopenhauer —y no hay razón crítica sino «intuición» ontológica del Ser como Voluntad—; sea como el orden represor de la *ratio socrática*, apolínea o de la Modernidad (la razón como «razón instrumental» o como afirmación fixista de los valores dominantes), que concuerdan con los instintos civilizatorio-reproductivos necesariamente reprimidos (en el «Cristo» autocrucificado por placer al dolor)[392] —ante la que no hay razón crítica, ni pulsiones de autoconservación valiosas, sino sólo Voluntad crítica: «inversión de los valores (*Umwertung der Werte*)»—. Las víctimas de Nietzsche (los Señores dominadores, los nobles, los arios, los héroes *à la* Carlyle o los «anti-modernos», lo dionisíaco que debió pasar al mundo subterráneo de los cultos orgiástico-populares, perseguidos por los helenistas y habiendo perdido el prestigio de la representación teatral de la tragedia o los perseguidos por la ortodoxia cristiana) se liberan como Zaratustra, «seres-humanos-que-se-trascienden (*Uebermenschen*)» sólo si se transforman en sujetos del ejercicio de la «Voluntad de Poder» positiva, agresiva, creativa. Sus opresores (los Débiles, socráticos helenistas, se-

mita-cristianos y europeo-modernos) son las víctimas resentidas de ayer (ya que todo «valor vigente» es objetivación del Resentimiento pasado). El criterio material de la ética (tal como lo hemos expuesto en el *§ 1.5*) cae en una aporía y se destruye equívocamente a sí mismo: la Vida es instinto mortal repetitivo[393], o es violencia dionisíaco-irracional[394], que se encuentra «más allá del bien y del mal»; es decir, más allá de la ética. ¿Es ésta la última palabra del complejo orden pulsional?

[249] Desearía todavía aquí tratar una cuestión filosófico-histórica. Nietzsche (y también Heidegger, Gadamer o Habermas), como muchos de la actual generación mundial filosófica (también en América Latina), hemos sufrido la «distorsión romántica» de la interpretación del hecho «griego» (y helenístico en general). Una verdadera inversión, una invención, se produce en Alemania, pero también en Inglaterra y Francia[395], desde la derrota de los turcos en 1683 (y la llegada de los moscovitas al Mar Negro). Europa del centro, del Norte, comienza a producir un relato fantástico (en el que cae Charles Taylor) que todavía nos envuelve con sus redes. Los grandes promotores fueron, entre otros, los románticos alemanes. La Alemania prusiana necesitaba una auto-comprensión heroica y mundial, en la moda europea del racismo, antisemita, y culturalmente válida. Winckelmann en la universidad de Gottinga[396] comienza el proceso, que lo culminarán Goethe, Herder, y posteriormente Schlegel. De todos, el más influyente fue Wilhelm von Humboldt, ministro de educación prusiano, fundador de la Universidad de Berlín (que será el nuevo modelo para toda Alemania, en especial por su sistema *socrático* de «seminarios») y el *Gymnasium* (educación secundaria dentro del espíritu de la helenicidad-germánica). Así surgen las hipótesis de las lenguas indo-germanas, unido al racismo ario (que después se inspirará en Darwin) y a la unilinealidad de la historia universal (como *Heilsgeschichte* en Hegel)[397], todo lo cual se aprende y enseña en torno a una ciencia central en la ideología-política prusiana: las *Altertumswissenschaften*. Es de entender que cuando Nietzsche, alumno de grandes maestros de esta «ciencia» como Ritschl, con quien de Bonn pasó a Leipzig, o Erwin Rodhe, se atreva a criticar el *dogma prusiano* (el «síndrome greco-germano») de la conciliación cuasi-divina de la verdad del *lógos* en Sócrates, en favor de lo dionisíaco (múltiple, vital, caótico), el influyente filólogo Wilamowitz mueva todas sus influencias para alejar al joven Nietzsche de la carrera académica alemana[398]. Paradójicamente, el último Nietzsche ¿no habrá intentado reconstruir una posición teórica más aceptable para la «burocracia prusiana» de los fuertes, poderosos, nobles, arios?:

> Es imposible que un hombre no tenga en su sangre las cualidades y las predilecciones de sus padres [...] Éste es el problema de la raza [...] En nuestra época tan democrática o, mejor, tan plebeya, la educación y la cultura deben ser, sobre todo, el arte de engañar sobre el origen, sobre el atavismo plebeyo en el alma y el cuerpo[399].

[250] El racismo se extendía por toda Europa (incluidas Inglaterra y Francia) y en Estados Unidos. Desde los románticos se pensaba que los climas tropicales no eran aptos para el desarrollo de las civilizaciones (recuérdese la *Antropología* de Kant) y dejaban estigmas raciales insuperables. Lo peor es que Nietzsche se levanta contra el dogma romántico griego desde el propio horizonte romántico. ¿Y si el mismo culto dionisíaco fuera egipcio y no griego[400]? ¿Y si Atenas fuera una colonia egipcia de Sais[401] y Tebas fenicia, es decir, semita? ¿Y si *Europa* la hija de Kadmos fuera también fenicia[402]? ¿Y si la misma filosofía (p.e. el *lógos* como razón apofántica está presente en el *Texto de Menfis* unos 3000 a.C.) fuera también de origen egipcio[403]? Aun el joven Nietzsche debería comenzar todo de nuevo. Sus hipótesis históricas eran demasiado endebles, ideológicas, helenocéntricas.

No es nada inocente el «helenocentrismo» romántico, ya que funda el eje «Grecia-Germanidad prusiana», expansiva con Bismarck primero y con Hitler después, pero también se continúa en toda la cultura europea contemporánea o en Estados Unidos —ya que el «americanismo» es el último capítulo del eurocentrismo que, pasando del «Este hacia el Oeste», atraviesa el Atlántico y llega al Pacífico—. Hay que deconstruir este «síndrome ideológico-político» que todavía pervive en el optimismo moderno de Habermas, en la pretensión de ir al origen absoluto del «Occidente»[404], y desembocar sólo en lo dionisíaco (egipcio, pero con pretensión de auténtica helenicidad) en Nietzsche o en lo parmenídico en Heidegger. El helenocentrismo (que pretende que Grecia es el origen cultural de Occidente, que nada debe a egipcios y semitas, siendo que Grecia no fue sino la parte *dependiente y periférica* occidental de las culturas del Medio Oriente, hasta la expansión de Alejandro Magno) funda el germanocentrismo romántico, prusiano y racista, y reconstruye sobre nuevas bases el antiguo eurocentrismo humanista y mercantilista que comienza en el 1492 —no antes—. Europa es el «centro» y el «fin» de la historia univeral en la ontología hegeliana. Ni Nietzsche, ni Heidegger, ni Habermas, por citar algunos, superan el eurocentrismo ontológico (ni sus cimientos: el helenocentrismo-germanocéntrico). Por otra parte, la enseñanza de la filosofía es la quinta-esencia de dicho helenocentrismo en todo el mundo (incluso en las universidades de África, América Latina y entre las élites influyentes del Asia). ¿Podrá trascender la reflexión filosófica hacia un más allá del originario horizonte griego? Una *Ética de la Liberación* con pretensión mundial debe primero «liberar» a la filosofía del helenocentrismo, o no habrá filosofía *mundial* futura, en el siglo XXI. Para hablar como el Feuerbach del 1842, estamos tentados de decir que uno de los *Principios de la Filosofía futura* debiera ser el de no caer en el heleno-, el germano- o el eurocentrismo, sino tener desde el origen una perspectiva y un horizonte *mundiales*.

[251] Volviendo al tema de este parágrafo, deseamos indicar que la Ética de la Liberación intenta formular de tal manera los *contenidos* de la misma materialidad y negatividad, que se exige redefinir toda la lógica

de los instintos, las pulsiones, las pasiones o sentimientos, lo que, desde la *ampliación* del concepto de «razón» que hemos ya analizado, permitiría una articulación más compleja y realista de los momentos que se necesitan para llegar a descubrir la realidad sufriente de las víctimas.

c) *El «Principio de Muerte» en Sigmund Freud*

[252] El Freud[405] que ahora nos importa exponer en pocas páginas para continuar el argumento ya comenzado problematiza las conclusiones de Nietzsche, pero quizá quede apresado, claramente desde 1920, en la posición de Schopenhauer. Existen para Freud dos momentos en el orden pulsional: *a*) los instintos de autoconservación de la vida (y sus respectivos «principio de realidad [*Realitätsprinzip*]» y «principio de muerte [*Todesprinzip*]»), que incluyen también los instintos agresivos[406], y *b*) los instintos del placer o «instintos sexuales (*Sexualtriebe*)»[407] (y su «principio del placer [*Lustprinzip*]»[408] o el *Éros*). La solución freudiana de la dialéctica entre estos dos momentos es tensa, coincidiendo en su última hipotética explicación especulativa[409], con el pesimismo de Schopenhauer y en contra de Nietzsche, ya que se inclina a dar prioridad al «principio de muerte»:

> Lo que desde luego no podemos ocultarnos es que hemos llegado inesperadamente al puerto de la filosofía de Schopenhauer, pensador para el cual la muerte es el *auténtico resultado* y, por tanto, el fin[410] de la vida, y, en cambio, el instinto sexual la corporalización de la Voluntad de Vivir (*Willens zum Leben*)[411].

Para Freud la reproducción o conservación de la vida a través de las instituciones sociales introyectadas en el interior del organismo psíquico, regida por el Principio de Muerte, pareciera que tiene prioridad sobre la Voluntad de Vivir. En efecto, la mera reproducción de la vida, cuando niega toda posibilidad creadora de la Voluntad de Vivir, toma como último horizonte ontológico *el fundamento de la patología patriarcal* (machista) de la cultura helénica y europea occidental. Pienso que esta problemática toca el fondo de toda la propuesta freudiana. Nos situaremos, entonces y exclusivamente —dando a Freud por conocido[412]— en la frontera misma del psicoanálisis: *a*) desde su teoría de la cultura[413], y *b*) desde su formulación de la problemática de la conciencia ética (la cuestión del «super-yo [*Ueber-Ich*]»[414]).

[253] En 1920 Freud escribe en *Más allá del principio del placer* que existe en el ser humano una «tendencia a la estabilidad (*Tendenz zur Stabilität*)»[415] que se liga a un «instinto de autoconservación (*Selbsterhaltungstriebe*)», que es manejado por la conciencia como un «Principio de realidad», por el que se logra:

> La postergación de la satisfacción (*Aufschub der Befriedigung*) y el renunciamiento (*Verzicht*) de algunas de las posibilidades de alcanzarla, nos fuer-

zan a aceptar pacientemente el *no-placer (Unlust)*, por medio de un rodeo (*Umwege*) obligatorio, para llegar al placer (*Lust*)»[416].

Esto significa que existe en la cultura la «represión de una posibilidad del placer (*die Verdrängung einer Lustmöglichkeit*)»[417], pero que logra alejar el miedo (que se diferencia del susto y la angustia) ante el «peligro de perder la vida (*Lebensgefahr*)»[418]. Las instituciones culturales, producto de los instintos de autoconservación, permiten, por la repetición de las acciones que exitosamente han evitado el dolor y la muerte, darnos la seguridad de la reproducción habitual, pacífica, constante de la vida —la «felicidad» de Nietzsche, o la paz de los estoicos—: «ahorro de displacer» o «ausencia de tensión». Llegar a este estado de ser «dueños de la situación (*zu Herren der Situation*)»[419] ha significado un proceso traumático[420], por el que el «inconsciente (*Unbewusstes*)» ha sido reprimido. La tarea psicoanalítica es el «arte hermenéutico (*Deutungskunst*)»[421], por el que las «resistencias (*Widerstände*)», gracias al «recuerdo (*Erinnerung*)» son «concientizadas (*Bewusstwerdung*)»[422] por una «repetición de lo reprimido (*das Verdrängte... zu wiederholen*)» que permite la «reproducción (*Reproduktion*)» o la aparición fiel del contenido de lo indeseado-reprimido. El «núcleo del Yo (*Kern des Ichs*)» aparece: «Nuestra labor consiste en conseguir la admisión (*Zulassung*) de tal displacer haciendo una llamada al Principio de Realidad»[423]. Desde su experiencia terapéutica Freud descubre así que «existe realmente una obsesión de repetición (*Wiederholungszwang*)[424] que va más allá del principio del placer[425] [...] la cual parece ser más primitiva, elemental e instintiva que el principio del placer al que se sustituye»[426].

Freud acepta con resignado realismo la vigencia de lo apolíneo nietzscheano o la «auto-subsunción (*Selbstaufhebung*)» schopenhaueriana de la Voluntad de Vivir, que denominaré «instintos» o «pulsiones de autoconservación» —al que Marcuse agregará la posibilidad de una «plus-represión»[427]—. El trauma represivo civilizador deja al «Principio del Placer fuera de juego». La pregunta es: «¿De qué modo se halla en conexión lo instintivo con la obsesión de repetición [...] Un instinto sería, pues, una fuerza (*Drang*) interior de lo viviente orgánico a la reproducción (*Wiederherstellung*) de un estado anterior (*eines früheren Zustandes*)»[428].

[254] Freud define así correctamente la pulsión reproductiva, la que cuando se cierra sobre sí patológicamente tiende a retornar al origen, negar la vida para alcanzar la paz de lo inorgánico (o la seguridad del seno materno). La mera repetición cultural institucional sin desarrollo creador consiste en una «obsesión de repetición». Se estaría en ese caso en un estado patológico debido a la institucionalidad fetichizada. Para Freud la cultura como mera conservación o repetición es una estructura bajo el dominio del «instinto de muerte». Lo propio de estos instintos de autoconservación cultural es la tendencia de «retornar al pasado». Este «retorno a un estado anterior»[429] tiene que ver con la propuesta ontológica del «Eterno Retorno de lo Mismo» de

Nietzsche. Freud entonces opone siempre la existencia de «impulsos de naturaleza conservadora (*der konservativen Natur*)» a «impulsos de transformación (*Veränderung*) y desarrollo (*Entwicklung*)»[430]. «Los instintos conservadores» se oponen «a otros que impulsan a la nueva formación y al progreso (*zur Neugestaltung und zum Fortschritt*)»[431]. Paradójicamente, aunque Freud atribuye la patología congénita de toda cultura a dichos instintos conservadores que «tienden a la regresión (*Regression*)», sin embargo afirma que «debemos atribuirles todos los éxitos de la evolución orgánica»[432]. Por ello, desde una visión schopenhaueriana o de primacía de la reproducción sobre el desarrollo de la vida, escribe:

> El que el fin de la vida fuera un estado no alcanzado nunca anteriormente, estaría en contradicción con la naturaleza conservadora de los instintos[433].

De donde se concluye:

> El fin de toda vida es la muerte (*Das Ziel allen Lebens ist der Tod*)[434]. Y con igual fundamento: lo no-viviente era antes que lo viviente[435].

Esta formulación manifiesta la lógica de la pura reproducción, que involucra al final a la muerte. Pero a esta lógica de la muerte Freud intenta tímidamente oponerle todavía, por el «instinto sexual (*Sexualtrieb*)», algo así como el «auténtico instinto de vida (*Lebenstrieb*)», que sería el que mueve al ser humano que se trasciende (el «*Uebermensch*»[436]). Ante lo cual reflexiona Freud: «Para mí, no creo en tal instinto interior y no veo el medio de mantener viva esta bella ilusión (*Illusion*)»[437]. Es decir, Freud opina que la pura conservación de la vida es lo real existente. Al final venció Schopenhauer, ya que todos los pretendidos instintos de superación, de creación, lo dionisíaco nietzscheano son sólo una «fobia neurótica»:

> Los progresos que tienen lugar en el desarrollo de una fobia neurótica, perturbación que no es más que un intento de fuga ante una satisfacción instintiva, nos dan el modelo de la génesis de este aparente *instinto de perfeccionamiento* (*Vervollkommnungstriebes*); instinto que, sin embargo, no podemos atribuir a todos los individuos humanos[438].

De manera que los «instintos de muerte (*Todestriebe*)», como «instintos del yo (*Ichtriebe*)», se oponen a los «instintos de vida» o al «instinto sexual», que mueven el «progreso de la vida (*Lebensfortsetzung*)»[439]. Los primeros, por sus componentes sádicos y agresivos, tienden a la «aniquilación del objeto» y, por último, a «mantener constantes las excitaciones internas (el principio Nirvana [*Nirwanaprinzip*])»[440]. Los segundos no cumplen para Freud mayor función: «El principio del placer parece hallarse al servicio de los instintos de muerte»[441]. Por su parte, en *El Yo y el Ello* continúa elaborando el mismo

tema, pero ahora acercándose a cuestiones éticas, tal como la ya lanzada por Nietzsche del «sentimiento inconsciente de culpa (*unbewussten Schuldgefühls*)»[442]. La represión institucional de la cultura, para la autoconservación reproductiva de la vida, se introyecta en el aparato psíquico ontogenético:

> Una diferenciación interna del mismo yo, a la que damos el nombre de *Super-Yo* (*Ueber-Ich*)[443]. El ideal del Yo[444]. Cuando mayores fueron la intensidad del complejo de Edipo [ontogenéticamente] y la rapidez de su represión [filogenéticamente] (bajo las influencias de la autoridad, la religión, la enseñanza y las lecturas), más severamente reinará después sobre el Yo como conciencia moral (*Gewissen*)[445]. Descubrimos que los impulsos reprimidos constituyen el fundamento del sentimiento de culpabilidad[446].

La culpabilidad garantiza la reproducción. La conservación es lo esencial:

> El *Super-Yo* domina (*herrscht*) entonces como una cultura bajo el instinto de muerte[447]. Podemos representarnos que el *Ello* se encuentra bajo el dominio del instinto de muerte, mudo, pero poderoso, y que quiere obtener la paz acallando, conforme a las indicaciones del principio del placer, al *Éros* perturbador[448].

El *desarrollo* de la vida expresado por el *Éros* ha sido reprimido.

[255] En las dos obras definitivas sobre la cultura —*El futuro de una ilusión* y *El malestar de la cultura*[449]— se radicalizan las posiciones, ya que «cada individuo es virtualmente un enemigo de la civilización (*ein Feind der Kultur*)»[450], hasta que «el ser humano [...] siente como un peso intolerable los sacrificios que la civilización les impone»[451], ya que «parece que toda civilización ha de basarse sobre la coerción (*Zwang*) y la opresión de los instintos (*Triebunterdrückung*)»[452]. Hasta aquí habla el crítico de la mera conservación. La renuncia del incesto, el canibalismo, el homicidio, que se institucionalizan pronto como *tabúes*, permite «la imposición coercitiva del trabajo (*Arbeitszwang*)»[453]:

> Las clases favorecidas gozan de los beneficios de la civilización, pero también las oprimidas (*Unterdrückten*) participan de tal satisfacción [...] como un fragmento de la totalidad[454].

Freud ha perdido la distinción nietzschena entre «felicidad» (a la que deberían tender los instintos de autoconservación: la felicidad como seguridad y paz, ahora bajo el imperio del instinto de muerte[455]) y «placer»[456], y los identifica. Al mismo tiempo, como las instituciones culturales son fruto de una represión civilizatoria como ejercicio de los instintos de muerte, resulta que son intrínsecamente perversas —un cierto anti-institucionalismo—. Por ello, aunque todo lo que «se espera de la vida es la felicidad», como cumplimiento «simplemente del principio del placer»[457], los sufrimientos que nos acosan niegan esa «pre-

tensión de felicidad (*Glücksanspruch*)»[458], que de todas maneras se intenta repetidamente por distintas «técnicas para evitar el sufrimiento»[459]. Freud concluye:

> El designio de ser felices que nos impone el principio del placer[460] es irrealizable (*ist nicht zu erfüllen*), mas no por ello se debe —ni se puede— abandonar los esfuerzos por acercarse de cualquier modo a su realización[461].

Pareciera que un cierto *pathos* de resignación se adueña del viejo Freud: «*Éros* y *Anánke* se convirtieron en los padres de la cultura humana [...] llevando a una *dominación* cada vez más perfecta»[462].

[256] Por la coerción sobre el trabajo y la sexualidad se alcanza una «adecuada distribución de la libido (*Verteilung der Libido*)»[463], imperando una impresionante agresión:

> La agresión es introyectada, internalizada (*introjiziert, verinnerlicht*), devuelta al lugar de donde procede: es dirigida contra el propio Yo, incorporándose a una parte de éste, que en calidad de *Super-Yo* se opone a la parte restante, y asumiendo la función de conciencia moral [...] alojada en su interior, como una guarnición militar en la ciudad conquistada[464]. El *Super-Yo* tortura al pecaminoso Yo[465].

Ante tal negativa realidad, Freud la afronta con un espíritu sin entusiasmo ya, aunque siempre crítico:

> Me falta el ánimo necesario para erigirme en profeta ante mis contemporáneos, no quedándome más remedio que exponerme a sus reproches por no poder ofrecerles consuelo alguno. Pues, en el fondo, no es otra cosa lo que persiguen todos: los más frenéticos revolucionarios con el mismo celo que los creyentes más piadosos[466].

La liberación sería fanatismo o fideísmo. La conservación autorregulada de la vida y del sistema cultural pareciera haber vencido. Para las víctimas —cuando tienen hambre, están desnudas y sin casa, oprimidas traumáticamente en sus cuerpos torturados, los de la periferia, los indígenas, la clase obrera, marginales, exiliados, mujeres, razas no-blancas...— estas cuestiones son de vida o muerte. Para ellas el horizonte teórico freudiano se cierra al final sin esperanza y sin alternativa.

Ciertamente y de todas maneras, el pensamiento freudiano es altamente «crítico», ya que juzga a la Modernidad occidental como siendo un orden pulsional represor, dominado por el instinto de muerte. Desde este diagnóstico podríamos repasar uno por uno los momentos del *esquema 4.3*: la negación originaria psíquico-cultural como represión institucional (*momento 1*); la crítica global a la cultura y a la moral reproductiva como tal (*momento 4*); la toma de conciencia del neurótico de las represiones que sufre (*momento 5*); la «explicación» hermenéutica científica de la causa de la alineación psíquica de los miembros de la cultura occidental moderna por un «Super-ego» aniquilante (*momento*

7); el proyecto terapéutico de superación de las dichas represiones (*momento 8*); muy especialmente, a través de la terapia, la de-construcción individual de la patología represiva (*momento 9*), y, finalmente, la tímida indicación de un posible camino de la constitución de un comportamiento que supere la neurosis bajo el instinto de muerte (*momento 10*). Pero es aquí, nuevamente, donde la falta de un diagnóstico explícito de las «patologías de las comunidades culturales» (moderna occidental, con la plus-represión propia del capitalismo) muestra la necesidad de ir más allá de los límites del psicoanálisis.

[257] A fin de reformular el horizonte categorial freudiano para subsumirlo en el discurso de esta Ética de la Liberación, proponemos en el *esquema 4.5* una diferenciación donde dichas categorías han sido transformadas, y que deberían tenerse en cuenta en la exposición que desarrollamos a continuación.

Esquema 4.5: HACIA UNA RECONSTRUCCIÓN DEL MARCO CATEGORIAL PULSIONAL: LOS INSTINTOS DE VIDA (BAJO EL IMPERIO DEL PRINCIPIO DE VIDA)[467]

Tipos de instintos	*Ámbitos donde se ejercen los instintos*
1. Instintos de autoconservación (*anánke*) (Principio de realidad o de «reproducción» de la vida)[468]	
1.1. Instintos de agresividad (con respecto a los vivientes, intra y extra-específico) 1.1.1. Ataque (positivo) 1.1.2. Resistencia, defensa (negativo)	1.a. Individual monológicos
1.2. Instintos productivos (ante la naturaleza) 1.2.1. Destrucción (de lo antiguo: pasado) 1.2.2. Construcción o producción (de lo nuevo: futuro)	1.b. Comunitarios (específicos)
2. Instintos del placer (*éros*) (Principio del «desarrollo» de la Vida)	
2.1. Como satisfacción de necesidades físicas (comer, vestir, habitar)	2.a. Narcisista (*éros* propiamente dicho)
2.2. Ante los seres humanos (la erótica propiamente dicha)	2.b. Alteridad (*agápe*) (Principio -Liberación) (*Osiris-Moisés*)[469]

Deberíamos ahora articular las distinciones ya avanzadas por Schopenhauer, Nietzsche y Freud. En efecto, toda civilización (o «cultura», en el sentido freudiano o alemán) puede ser interpretada como horizonte institucional que produce en la psíque humana determinaciones

que constituyen una subjetividad «disciplinada». Aún en el nivel neurobiológico —dado que la evolución del cortex cerebral durante millones de años permite los fenómenos de la conciencia, lenguaje y autoconciencia[470]—, las estructuras tendenciales, pulsionales o instintivas han sido *reconstituidas por dentro* siendo intrínsecamente culturales, institucionalizadas. De allí que, en un primer nivel (*anánke*[471]) (1), los instintos de vida en general exigen un tipo de instintos o pulsiones de auto-conservación, que tienden a la seguridad, repetición, dentro de instituciones culturales históricas, que tienen un lugar en el desarrollo evolutivo cerebral, el primero de todos la lengua, que permitirá la posibilidad de «acuerdos intersubjetivos», que tienden a la «felicidad». Este nivel es regido por el «principio de realidad» —siempre histórico y concreto, redefinido como «principio de actuación» en el Marcuse de *Eros y civilización*, ya que la represión que sufre la psique en la cultura burguesa del capitalismo tiene un grado de plus-represión propia—, que regula los instintos de agresión (1.1.1) o defensa (1.1.2), de construcción (1.2.2) o destrucción (1.2.1), para alcanzar por un rodeo, de manera retardada pero garantizada, la satisfacción. Por el trabajo (disciplinado corporalmente y subsumido en sistemas productivos históricos) se producen satisfactores para alcanzar un consumo previsto. Si superamos en este primer nivel (1) el mero paradigma solipsista prelingüístico de constitución de los instintos humanos, podremos aceptar que en el nivel individual (1.*a*) o comunitario (1.*b*) la autorregulación de los sistemas sociales como la auto-conservación institucional cultural permite todavía una actitud «monológica» o «etnocéntrica» que no debe cerrarse necesariamente como Totalidad.

[258] Por otra parte, debería preservarse la autonomía de instintos del placer (*éros*) (2 del *esquema 4.5*), que nos recuerda la capacidad creativa nietzscheana, pero que puede caer en un «narcisismo» autoerótico (2.*a*). La «salida» liberadora de Marcuse, por medio de la fantasía, la estética, Orfeo con su «canto», se asemeja a lo dionisíaco nietzscheano. No podemos menos que integrar en nuestra interpretación los instintos innovadores del placer, pero sabiendo que pueden igualmente totalizarse bajo los instintos de muerte. Creo que al final nos queda una última «ventana» —la que analizaremos en la propuesta de Lévinas—, la que propone una pulsión de alteridad (*le désir*), que transforma el mero *éros* en *agápe*[472]; apertura tendencial al Otro *como otro* (no como en el caso del bien común utilitarista del nivel 1.*b*). Deberemos emprender entonces el último tramo de nuestro recorrido, comenzando todo de nuevo si colocamos como punto de partida a las víctimas (en el centro de referencia del *esquema 4.4*), que sufren doblemente todas las represiones indicadas por Freud. En la corporalidad sufriente de la víctima explotada, que se le sobre-reprimen sus pulsiones por las exigencias de la auto-conservación[473] feliz de los miembros hegemónicos del sistema cultural, encontramos el efecto no-intencional del orden institucional: el dolor, la infelicidad (que deseaban evitar los utilitaristas) y la plus-represión de las víctimas dominadas (por ejemplo,

los esclavos del esclavismo, los proletarios del capitalismo, o las mujeres del patriarcalismo-machista, las razas no-blancas del racismo, etc.). De la misma manera, dichas víctimas de los miembros dominantes del sistema son tales por la negación de su instinto de placer (como el Odiseo de Horkheimer atado al mástil del barco que «oye el canto de las sirenas», no así los remeros «sordos» y fatigados, sin placer alguno).

¿Quién podría, y por cuál fundamento instintivo-pulsional, «abrirse» al dolor de las víctimas que no fuera ya por la misericordia schopenhaueriana —que al fin es la solidaridad masoquista con los inevitablemente sufrientes determinados por el *principium individuationis*—? ¿Hay entre las pulsiones (las de auto-conservación y de desarrollo por el placer, la fantasía o la estética[474]) alguna que nos permita crear lo nuevo éticamente sin quedar apresados en la «Eterno Retorno de lo Mismo»? En efecto, la dialéctica de Totalidad (de «lo Mismo») y el Otro nos abre un camino desde donde deberemos reconstituir todo el discurso hasta ahora avanzado.

§ 4.4. «SENSIBILIDAD» Y «ALTERIDAD» EN EMMANUEL LÉVINAS

[259] Cuando en 1970 comenzamos a recurrir a Lévinas en nuestra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, nos fue posible la superación del Heidegger de *Ser y tiempo*. Sin dejar esa perspectiva, continuaremos ahora nuestro argumento desde el horizonte pulsional. La primera perspectiva de Lévinas[475], crítico desde la fenomenología, fue un situarse sistemáticamente desde fuera del mero orden gnoseológico. El judío lituano —cuyas lenguas maternas fueron el ruso y el lituano, estudiante en Estrasburgo francés y en Friburgo alemán— vivió la «experiencia» de cinco años traumáticos, en su cuerpo vulnerable concreto, en el campo de concentración nazi (Stammlager). Fue una *víctima* del holocausto judío en el corazón de la Modernidad. Fue un sobreviviente que comienza su obra madura de la siguiente manera:

> En memoria de los seres más próximos entre los seis millones de asesinados por los nacional-socialistas, junto a millones y millones de humanos de todas las confesiones y naciones[476], *víctimas* (*victimes*) del mismo odio del otro ser humano, del mismo antisemitismo[477].

De manera extraña, entra en el discurso que hemos expuesto hasta este momento y escribe:

> El Yo (*moi*) existe como separado del placer (*jouissance*), es decir, como feliz (*heureux*), y puede sacrificar su ser puro y simple a la felicidad (*bonheur*). *Existe* en un sentido eminente, existe sobre el ser. Pero en el *Desear* (*Désir*), el ser del Yo (*Moi*) aparece todavía en un momento superior, puede aún sacrificar (*sacrifier*) a su *Desear* (*Désir*) su felicidad (*bonheur*) misma. Se encuentra así *sobre* la situación, en la punta, en el apogeo del ser por el gozar (felicidad) y por lo deseado (verdad y justicia). Está más allá y sobre el ser.

> Con respecto a la noción clásica de substancia, el *Desear* produce una inversión[478].

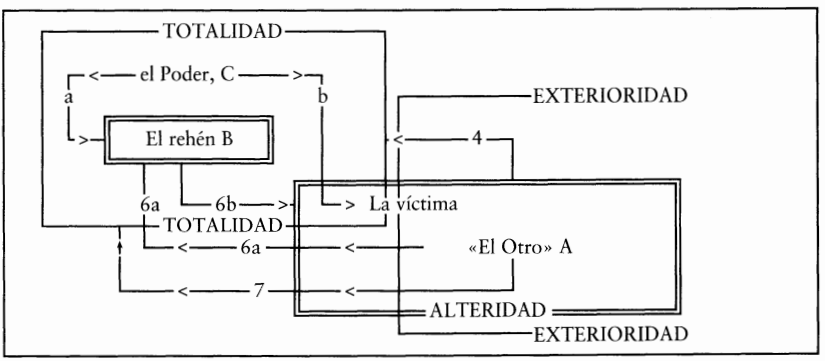
Este «Desear (*Désir*)» es una pulsión creadora[479], pero que se encuentra más allá que el mero instinto dionisíaco y le es totalmente trascendental[480]. Lévinas comienza su obra clásica:

> El Otro metafísicamente *deseado* (*désiré*) no es otro como el pan que se come [...] El *deseo metafísico* (*désir métaphysique*) tiende totalmente hacia *otra cosa*, hacia *lo absolutamente otro* [...] En la base del deseo según su sentido cotidiano se encuentra la necesidad (*besoin*)[481] [...] El *deseo* metafísico no aspira a ningún retorno, pues es un *deseo* por un país en el que jamás nacimos [...] El *deseo* metafísico no reposa sobre ninguna herencia previa. *Desear* que no puede ser satisfecho [...] Los deseos que pueden ser satisfechos no se parecen en nada al *deseo* metafísico que, en la decepción de la satisfacción o en la exasperación de la no-satisfacción y del *deseo*, constituye la voluptuosidad misma [...] Es como la bondad —el *Deseado* (*Désiré*) no lo llena, sino que lo profundiza [...] *Desear* (*Désir*) sin satisfacción que, precisamente, acepta el alejamiento, la alteridad (*alterité*) del Otro[482].

Y aún más claramente:

> La posibilidad de que el Otro aparezca como objeto de una necesidad (*besoin*)[483], aunque conserve su alteridad o, todavía, la posibilidad de gozar del Otro [...]; esta simultaneidad de la *necesidad* (*besoin*) y del *desear* (*désir*), de la concupiscencia y de la trascendencia [...] constituye la originalidad de la erótica que, en este sentido, es lo *equívoco* por excelencia[484].

Esquema 4.6: MOMENTOS RELEVANTES DE LA PERSPECTIVA DE LA REFLEXIÓN FILOSOFICA DE E. LÉVINAS



Comentarios: Los números tienen la misma significación que en el *esquema 4.3* (los faltantes son *momentos* a los que Lévinas no le presta particular atención). Totalidad: «Sistema I» en el *esquema 4.3*; 4: Crítica ética a la Totalidad desde la Exterioridad del Otro. 6: «Interpelación» del Otro (*A*) al participante de la Totalidad (*B*). *6b*: El «Desear metafísico». 7: Análisis crítico-ético de la Totalidad. *a*: Persecusión del Poder (*C*) al «justo inocente», el rehén. *b*: Acción traumática (que se origina en *C*) que sufre también la víctima, el Otro.

[260] Esta «pulsión de alteridad» (el «Desear metafísico») atraviesa el horizonte del psiquismo, del «mundo» —en su sentido heideggeriano—, del sistema —*à la* Luhmann—, de la Totalidad, y penetra hasta la intimidad del Otro. Es creadora en tanto *mueve a salir*[485] de lo Mismo, de la felicidad alcanzada:

> En el *Cantique des colonnes*, Valéry habla del *deseo sin defecto* (*désir sans défaut*). Se refiere, sin duda, a Platón que, en su análisis de los placeres puros, descubría una aspiración no condicionada por ninguna carencia previa. Retomemos este término *deseo* (*désir*). A un sujeto inclinado hacia sí mismo que según la fórmula estoica se caracteriza por la *ormé* o la *tendencia a persistir en su ser*[486], o para quien, según la fórmula heideggeriana, *le va en su existencia esta existencia misma*; a un sujeto que se define también por la preocupación de sí y que en la felicidad (*bonheur*)[487] realiza su para sí mismo, oponemos el *Deseo del Otro* (*Désir de l'Autre*) que procede de un ser satisfecho y, en este sentido, independiente y que no desea para sí. *Necesidad* (*besoin*) de aquel que no tiene ya *necesidades* (*besoins*)[488].

De otra manera:

> El Yo (*Moi*) que posee vida personal, el Yo ateo, en el cual el ateísmo es consumado [...] se supera (*dépasse*) en el *Desear* (*Désir*) que procede de la presencia del Otro. El *Desear* es deseo de un ser *ya* feliz: el *Desear* es la infelicidad (*malheur*) del feliz[489].

No es sólo crítica de las pulsiones; es también una crítica racional, aun de la *ratio* socrática, pero más sutil, más compleja, más radical:

> La ontología subsume al Otro en lo Mismo[490] [...] Aquí, la teoría[491] se compromete en una vía que niega al *Desear* (*Désir*) metafísico, a la maravilla de la exterioridad, donde habita este *Desear* (*Désir*). Mientras que la *teoría* como referencia a la exterioridad [... tiene] una intención *crítica* (*critique*) que no reprime al Otro en lo Mismo como la ontología, sino que pone a lo Mismo en cuestión[492] [...] Llamamos esta *puesta en cuestión* de mi espontaneidad, en presencia del Otro, *ética* (*éthique*)[493] [...] La metafísica, la trascendencia, el hospedar al Otro en lo Mismo, al Otro por el Yo, se realiza concretamente como la puesta en cuestión de lo Mismo por el Otro, es decir, *como ética que cumple la esencia crítica del saber* (*l'essence critique du savoir*). Y así como la *crítica* precede al dogmatismo, así la *metafísica* precede a la ontología[494].

De manera que Lévinas propone, por una parte y en primer lugar, *a*) una «pulsión *creadora*» o alterativa que relanza a la Totalidad, a las pulsiones de auto-conservación o reproductoras (lo Mismo, el *psiquismo* egoísta), y aun a las mismas pulsiones dionisíacas narcicistas (el *éros* egoísta o la mera necesidad cultural constituida[495]), y, por otra y en segundo lugar, *b*) una «razón *crítica*» correspondiente.

[261] Pienso que para hacer comprensible la totalidad del pensamiento de Lévinas habría que partir de un doble escenario que, por

otra parte, delimita los tres momentos de su vida (en torno a sus dos máximas obras escritas). Veamos cómo acontece esta aventura fenomenológica —donde gracias a su instrumento de análisis llega a finísimas distinciones, pero, al mismo tiempo, muestra *los límites* de un tal instrumental, en especial en su filosofía de la historia y de la política.

El primer momento de la vida de Lévinas (hasta 1961) (el del primer escenario) recorre tres grandes etapas[496]. La primera, es de preparación en Estrasburgo y en Friburgo, con el mismo Heidegger y Husserl, lo que se deja ver en su tesis doctoral[497]. Sin lugar a dudas la traducción al francés de las *Meditaciones cartesianas*[498], que Husserl leerá en París en 1929, no pudo dejar de introducirlo en la cuestión «del otro»[499]. En la década del 30 sigue su preparación. En una segunda etapa, acontece la guerra; prisionero en un campo de concentración. En 1947 aparece *De la existencia al existente*: «El conjunto de investigaciones comenzadas antes de la guerra ha sido continuado y, en su mayor parte, escrito en cautiverio (*captivité*)»[500, 501]. El tema no es la existencia abstracta, neutra. Es «el existente», un «ente», el «instante», la «fatiga» de la corporalidad, aquello que la fenomenología ontológica ignora:

> El *deseo* (*désir*) en tanto que relación con el mundo cuenta como distancia entre Yo y el deseado [...] En el mundo el Otro no es ciertamente tratado como una cosa, pero no es jamás separado de las cosas [...] La relación con la desnudez es la verdadera experiencia [...] de la alteridad del Otro (*altérité d'Autrui*)[502].

El tema es el «existente» todavía sin mundo (antes y después del mundo). En el sueño el «inconciente (*inconscient*)»[503] no tiene mundo ni «luz» ni «conciencia», pero hay «existente» en el tiempo del «instante». Ese existente corporal sensible es vulnerable antes que «comprensor del ser»: «El sufrimiento del presente permanece como un grito, cuyo eco resonará para siempre en la eternidad de los espacios»[504].

En 1946 se ocupa del material que aparecerá en *El tiempo y el Otro*[505], donde, a través del tiempo, se intenta una y otra vez superar la posición cognitiva, la «intención» del saber fenomenológico, la ontología del «se es» (del «Sí mismo» en el mundo) ante un «Yo soy»[506] sólo ante el Otro, en el «cara-a-cara» (primeramente como femenino). El Otro rompe la mismidad, su soledad. El *eros*[507] es una ventana, pero ambigua, ya que «el primado de lo Mismo», el egoísmo, puede ser «narcisista»[508].

[262] En efecto, el primer escenario, que se deja ver en *Totalidad e Infinito* —su obra publicada en 1961—, nos describe como punto de partida un «psiquismo» que es lo anterior al comprender en el «mundo» heideggeriano (en *B* del *esquema 4.6*, siempre desde *A*). En un *antes* del «ser-en-el-mundo» se analizan fenomenológicamente las *condiciones metafísicas de posibilidad* pre-ontológicas[509], que pudieran resumirse en la «sensibilidad»[510]: existe una pre-apertura al mundo ya

como corporalidad traumatizable, vulnerable. Pero dicha «sensibilidad» viviente, gozosa, que come y habita (mora en una casa con seguridad y calor) queda constituida como ética por la experiencia del «cara-a-cara» con el Otro, desde la «re-sponsabilidad» ante su «rostro (*visage*)»:

> El ser que se *expresa* se impone, precisamente llamándome desde su miseria y desnudez sin que pueda cerrar mis oídos a su llamado [...] *Dejar a seres humanos sin comida es una falta que ninguna circunstancia atenúa; aquí no se aplica la distinción de lo voluntario e involuntario* dice Rabbi Yochanan. Ante el hambre de seres humanos la responsabilidad se mide *objetivamente* [...] Al desvelamiento del ser en general [Heidegger], como base del conocimiento y como sentido del ser, *pre-existe* la relación con el ente que se expresa [el Otro]; al nivel ontológico [le antecede] el nivel ético[511].

Pero el que pueda el rostro del miserable «interpelarme» es posible porque soy «sensibilidad», corporalidad vulnerable *a priori*. Con *Totalidad e Infinito* el horizonte de la ontología, la comprensión del ser, la teoría, el «ser-en-el-mundo» no sólo son antecedidos una y otra vez por un *a priori* pre-ontológico (la «sensibilidad»), sino también por un *a posteriori* post-ontológico (la «exterioridad»), pero ambos como términos de una misma tensión. Desde una corporalidad sensible *previa* a la razón como comprensión del ser y al cognoscente del ente como *ideatum* (que habla o conceptualiza), la ética (y la «metafísica» en sentido levinasiano) describe al psiquismo corporal humano como mucho más rico que la mera subjetividad de una razón cognoscente, lingüística intramundana, que siempre ya vive, goza, tiene una «afectividad como la ipseidad (*ipseité*) del Yo»[512]. *El que goza* el alimento que come no se encuentra en el nivel de la representación ni del conocimiento. «El placer (*jouissance*) como modo a través del cual la vida se refiere al *contenido* no es una forma de intencionalidad considerada en el sentido husserliano»[513]. «El amor a la vida no ama el ser, sino la *bondad* del ser»[514]. La bondad tiene que ver con la *satisfacción* primeramente, antes que con la verdad. Y así va analizando a modo de «existenciarios» de las afecciones (el modo como se recibe lo que «impacta»: afectividad como pasividad al traumatismo) previos a los heideggerianos: «el morar», «la posesión y el trabajo», «la económica», etc. Es desde esta *anterioridad* desde la que el Yo se abre al mundo, y en él irrumpe de manera inmediata, como lo *posterior*, lo post-ontológico, desde la hospitalidad del psiquismo de lo que se sitúa en la Exterioridad del horizonte del mundo, el «rostro y sensibilidad» el Otro desde su trascendentalidad[515]. Su aparición no es una mera manifestación sino una revelación; su captación no es comprensión sino hospitalidad; ante el Otro la razón no es representativa, sino que presta oído sincero a su palabra:

> El carácter de incomprensibilidad de la presencia del Otro no se describe negativamente [...] La estructura formal del lenguaje anuncia la inviolabilidad

> ética del Otro [...] El hecho de que el rostro efectúa por el discurso una relación conmigo no lo sitúa dentro de lo Mismo. Él permanece absoluto en la relación[516].

La misma razón y el lenguaje surgen desde la relación «cara-a-cara» con el Otro, anterior a la representación:

> La razón vive en el lenguaje [...] En la oposición cara-a-cara fluye *la racionalidad primera*, el primer inteligible, la primera significación; es el infinito de la inteligencia que se presenta (es decir, me habla) en el rostro[517].

Pero a lo que prestamos desde el comienzo atención, como filósofos del mundo pobre del capitalismo periférico en crisis, fue el modo como Lévinas situó el problema de la «asimetría»:

> La presencia del rostro proveniente *desde más allá del mundo*, que me compromete en la fraternidad humana, no me aplasta[518] [...] como lo que se presenta como temible [...] El Otro, que *me manda* desde su trascendencia, es también el extranjero, la viuda y el huérfano en referencia a los cuales *estoy obligado*[519].

[263] La «Voluntad» para Lévinas no es ni deficiente ni arbitraria, ni tampoco egoísta y lanzada a una muerte suicida. Cuando el Otro aparece en posición de asimetría (que en cuanto víctima viene «desde arriba» y como «superior» éticamente: me obliga), la Voluntad queda antes de toda decisión impactada como «re-sponsable» (como el que ante todo se hace cargo del Otro):

> La Voluntad es libre de asumir esta re-sponsabilidad en el sentido que quiera, pero no es libre de rechazar esta re-sponsabilidad en sí misma, ella no puede ser libre de ignorar el mundo con sentido en el que el rostro del Otro la introduce. En la *hospitalidad del rostro la Voluntad se abre a la razón* [...] Lo absolutamente nuevo es el Otro[520].

Lévinas concluye, en medio de numerosos análisis que hemos expuesto en otras obras, mostrándonos el terror de una razón cerrada en la Totalidad —entre otras, la razón de la Modernidad:

> En las antípodas del sujeto que vive en el tiempo infinito de la fecundidad [para el Otro], se sitúa el ser aislado y heroico que produce el Estado por sus viriles virtudes. Él encara la muerte por pura valentía sea cual fuere la causa por la que muere[521].

Lévinas había vivido el *fanatismo heroico* nazi; nosotros hemos vivido igualmente el heroísmo fanático de los ideólogos de la «Civilización occidental y cristiana», con sus «guerras sucias», sus dictaduras militares *à la* Pinochet (impuestas por Estados Unidos, que aparece como el *leader* mundial de «Democracia») que permite hacer factible un capitalismo periférico en crisis.

Y así llegamos al segundo Lévinas (1961-1974) (con su segundo escenario), que desde 1963[522] muestra un claro dominio del tema:

> El Otro que provoca este movimiento ético en la conciencia y que desestructura la buena conciencia de la coincidencia de lo Mismo [...] es el *Desear* (*Désir*) [...] A causa de este desarrollo inasimilable, a causa de este más-allá, hemos llamado la relación que religa el Yo con el Otro: Idea de Infinito[523].

Lentamente comienza a desarrollar nuevas categorías, tales como el pasaje de la posición de «obsesión» a la de «rehén»[524]. En 1974, cuando aparece *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, observamos que ya se ha bosquejado el nuevo escenario. Ahora, quizá siguiendo a Rosenzweig[525], Lévinas radicaliza la situación que le sirve para su análisis fenomenológico. En un taxi, antes de una conferencia en Lovaina en 1972, le pregunté a Lévinas: «¿Qué significa *exposición*?». Y Lévinas, como abriendo su camisa con sus dos manos en expresión de romper sus botones y sacando el pecho, exclamó: «¡Como cuando uno se *expone* ante un pelotón de fusilamiento!». El nuevo escenario es más dramático que el primero; en él se sitúa al anterior desde otra perspectiva. Ahora el interpelado es un «perseguido» a causa del Otro, la víctima; es decir, lo ha «sustituido» siendo tomado como la propia víctima, como «rehén (*otage*)»[526] (*B*). Se trata de la antigua cuestión del entregar la propia vida para «pagar rescate» por la vida de un esclavo. Es el tema de la «redención» del Otro ante el Poder del sistema (*C*)[527]. Sistema en el que «testimonia» la propia «obsesión» por la víctima (*A*):

> Re-sponsabilidad[528] anterior al diálogo [...], obsesión persecutoria (*obsession persécutrice*) [...] Es en la *pasividad de la obsesión* [...] donde la identidad se individúa como única[529], sin recurrir a ningún sistema de referencia, en la imposibilidad de escabullirse sin carencia, a la asignación del Otro. La re-presentación[530] del Sí-mismo se capta ya en su huella. Negación de lo *uno*[531], ella no es ni una evasión, ni una abstracción; es una concreción más concreta que la simple coherencia de la Totalidad, pues, *bajo* la acusación de todos, la re-sponsabilidad por todos va hasta la sustitución (*substitution*). El sujeto es rehén. Obsesionado por re-sponsabilidad [...], acusado por lo que hacen o sufren los Otros [...] La unicidad del Sí-mismo es el hecho mismo de sobrellevar (*porter*) la falta del Otro [...] La persecusión que se transforma en expiación[532].

El «núcleo duro» como punto de partida es siempre que la subjetividad es en su último contenido «sensibilidad» que se expresa en el «dolor»:

> El dolor es el otro lado de la piel, es la desnudez, la más desnuda de todo despojamiento; existencia que de sacrificio impuesto —sacrificado más que sacrificante, porque precisamente contreñido a la adversidad o a la dolencia del dolor— es sin condición. La subjetividad del sujeto es la vulnerabilidad, exposición a la afección, sensibilidad, pasividad más pasiva que toda pasivi-

> dad, tiempo irrecuperable, dia-cronía inabarcable por la paciencia, expansión siempre a exponer, exposición a expresar, y así a Decir, y así a Dar[533].

[264] Es el dolor el comienzo de la creación, de lo nuevo, y «sin esta locura en los confines de la razón, el *uno* se reconstituiría y, en el corazón de su pasión, recomenzaría la *esencia*. ¡Ambigua adversidad del dolor!»[534]. Lévinas, sin embargo, no queda encerrado en una sensibilidad[535] vulnerable[536], afectividad[537] como contenido del psiquismo[538], que fundamentalmente es el *conatus essendi*[539], ya que el así corporal se «expone»[540] siempre y necesariamente ante la Totalidad, el sistema, el Tercero, como religado al Otro, que ha descubierto sin pretenderlo ni decidirlo en la «proximidad», el «cara-a-cara» inesperado:

> Ella es *con-tacto* del Otro. Estar en contacto: ni investir al Otro ni anular su alteridad, ni suprimirme ante el Otro. En el contacto mismo el estar tocando y lo tocado se separan, como si lo tocado se alejara, siempre ya allí, no teniendo conmigo nada *en común*. Como si su singularidad, y por ello no anticipable, y, por consecuencia, no representable, no respondiera sino a la designación. Éste es una *tóde ti*[541].

Pero ahora se da el paso propiamente *ético*. Todo lo anterior ha sido preparatorio. El Otro, carnalidad sensible (como el Yo psíquico), aparece al contacto no sólo como rostro, sino como víctima. Aquí Lévinas alcanza su ápice en el pensamiento contemporáneo:

> El rostro del próximo [que lo encuentro en la proximidad] me significa una re-sponsabilidad irrecusable, precediendo todo consentimiento libre, todo pacto, todo contrato. Él escapa a toda representación; él es defección misma de toda fenomenalidad [...] El desvelamiento del rostro es desnudez —sin forma— abandono de sí, envejecimiento, morir; más desnudo que la desnudez: *pobreza, piel desgarrada*; piel desgarrada: huellas del sí-mismo[542].

Y llegando a lo no dicho en el pensamiento occidental escribe ahora nuevamente sobre la responsabilidad que permite pasar de los enunciados de hecho («Esta víctima no puede vivir en este sistema») a los enunciados normativos:

> Es la obsesión por el Otro, mi próximo, que me acusa de una falta que no he cometido libremente[543], la que arrastra al Yo hacia el *sí-mismo* más acá (*en deçà*)[544] de mi identidad, *antes* que toda conciencia del sí-mismo, y me desnuda completamente. ¿Habrá que llamar *creaturidad*[545] a este *más acá* (*en deçà*), donde el ser ha perdido las huellas, un *más acá* más antiguo que las intrigas del egoísmo anudadas en el *conatus* del ser?[546].

Pero este «más acá» se anuda —como pasando por sobre el horizonte el ser, el mundo y el sistema— inmediatamente con el «más allá (*au delà*)» del Otro, que «reconozco» en el rostro y del que quedo «apresado» con una irrecusable «re-sponsabilidad», «obediencia»[547], «obligación»:

> Obediencia anterior a toda escucha del mandamiento [...] Afección anárquica[548] que *se entromete como un ladrón*, a través de las redes de la conciencia, traumatismo que me ha absolutamente sorprendido, orden que jamás ha sido *representado*, [...] esta *inaudita obligación*[549].

Esta responsabilidad que obliga éticamente por el Otro como víctima, como en el mesianismo de Benjamin (aunque más profundamente), lo describe así Lévinas:

> Se puede llamar profetismo[550] este retornar en el que la percepción del *mandato*[551] coincide con la significación del propio mandado realizado por el que lo ha obedecido. Así el profetismo sería el psiquismo mismo del alma: el Otro en lo Mismo [...] Obediencia anterior al escuchar el mandato, el anacronismo de la inspiración y del profetismo es, según el tiempo irrecuperable de la reminiscencia, más paradójico que la predicción del porvenir por un oráculo[552].

[265] Lévinas ha dejado así apuntado el contenido último de lo ético como tal: el «para-el-Otro» como re-sponsabilidad que obliga. ¿Y la razón? ¿No cae así en un irracionalismo el que, de alguna manera, es el padre del postmodernismo francés? Al contrario, Lévinas muestra claramente la importancia de lo racional, pero no se cansa de mostrar su *origen* y *sentido*. La razón, la racionalidad, la intencionalidad, el orden del ser y el mundo, el lenguaje, «lo dicho (*le dit*)», surge desde el ámbito ya descrito y se vuelca por último en él. La intención de la obra de Lévinas puede definirse entonces de la siguiente manera:

> Partiendo de la sensibilidad interpretada *no como saber* sino como proximidad —buscando el contacto y la sensibilidad en el lenguaje, detrás de la circulación de la información que él deviene—, hemos ensayado describir *la subjetividad como irreductible a la conciencia y a la tematización*. La proximidad aparece como una relación con el Otro que no puede resolverse en *imagen* ni exponerse a la *tematización*[553].

A un racionalista esto puede parecerle imperdonable. Pero Lévinas tiene una visión positiva *pero crítica* (como Marx, Horkheimer o Freud) de la racionalidad. Entre el rehén y la víctima aparece el «Tercero»[554], el que se abre al mundo, a la comprensión-del-ser, al sistema, a la Totalidad, a la justicia (o injusticia)[555]. La razón ética —que es la única razón sostenible— nace de la responsabilidad por el otro:

> Re-sponsabilidad por el otro o comunicación[556], aventura que contiene todo discurso de la ciencia y la filosofía. Por ello, esta re-sponsabilidad sería *la racionalidad misma de la razón* o su universalidad, racionalidad de la paz[557].

[266] Como puede verse, estamos en el *momento 7* de nuestro *esquema 4.3*, pero ahora en una radicalidad inesperada. La «re-sponsabilidad» por el Otro (indicada en la «interpelación», *momento 6*) no sólo me obliga a buscar en el sistema o Totalidad vigente las causas de

la victimación, que sería el momento propiamente crítico de la ética. Lévinas generaliza este hecho llegando a decir que el «mundo», el «conocimiento», la «conciencia» —todo el orden del saber— es en realidad una respuesta a esta «re-sponsabilidad obligante»:

> Desde la re-sponsabilidad hacia el problema. El problema se plantea desde la proximidad misma, que, por otra parte, en tanto que inmediata, es sin problema. El extra-ordinario compromiso (*engagement*) del Otro con respecto al Tercero llama al control, a la búsqueda de la justicia, a la sociedad y al Estado, a la comparación y al tener, al pensamiento y a la ciencia, y al comercio y a la filosofía, y, de allí, a la anarquía, a la búsqueda del principio. La filosofía es esta medida aportada al infinito del *ser-para-el-Otro* de la proximidad y como la sabiduría del amor[558, 559].

Marx muestra que después de varias rotaciones todo el capital es plusvalor acumulado. De la misma manera Lévinas quiere indicar que todo el horizonte «de la verdad»[560], «el orden del saber», comenzando por el «mundo» de Heidegger (la ciencia... la filosofía) y las instituciones de todos los sistemas históricos fueron (y siguen siendo) en *su origen: éticos*; respuesta de una búsqueda de solución a un «problema» planteado por el dolor injusto que sufre la víctima de la cual soy (somos) desde siempre re-sponsable *a priori*. De manera que hay que dar un último paso; en la diacronía[561] de la ética debemos redefinir la filosofía misma:

> La filosofía: sabiduría del amor al servicio del amor [...] La filosofía sirve la justicia tematizando la diferencia y reduciendo lo tematizado a la diferencia [...] En un movimiento alternante, como el que conduce al escepticismo a la refutación que lo reduce a sus cenizas, y de estas cenizas renace[562], la filosofía justifica y *critica* las leyes del ser y de la Ciudad[563].

Nos hemos extendido en demasía[564]. Hubiéramos deseado ocuparnos aquí del pensamiento de Michel Foucault, expresión clara de una filosofía que toma conciencia de la «exclusión» de las víctimas; o también haber tratado la tradición llamada «postmoderna», que efectúa sin embargo una crítica al sistema moderno desde su afirmación global *acrítica* del capitalismo: apariencia de crítica a la racionalidad dejando a las víctimas absolutamente opacadas, oscurecidas, desde un nivel de la racionalidad sistémica no criticada. Pero por la extensión del capítulo no podremos hacerlo ahora.

§ 4.5. EL CRITERIO Y EL PRINCIPIO CRÍTICO-MATERIAL O ÉTICO

[267] Aunque nos enfrentamos ahora al meollo de toda Ética de la Liberación, en cierta manera ésta no es la cuestión teórica más ardua que hemos debido afrontar en esta obra. Al contrario, aunque sea el «núcleo duro» de esta Ética crítica, sin embargo opera a manera de lo fundamentado. El

más difícil de los principios éticos (y sobre los que volveré en el futuro para analizarlo con mayor profundidad, fundamentarlo y exponerlo), es el principio material universal (sólo indicado por ahora en el capítulo 1, y sobre el que hemos vuelto en ciertos momentos en los capítulos posteriores). Si se acepta dicho principio, el de la moral y de la factibilidad de la primera parte, se podrán aquí sacar las conclusiones (ya que es una fundamentación enriquecida empíricamente por los diversos niveles que hemos ido transitando). De la afirmación de la vida se puede fundamentar la no aceptación de la imposibilidad de reproducir la vida de la víctima, de donde se toca el hontanar desde donde se puede (y se debe) ejercer la crítica contra el sistema que es responsable de dicha negatividad.

a) *El criterio crítico*

[268] En primer lugar, abstracta y universalmente, el criterio de criticidad o crítico (teórico, práctico, pulsional, etc.) de toda norma, acto, micro estructura, institución o sistema de eticidad parte de *la existencia real de «víctimas»*, sean por ahora las que fueren. Es «criticable» lo que no permite vivir. Por su parte la víctima es inevitable. Su inevitabilidad deriva del hecho de que *es imposible* empíricamente que una norma, acto, institución o sistema de eticidad *sean perfectos* en su vigencia y consecuencias. Es *empíricamente imposible* un sistema perfecto —aunque es la pretensión del anarco-capitalismo (como el de Hayek, que parte del modelo de la institución del mercado con «competencia *perfecta*») o de la acción directa anarquista (que supone la existencia futura de «sujetos éticos perfectos» como gestores de la sociedad sin instituciones)—. Para probar ese enunciado podríamos recurrir al argumento de Popper en *La miseria del Historicismo*. Para que hubiera un tal sistema perfecto se necesitaría una inteligencia infinita a velocidad infinita para gestionarlo. Como esto es imposible, hay inevitablemente «víctimas», que son las que sufren los efectos negativos no-intencionales, las imperfecciones, los errores, las exclusiones, las dominaciones, las injusticias, etc., de las instituciones empíricas no perfectas, *finitas,* de los sistemas existentes. Es decir, el «hecho» de que haya víctimas en todo sistema empírico es categórico, y por ello la crítica es igualmente siempre inevitable.

El re-conocimiento del Otro, *como otro*, como víctima del sistema que la causa —que va más allá del reconocimiento hegeliano estudiado por Honneth[565]—, y la simultánea re-sponsabilidad por dicha víctima, como experiencia ética que Lévinas denomina «cara-a-cara» —que pone en cuestión crítica al sistema[566] o Totalidad— es el punto de partida de la crítica.

La cuestión empírica y de sentido viene después: ¿Quiénes son las víctimas, por qué son víctimas, en qué circunstancias fácticas concretas, etc., etc.? Pero el criterio crítico cuenta como punto de partida necesario. No se trata de un «juicio de valor», «de gusto», «subjetivo». Se trata de un «juicio empírico de hecho»:

1. ¡He aquí[567] un pobre, una víctima!

Es un «enunciado descriptivo» con pretensión de verdad, que exigirá un nuevo tipo de validez e involucra también un juicio de factibilidad. Este enunciado indica que ya se ha captado o tenido «conciencia» de la «negación originaria»[568] (*momento 1*) como ejercicio crítico de la razón ética-pre-originaria y de las pulsiones que superan la mera reproducción o conservación del sistema vigente. Detectar empíricamente una víctima es constatar «negatividades»: pobreza, hambre, traumatismo, dolor, patologías, y muchas otras dimensiones de la «negatividad». La razón teórica capta el contenido empírico y efectúa un juicio. Las pulsiones reproductivas[569] se enfrentan a una contradicción: si las instituciones son la repetición de actos exitosos para evitar el dolor y postergar la muerte y así alcanzar la felicidad, la «víctima» es su contradicción absoluta —ya que siendo fruto de esa institución, sufre sin embargo dolor y anticipa su muerte[570]—. Ante el «hecho» de la víctima, las pulsiones de reproducción (el «psiquismo» como egoísmo en Lévinas, o el «instinto de muerte» de Freud), y aun el instinto del placer narcisista nietzscheano, tienen sus límites. La «pulsión de alteridad» —el *Désir métaphysique* de Lévinas— es el único posible impulso trascendental, siendo más que dionisíaco: es la dimensión del Osiris-Moshé egipcio, si continuáramos en el mundo de las metáforas —y Nietzsche nos introduce en él.

Ahora, a diferencia de la *primera parte*, y como ya hemos dicho más arriba, no se trata de la dialéctica «contenido (materia)/forma», sino de la «afirmación/negación». El pensamiento crítico es en última instancia *material y negativo* (según Horkheimer y Adorno, y todos los autores tratados en este *capítulo 4*). Pero la «negatividad» emerge, se presenta, se descubre (es todo el proceso de la «concientización») desde la «positividad» (esto lo vieron Marx y Lévinas). Por ello partiremos del momento *afirmativo* (como hemos llamado en otras obras el momento «*ana*-léctico), para después abrirnos paso hacia la «negatividad».

a.1) La condición de posibilidad crítico-positiva

[269] La condición de posibilidad del conocer la «negación originaria» que sufre la víctima consiste en una «afirmación» previa desde la cual se recorta la «negación». Dicha condición no puede ser sino la que ya hemos estudiado en la *primera parte*. No es posible la crítica al sistema existente sin el «re-conocimiento (*Anerkennung*)» del Otro (de la víctima) como sujeto autónomo, libre y dis-tinto (no sólo igual o di-ferente)[571]. El «re-conocimiento» del Otro, gracias al ejercicio de la *razón ética pre-originaria* (de la que hemos hablado arriba[572]), es anterior a la crítica y anterior al argumento (a la razón discursiva o dialógica); está en el origen del proceso y es ya afirmación de la víctima como sujeto, que es *negada* o ignorada en el sistema como objeto —en la definición luhmanniana de sistema el Otro aparece como lo Mismo: jamás como el Otro, como sujeto—. Es la apertura a la revelación del Otro como interpelación aceptada en el sentido pre-ontológico de Lévinas. Pero un

paso más profundo aún es la respuesta simultánea ante dicho re-conocimiento como re-sponsabilidad, anterior aun al llamado de la víctima a la solidaridad. Su mismo rostro de hambriento, doliente en su corporalidad re-conocida éticamente, nos «atrapa» en la re-sponsabilidad: lo «tomamos-a-cargo» antes de poder rechazarlo o asumirlo. Es el origen de la crítica.

La primera condición de posibilidad de la crítica es, entonces, el *re-conocimiento*[573] de la dignidad del otro sujeto, de la víctima, pero desde una dimensión específica: *como viviente*. Este «conocer» a un ser humano desde la vida[574]; este «re-» conocerlo: conocerlo «desde» su vulnerabilidad traumática. Este volver sobre su estado empírico negativo y «re-conocerlo» *como víctima* (es decir, faltante de vida en alguna dimensión, o no realización pulsional en cuanto a la autoconservación), es el momento analéctico de la dialéctica y que nos permite subsumir todo lo ganado en la *primera parte*. La víctima es un *viviente humano* y tiene exigencias propias no cumplidas en la reproducción de la vida en el sistema. La re-sponsabilidad por el Otro, de la víctima como víctima, es igualmente condición de posibilidad, porque en su origen el destituido no tiene todavía capacidad para ponerse de pie. La re-sponsabilidad mutua (en primer lugar de las otras víctimas), como veremos, es el segundo momento de esta condición de posibilidad.

Tenemos así indicadas, sólo indicadas, las condiciones de posibilidad material o positiva (*momento 2*) *desde donde* se procederá a la negación crítica.

a.2) El aspecto crítico-negativo

[270] El criterio de la crítica es propiamente «negativo»; es el descubrimiento de la negatividad de la víctima *como víctima*. Hay tantas dimensiones negativas como niveles de la ética.

El criterio negativo, material o de contenido, es el hecho mismo de *la imposibilidad de reproducir la vida* de la víctima. Este aspecto material-negativo que afecta a la víctima se refleja, gracias a la conciencia crítica, sobre el sistema (norma, acción, institución, etc.) y lo «juzga» desde su resultado (la víctima) como *no-verdad*, ya que origina una tal negatividad. Adorno hablaba por ello de una «no-verdad»; Nietzsche, por su parte, critica la «verdad socrática» en general (sólo debió criticar la «verdad» que enuncia que se puede vivir en un sistema que genera víctimas que no pueden vivir, y que por lo mismo es contradictorio o encubridor). Pero la propuesta nietzscheana de una «Voluntad de Poder» no es criterio suficiente de discernimiento, por su narcisismo. La existencia de la víctima es siempre refutación material o «falsación» de la *verdad del sistema* que la origina. De la misma manera las pulsiones reproductivas o de autoconservación son puestas en cuestión. Ya que las instituciones tienen, como hemos anotado repetidamente más arriba, la pretensión de evitar el dolor y alejar la muerte[575]. Aquí descubrimos el sentido de muchas sospechas de los escepticismos (y aun

de los postmodernos) contra la razón (en tanto dominadora), de las ideologías hegemónicas excluyentes, el fetichismo (descubierto por Marx), y posiciones críticas contra los valores culturales impuestos (como en Nietzsche), o introyectados represivamente en el Super-Yo (detectados por Freud). El criterio de falsación enunciado se refiere al contenido semántico del juicio práctico y es tal (falso) si conduce a la muerte, a la negación de la vida, a lo que hace de la víctima una víctima. El principio de muerte, que es el fundamento de toda patología de las pulsiones, niega al Otro *como otro* al afirmar el presente del sistema desde y hacia el pasado. Ya que no «tiende» hacia el *desarrollo* de la vida sino que «vuelve» hacia atrás; es involución hacia lo no-vivo, inorgánico.

La afirmación sobre la que se recorta la negación crítica es, para repetirlo por última vez, el re-conocimiento de la dignidad del sujeto autónomo del Otro, *como otro*, y, simultáneamente, el tomarlo a cargo y quedar situado como rehén, como re-sponsable por el Otro en el sistema: «sacando la cara» por el Otro, sustitutivamente. La misma víctima, antes que nadie y cuando es crítica, solidaria y comunitariamente, re-conoce re-sponsablemente a las otras víctimas como víctimas. Nace así, antes de la «interpelación»[576] explícita, la comunidad crítica de las víctimas[577]. Pero dicho re-conocimiento responsable, por su parte, aunque afirma al Otro lo hace desde una negatividad más originaria: el hecho de ser víctima en el sufrimiento de su corporalidad (negatividad material primera).

b) *El principio ético-crítico*

[271] Hemos llegado al tema medular de la Ética de la Liberación, punto de partida deóntico propiamente dicho. El criterio de «hecho» («juicio descriptivo»), antropológico, permite fundamentar, en otro nivel del que se sitúa lógica-formalmente la llamada «falacia naturalista», el principio ético o enunciado normativo («juicios de *deber-ser*»). En efecto, el resultado sintético del criterio material indicado se concreta en un «juicio» o «enunciado de hecho»:

2. Este acto o mediación[578] que *no permite vivir* a la víctima, le niega al mismo tiempo su dignidad de sujeto y la excluye del discurso.

La pregunta ya planteada por Leibniz («*Unde malum?*») vuelve a aparecer. El «mal» no es la «materia» o el «otro» principio co-originario como se piensa desde Plotino, y aun en una cierta tradición gnóstica, cabalista, que llega hasta Böhme o Schelling, y de alguna manera a Kant y Hegel: el principio de la determinación (el *principium individuationis*) pareciera ser en estas tradiciones algo así como el «mal originario». Para la Ética de la Liberación, en cambio, la posibilidad del mal se encuentra simplemente en la finitud humana; es decir, en la *im-*

posibilidad de un conocimiento y de una pulsión (amor) perfectos. Como hemos ya dicho, Popper tiene razón —en su argumentación contra la planificación perfecta[579] que ahora aplicamos nuevamente a otro campo— cuando dice que *es imposible* suponer para la producción de una norma, acción, institución o sistema de eticidad la intervención de una inteligencia infinita que funcione a velocidad infinita, o —agregamos ahora nosotros— una pulsión que tienda de manera *absolutamente* gratuita y ateniéndose sólo a la realidad misma (del Otro y de la naturaleza, en un como *Désir métaphysique* levinasiano *absolutamente* perfecto). *Como esto es imposible*, el ser humano tiene que decidir prácticamente entre conocimientos y pulsiones de las normas, hasta sistemas de eticidad, nunca del todo abarcables por la razón, ni origen pleno de felicidad *perfecta* (por ejemplo el Nirvana). Debe decidir —aun intersubjetivamente— en el espacio ambiguo entre *a*) el conocimiento y la pulsión perfectos (imposibles), y *b*) la negación clara de la vida (imposible éticamente). Entre ambos extremos se abre todo el ámbito del conocimiento y la pulsión finitos, imperfectos, en los que se encuentra *la posibilidad* del error (práctico y teórico como «totalización» del sistema sobre la realidad de la vida), del egoísmo pulsional determinado por la autorreferencialidad de los instintos de autoconservación bajo el principio de muerte; en un palabra: del «mal». Ese tipo de «mal» se torna fundamento de elecciones de mediaciones que producen víctimas, en gran medida no-intencional[580], que se acumulan en la historia; es nuestro tema. El mal se descubre por la inversión[581] que sufre *el sistema de eticidad* vigente, establecido, o las normas, acciones, instituciones, etc., que aunque pretenden cumplir con los principios éticos para operar el «bien» (bosquejado en los *capítulos 1* al *3*), sin embargo causan víctimas. El mal es el oculto origen que causa la victimación (y lo hace desde el sentido común tradicional de los grupos dominantes y desde la misma ciencia social no-crítica, como las de Weber o Popper, criticada esta última por Adorno en la conocida polémica). Este ocultamiento del mal es un proceso de fetichización, de fundamentación de la pretendida *verdad* de la *no-verdad* del sistema. La «crítica del fetichismo» es entonces una inversión de la inversión: es el descubrimiento de la *no-verdad* del sistema desde sus víctimas. El desvelamiento de ese «fundamento (*Grund*)» (que *funda* la muerte de las víctimas) es la manifestación del ser. La ética critica a dicha ontología con Lévinas. Marx critica el valor que se valoriza, como crítica de la economía capitalista. Es la labor de la crítica como un momento de la lucha por la vida. El obstinarse en legitimar (racional y pulsionalmente) el cumplimiento tradicional del sistema (el «bien», los valores [Scheler], las leyes [Kelsen], las virtudes [MacIntyre], etc.) que produce víctimas, transforma el bien en el «mal absoluto» (indicado por Adorno), como efecto del propio accionar humano posibilitado por su finitud, pero realizado por su totalización. Es el proceso de divinización fetichista del sistema que indicó inicialmente Feuerbach. El re-conocer re-sponsablemente a la víctima como sujeto autónomo en su corporalidad sufriente, *como*

Otro que el sistema, subvierte el «mal» y posibilita como futuro el proceso de liberación.

b.1) El aspecto ético-crítico negativo

[272] En el criterio indicado se funda el principio ético. Ahora no se trata ya del pasar del «ser-viviente» humano dado por naturaleza, vida entregada a la propia responsabilidad y, por ello, pasaje al mero «deber-ser» del viviente ético (en un nivel material diferente al nivel formal-lógico abstracto en el que se sitúa la llamada «falacia naturalista», cuestion tratada en el *§ 1.5*). Ahora, en cambio, es el pasaje del «*no-poder-ser*-viviente» del Otro, de la víctima, ante un sistema que la niega, al «*deber-ser*-viviente» de la víctima liberada bajo la re-sponsabilidad por la vida del Otro y ante un sistema en el Poder. Comencemos con el siguiente enunciado:

3. Esto que allí está en la miseria es el efecto de un sistema X.

4. A esta víctima la re-conozco como un ser humano con dignidad propia y *como otra* que el sistema X.

El mero acto de re-conocimiento no es todavía un acto ético propiamente dicho; no incluye en tanto tal un «deber-ser». El paso deóntico se produce inmediatamente en la re-sponsabilidad (analizada por Lévinas):

5. Ese re-conocimiento me/nos sitúa como re-sponsable/s por la víctima ante el sistema X.

Este «tomar-a-cargo» la vida negada del Otro no tendría sentido crítico-ético si procediera de un reconocimiento del Otro *como igual*. El acto propiamente crítico-ético se origina por el hecho de la negatividad del Otro re-conocido que el sistema *como otro*: porque es una víctima; porque tiene hambre; porque no puedo obtener beneficio alguno de su existencia: gratuidad de la re-sponsabilidad. Me está pidiendo solidaridad desde la «exposición» de su propia corporalidad sufriente. Me pide, me suplica, *me manda* éticamente que lo ayude. Es este mandato —analizado por Lévinas— el que exige pasar de los enunciados de hecho (1-5) al enunciado material normativo:

6. Yo estoy asignado por el *deber ético*, porque soy re-sponsable[582] de ella, de tomar a mi cargo esta víctima.

Y este «tomar-a-cargo» es anterior a la decisión de asumir o no dicha re-sponsabilidad. El *asumir* la re-sponsabilidad es posterior, y ya está signada éticamente: si no asumo la re-sponsablidad no dejo de ser por ello responsable de la muerte del Otro, que es mi/nuestra víctima, y

de la cual victimación soy/somos causa cómplices, al menos por ser un ser humano, asignado a la re-sponsabilidad comunitaria de la vulnerabilidad compartida de todos los vivientes. Soy/somos re-sponsable/s por el Otro por el hecho de ser humano, «sensibilidad» intersubjetiva abierta al rostro del Otro. Además, no es re-sponsabilidad (como en el *§ 1.5*) por la propia vida; ahora es sólo re-sponsabilidad por la vida negada del Otro que funda un enunciado normativo: porque debo producir, reproducir y desarrollar la vida humana en general, hay razón para reproducir la vida negada de la víctima de un sistema opresor. Se trata de la negación ética de una negación empírica. El pasaje por fundamentación del juicio de hecho («¡Hay un efecto negativo, una víctima!») al juicio normativo («Debo re-sponsablemente tomarla a cargo y enjuiciar al sistema que la causa!») es ahora justificable.

No es una re-sponsabilidad por un Otro ante el que seamos inocentes. En realidad estamos desde siempre situados, antes aun del juzgar negativamente al sistema (norma, acto, etc.), como actores de las mediaciones que causan las víctimas. Al asumir al Otro bajo mi/nuestra responsabilidad nos volvemos, para remediarla, sobre una culpa (aunque sea no-intencional) propia. De todas maneras, cuando asumimos la re-sponsabilidad se produce una crisis: alguien «pone-la-cara» por el Otro *ante el sistema*. Es la *krísis* por excelencia. El «juicio final» (*à la* Benjamin describiendo la obra de Paul Klee) desde el «tribunal (*krité-rion*)» de la historia[583] (desde las víctimas), que *mide* toda norma, acto, institución o sistema de eticidad en su bondad. De allí el siguiente enunciado:

7. Siendo re-sponsable ante el sistema X por esta víctima *debo* (es una obligación ética) *criticar* a dicho sistema porque causa la negatividad de dicha víctima.

El enjuiciar con un «no» al sistema está precedido por un «no» querer causar víctimas. De no haber «esta» víctima no sería necesaria «esta» crítica, ni el asumir esta re-sponsabilidad por ella. Pero aun ese «no» querer causar víctimas está antecedido por el haberlas asumido antes bajo nuestra re-sponsabilidad. Por ello, se comprende el por qué los imperativos más antiguos y venerables de la humanidad fueron siempre *negativos*. Como soy re-sponsable por el Otro debo proteger su vida. Al que la violenta le reclamamos: «¡No lo toques, soy su tutor!». Soy el tutor que toma a su cargo al huérfano y exclama: «¡No lo mates, es como mi propio hijo!». Así, los tres preceptos éticos del mundo quechua (del Imperio inca ante de la invasión de los europeos en el Perú) se enunciaban negativamente, como ya hemos referido arriba:

«*Ama Llulla. Ama Kella. Ama Sua*»[584].

Los tres preceptos negativos se proponen evitar que haya víctimas, desequilibrio, injusticia, y podrían resumirse en un:

8. ¡No obres de manera que tu acción cause víctimas, porque somos re-sponsable de su muerte, tú y yo, y por ello seríamos criticables por su asesinato!

Aquí debe situarse nuevamente la propuesta de Wellmer[585] acerca de la fuerza del imperativo universal como prohibición de una máxima no generalizable.

[273] El principio ético-crítico, en su aspecto negativo, primero (y como juicio constatativo de la no-reproducción de la vida), y positivo, después (como el asumir re-sponsablemente al Otro como víctima, para que deje de serlo, o como exigencia del desarrollo de la vida), y de donde el juicio del sistema debe fundarse, podría ser enunciado aproximadamente como sigue: Los que operan ético-*críticamente* han re-conocido a la víctima como ser humano autónomo, como el Otro *como otro* que la norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., al que se les ha negado la posibilidad de vivir (en su totalidad o en alguno de sus momentos); de cuyo re-conocimiento simultáneamente se descubre una corre-sponsabilidad por el Otro como víctima, que *obliga* a tomarla a cargo ante el sistema, y, en primer lugar, criticar al sistema (o aspecto del sistema) que causa dicha victimación. El sujeto último de un tal principio es, por su parte, la misma comunidad de las víctimas.

¿Quién puede oponerse a un tal principio ético? O de otra manera: ¿Contra quién habría que fundamentar dicho principio? Evidentemente, se trata ahora del «conservador» —*à la* Peter Berger con su «plausibilidad perfecta»[586], o el Karl Popper de *La sociedad abierta y sus enemigos*—. Sus «enemigos» son vistos como si fueran utópicos (del tipo anarquista), porque pretenden criticar en parte o de raíz la mejor sociedad posible, la existente a los ojos del conservador. En efecto, el conservador juzga que la sociedad vigente no puede ser criticada ni reemplazada por ninguna sociedad futura mejor; por lo que una crítica *global* (el «holismo» tantas veces repudiado) al sistema presente (el mejor sistema de hecho existente) es imposible, inoperante o, lo que es peor, es destructiva. ¡No hay alternativas! Pulsionalmente el «conservador» está regido por el «principio de muerte» (ya que todo tiempo pasado fue mejor) o por las pulsiones de pura reproducción (lo «apolíneo» de Nietzsche), y rechaza el momento creador (no sólo de la pulsión de placer narcisista de Nietzsche, sino radicalmente la pulsión de alteridad creadora-transformadora del *désir métaphysique* de Lévinas). Habrá que demostrar que el «conservador» cae en una contradicción performativa, porque no advierte que toda sociedad exige críticas y, después de siglos, un cambio fundamental de estructuras se muestra necesario para el surgimiento de otro tipo de sociedad más desarrollado. Además, el conservador ha caído, como hemos anotado, en una patología regida por dicho «principio de muerte» —principio de toda patología en cuanto tal, cuestión no resuelta, como ya hemos dicho, por Freud—. En efecto, tender hacia «atrás», hacia el origen, radicalmente hacia lo inorgánico, según Freud, es un estar absolutamente

asegurados de la imposibilidad de todo cambio (y así poder alcanzar el ser feliz en la paz infinita del tiempo originario del Nirvana schopenhaueriano), es, estrictamente, necrófila (amor a la muerte). Para el conservador-dominador «todo pasado es lo mejor», porque funda el presente donde el dominador «puede-vivir». Para las víctimas el futuro es el tiempo de la esperanza; debe luchar para estar mejor, porque en el presente sufre la negación, en la que no es posible vivir. La crítica es el comienzo de la lucha.

El que cumple con el deber ético de asumir a la víctima «a su cargo» ante el sistema ejerciendo el deber de la crítica se enfrenta a aquella estructura que causa víctimas, y, por ello, su mera re-sponsabilidad manifestada en la crítica (que deslegitima) no podrá dejar de recibir el embate «persecutorio» —tal como lo describe fenomenológicamente Lévinas, en la figura sustitutoria del rehén—. El re-sponsable de la víctima ante el sistema es perseguido por el Poder que la causa. Y es allí, cuando ha ejercido el Poder de la crítica como re-sponsabilidad, que queda apresado como víctima «sustitutiva» que «testimonia» (*martys* en griego) *en* el sistema la presencia ausente de la víctima.

b.2. El aspecto ético-crítico positivo

[274] Si se asume la re-sponsabilidad de «sacar la cara» por la víctima con la cortante lengua de fuego de la crítica, no se cumple tal acción para que la víctima permanezca negada. La re-sponsabilidad se juega como «crítica» y «transformación» de las causas que originan la víctima *como víctima*. En la ya referida «Tesis 11» de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, escribe las famosas líneas que ahora tienen su estricto lugar en la compleja arquitectónica del proceso de una Ética de la Liberación, como el momento positivo del principio ético-crítico: «Los filósofos no han hecho más que *interpretar* [...], de lo que se trata es de *transformar* (*verändern*)»[587].

La mera «interpretación» es buscar el sentido desde el punto neutro de un observador no comprometido. La «transformación» comienza por el compromiso del observador en la estructura de la acción: el primer momento es el asumir la propia re-sponsabilidad de la crítica. Después vendrán otros momentos, pero son posteriores. En la arquitectónica de la Ética de la Liberación se debe analizar la consecusión de la re-sponsabilidad al ir cumpliendo las orientaciones generales y las exigencias «transformativas» (de toda norma, acción, micro estructura, institución, sistema de eticidad, en abstracto; y de los criterios y principios para la acción, en concreto, empírica y cotidianamente) para que la víctima deje de serlo, de manera monológica y comunitaria. La obligación ética de «transformar»[588] la realidad que causa víctimas parte de la perversidad de su mera existencia (es «malo» que haya víctimas), de nuestra re-sponsabilidad (tantas veces señalada) por la realización plena de la vida de dichas víctimas, y del cumplimiento del deber de la crítica. La «transformación» será después posible y deberá

efectuarse en todos los momentos constitutivos del «bien» (materiales, formales y de factibilidad ética).

Aquí penetramos en un campo propio de la Ética de la Liberación. Siempre hemos repetido aquello de «la producción, reproducción y el *desarrollo*» de la vida de cada sujeto humano en comunidad. Lo que acontece es que la exigencia no es sólo de «reproducción» (según las pulsiones de autoconservación y aun narcisistas del placer como Voluntad de Poder sobre y contra el Otro como víctima), sino, y simultáneamente, como «desarrollo». En esta exigencia de «desarrollo» se encuentra la esencia de la vida que crece, o muere; no puede fijarse en estable inmobilidad. Nietzsche, nuevamente, descubrió claramente que era necesario «crecer», y lo definió desde las pulsiones narcisistas del placer dionisíaco. Zaratustra lanza el desafío del cambio radical. Sin embargo, no es suficiente. En efecto, para que haya justicia, solidaridad, bondad ante las víctimas, es necesario «criticar» el orden dado para que *la imposibilidad de vivir* de dichas víctimas se convierta en *posibilidad de vivir* y vivir mejor. Pero para ello es necesario «transformar» el orden vigente; hacerlo crecer, crear lo nuevo. Y aquí Zaratustra no es suficiente para una Ética de la Liberación, ya que no se trata de aniquilar a los débiles como pareciera que opina Nietzsche. A esas «despreciables» masas de esclavos o pobres miserables, miembros «del rebaño», platonismo para el pueblo, religión de ascetas masoquistas... hay que re-conocerlas como otros, y desde la re-sponsabilidad que los toma-a-cargo criticar al sistema, para después co-solidariamente colaborar con dichas víctimas excluidas que tienen derecho a ser parte de sistemas futuros. Es necesaria una verdadera pulsión creadora, producción de un nuevo orden, resurrección de los excluidos y victimados a lo Osiris, lucha liberadora de los esclavos o víctimas a lo Moshé (el egipcio[589]) que se exprese en la crítica de-constructiva primero. Nietzsche, antes de su definitiva defección, creyó tener la experiencia de ser el «Anticristo». En efecto, en su limitado descubrimiento del mundo pulsional, intentando superar el orden de la «felicidad del rebaño», superación en la que consistía la generación de lo nuevo, intentó describir la pulsión creadora, pero al fin cayó en una Voluntad de Poder dominadora, guerrera, y en una pulsión narcisista. En una reflexión puramente ético-filosófica, por el contrario, al perdonar[590] a los soldados del Imperio que lo torturaban, aquel Anticristo nietzscheano, el Jesús de Nazaret histórico[591], muestra el re-conocimiento y re-sponsabilidad por esas masas necesitadas del imperio, en la negación crítica contra el sacerdocio del templo, contra la destitución de la ley en manos de los fariseos, y el colaboracionismo de muchos en Israel con el Imperio, todo lo cual es la negación de todo masoquismo, colocándose en la tradición mesiánica indicada por Benjamin, de los que luchan por la creación de *lo nuevo* histórico, social, político, a partir de una crítica que les lleva a la muerte como castigo persecutorio del sistema. En el grito final del crucificado se advierte la paz al final alcanzada en el cumplimiento de una agobiante re-sponsabilidad creadora por el Otro.

[275] En efecto, la obligación de la «crítica» de la norma, acción, institución o sistema de eticidad (en parte o en totalidad) indica, exactamente, que el principio material universal de la ética no es sólo reproducción de la vida (como razón reproductora o pulsiones de felicidad del mismo tipo), sino también *desarrollo* de la vida humana en la historia (desde las pulsiones creadoras, que se arriesgan por el Otro a enfrentar el dolor y la muerte, y la razón crítica, que se torna escéptica de la no-verdad del sistema que genera víctimas). De esta manera, la Ética de la Liberación exige una descripción más rica que la habitual del *orden* de las pulsiones y los *tipos* de racionalidad. La razón ético-crítica, material y negativa, en el *acto de la crítica* tiene que ver no sólo con la reproducción feliz sino fundamentalmente con el *desarrollo* de la vida de cada sujeto humano en comunidad motivada por pulsiones alterativas. Es un principio ético del «progreso cualitativo» definido con nuevos criterios que difieren de los de la Modernidad, no puramente tecnológicos o cuantitativos, sino en referencia a la sustentabilidad de normas, acciones, instituciones y sistemas de eticidad que permitan y desarrollen la vida humana —y la vida de las otras especies ligada en su dignidad a la dignidad medular de la vida humana, en la que consiste una ecología ética y no meramente folklórica, ambigua, naturalista y al final... no crítica del capitalismo a la que sirve.

c) *La «aplicación» del principio crítico-ético*

[276] ¿Quiénes son los re-sponsables de la «aplicación»? Por todo lo dicho se comprenderá que es la misma comunidad constituida por las víctimas que se autorre-conocen como dignas y afirman, como autorres-ponsables de su liberación, la encargada de aplicar en primer lugar el principio ético-crítico. Como en los casos anteriores, el «procedimiento» moral de aplicación es formal: es la *manera como* llevar a cabo la crítica y las transformaciones necesarias. El principio moral-formal crítico —tema de este *capítulo 5*— y el *Principio-Liberación* —en el *capítulo 6*— se ocupan exactamente acerca de la «aplicación» de este principio ético-crítico material.

NOTAS

1. «Entramos otra vez a la historia», mensaje del Ejército Zapatista de Liberación Nacional [EZLN] (Chiapas, México), en *La Jornada* (México), martes 22 de febrero de 1994, p. 8.

2. Adviértase desde ya que «pueblo» aquí nada tiene que ver con el *Volk* que espanta con razón la conciencia germana anti-nazi. Aquí «pueblo» tiene referencia a un concepto indígena. En náhuatl o azteca se usaba la palabra *altepetl* para designar la «comunidad» de pertenencia de los indígenas, y desde la conquista de la Modernidad como el grupo de los oprimidos. En este sentido el concepto «pueblo» cobra positividad crítica (Lockhart, 1992, cap. 2).

3. *Ibid.*

4. Aquí está el acierto parcial de los utilitaristas.

5. Desde un punto de vista biográfico, aunque he intentado explicar su sentido repetidamente en el curso de numerosos diálogos durante años, pienso que hasta ahora he fracasado en buena parte, por no haber expuesto la complejidad del tema supuesto en el momento que la crítica comienza, desde un análisis claro de las diversas fases del proceso previo.

6. Véase mi respuesta a Apel en Dussel, 1995, § 1, 115 ss.

7. David Aponte, «Mil quinientos millones *desesperadamente pobres*», en *La Jornada* (México), 3 de enero de 1996, p. 7.

8. Es la utopía del sistema vigente de dominación, por ejemplo, de la economía neoliberal que postula el mercado total de competencia perfecta —mito utópico que es inconsistente y empíricamente imposible (Hinkelammert, 1984).

9. La negación originaria es el proceso mismo de alienación (Dussel, 1973, § 23; II, 42 ss.; Dussel, 1977, 2.5).

10. *Momento 4* del *esquema 4.3* (que de ahora no se indicará la referencia al *esquema*).

11. Trascendentalidad de un Marx o Lévinas y no de Kant: es un *más allá de la ontología* o el sistema, y no un *más allá de lo material* o del contenido. *Momentos 1* al *3*, que permiten efectuar la crítica —el *momento 4* ya indicado.

12. 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).

13. Véase Dussel, 1993c.

14. Véase Dussel, 1985, 1988 (en especial el cap. 14 sobre la «crítica», 285 ss.) y 1990 (en cap. 10, 429 ss., sobre la «ética»).

15. Hemos visto en el § *1.4* que el joven Hegel efectuó una crítica a Kant a partir de la «positividad» de la religión cristiana. Desde 1801 comenzó la crítica a Fichte; en 1804 inicia la crítica a Schelling (Dussel, 1974b, 72 ss.). El Hegel de la *Fenomenología del Espíritu* alcanza una nueva posición, ya que negará subsuntivamente la positividad de la experiencia empírica inicial de la conciencia para elevarse desde el Ser hasta el Saber Absoluto de la *Lógica*, por último sin contenido alguno positivo. Allí culmina la época definitivamente *negativa*.

16. La importancia de la economía como ciencia ha pasado desapercibida al «segundo» Habermas (véase § 2.3) por su reducción formalista. Sólo le sirve a sus fines la sociología (que puede más fácilmente olvidar lo material en cuanto tal).

17. Véase la temática en mi obra *Método para una Filosofía de la Liberación*, caps. 4 ss. (Dussel, 1974b, 115 ss.). Considérese la obra de Friedrich Schmidt (1971) y el excelente trabajo de Seyla Benhabib (1986), donde estudia el problema de la crítica en Hegel: como crítica inmanente (pp. 19 ss.), como crítica antifetichista (pp. 44 ss.), en especial la crítica a Kant (pp. 70 ss.), y su actualidad (pp. 279 ss.), aunque no trata exactamente el tema de la positividad y negatividad.

18. Positividad como origen de la negatividad que hemos denominado con el término de «analéctica» (una dialéctica positiva inicialmente) (Dussel, 1973, II, cap. 6; Dussel, 1977, 5.3). Paradójicamente, la primera Escuela de Frankfurt descubre principalmente la *negatividad* crítica en Hegel (la dialéctica *negativa*, como indicaremos; véase Adorno, 1966), pero no la *positividad* (analéctica), y por ello sucumbirá al final en un trágico mesianismo (Horkheimer o Adorno) o en una imaginación creadora sin radical alteridad (Marcuse). El mismo Walter Benjamin adopta por su parte una posición mesiánica anti-histórica (el tiempo mesiánico irrumpe en ciertos momentos éticos fuertes y únicos, que no pueden desarrollarse como historia de liberación).

19. Lukács se opondrá a Schelling, como hemos ya indicado (Lukács, 1959, 103 ss.), por su ambigüedad metafórica. En efecto, Schelling mostrará la diferencia entre el ser y la realidad a partir de una reflexión en el nivel de la teodicea. En *Sobre la historia de la filosofía moderna* define de la siguiente manera la totalidad del pensar hegeliano: «Dios, el Padre, antes de la creación, es el puro concepto lógico, que se identifica con la pura categoría de *ser*. Ese Dios debe manifestarse, porque su esencia incluye un proceso necesario; dicha revelación o alienación (*Offenbarung oder Entäusserung*) de sí mismo en el mundo es Dios, el Hijo. Pero Dios debe subsumir (*aufheben*) o retrotraer sobre sí esa alienación: es negación de su puro ser lógico; negación que se cumple por medio de la humanidad en el arte, la religión y cumplidamente en la filosofía; ese espíritu humano es igualmente el Espíritu santo, por el que Dios cobra por vez primera conciencia de sí mismo» (Schelling, 1927, V, 198).

20. Schelling, 1927, V, 199.

21. *Ibid.*, 128, nota 1.
22. Véase *ibid.*, 204 ss.
23. *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, I, 1; V, 753.
24. Lección 1 (15 de noviembre de 1841), XII (Schelling, 1977, 161).
25. *Ibid.*, IX, 156.
26. *Ibid.*, XII, 172.
27. Véase el tema en mi obra ya citada (Dussel, 1974b, 116-128). En este sentido, igualmente, «Dios (el real y creador) está *más allá* de la Idea absoluta» (Schelling, 1927, V, 744). Véase Scholem, 1970.
28. Schelling, 1927, VI, 398.
29. *Ibid.*, 407. Schelling escribe que «la filosofía negativa nos dice *en qué* consiste ciertamente la beatitud, pero no nos ayuda a conseguirla» (*Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, II, lec. 24; *ibid.*, V, 749, nota 4). ¿No nos parece escuchar la *Tesis 11* de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx?
30. Véase Habermas, 1963, cap. 5, 172 ss.; tr. cast., 163 ss.
31. Hegel igualmente se inspiró en Plotino, Proclo, el Pseudo-Dionisio, Scoto Eriúgena, Giordano Bruno, los místicos hindúes (citando el *Bhagavad-Gita* en su *Lógica*, a partir de los estudios de Schlegel) y en especial el místico mahometano Djalâl-Ud-Din Rumi, quien «pone en particular relieve la unidad del alma con el Uno» (Hegel, *Lógica menor* en la *Enciclopedia*, III, 3, C, § 573; Hegel, 1971, X, 383-387). Es la tradición de Identidad Ser-Pensar: la «filosofía de la Identidad» para Schelling.
32. Esta doctrina encontraría en Egipto su origen (donde se inicia en el pensamiento judío, como en el caso de Filón de Alejandría, y cristiano hermético [como por ejemplo el *Corpus Hermeticum* de Asclepius, estudiado en Festugière, 1944] y gnóstico [posición criticada por Ireneo de Lyon; véase Dussel, 1974, 111]).
33. En la escuela de Gerona se enseñaba que «la nada no era *la* nada independiente de Dios, sino *su* nada. La transformación de la nada en ente es un acontecimiento que se cumple en Dios mismo; es, como enseñaba Azriel, el acto por el que la Sabiduría divina se manifiesta» (Scholem, 1962, tr. fr., 448). El Infinito (*'en Sof*: sin límite) oculto y más allá de toda expresión, produce todo en sí mismo, saliendo del reposo pasa él mismo a autorrevelarse («la autorrevelación constituye el gran misterio de la teosofía»; Scholem, 1967, tr. fr., 233). En el libro del anónimo de Castilla (España) de la Edad Media, el *Zohar*, se manifiesta que en «El nombre (*Ashem*)»: Dios (no se olvide que para los egipcios el *nombre* del dios, de un faraón o de una persona es su esencia última: en las pirámides rodean «el nombre» con un círculo sagrado, porque *es* —no sólo nombra— la identidad misma personal; el que pierde su nombre simplemente desaparece para el egipcio) tiene una mano izquierda que juzga y una derecha que perdona. De la misma manera el Absoluto auto-crea desde la eternidad a la Sabiduría (*Bina*, una especie de Ptah egipcio), que entre los Atributos de Dios (la *Sefira*) es el fundamento de la creación. Isaac Luria (cuya tumba pudimos observar en Safed [*Sfat*] en Israel en 1960), místico cabalista, opina que Dios se *contrae* sobre sí mismo, produciendo la nada en la que crea el universo (¿No opinaba Isaac Newton que el «espacio vacío» era un *sensorium Dei*?). El mismo Schelling dirá que «en él (en Dios) está la protofuerza *contractiva* [...] Si en Dios hay amor, hay también ira, y esta ira o la fuerza propia en Dios es lo que da al amor apoyo, fundamento y existencia» (Schelling, 1927, IV, 331). Véase además «Tradición y nueva creación en el rito de los kabalistas», en Scholem, 1991, 130 ss.
34. Véase Schulz, 1955.
35. Schelling, 1927, IV, 29.
36. Véase Dussel, 1974b, 128 ss.
37. Ya en 1827, el joven Feuerbach había escrito de Hegel: «Vemos ciertamente en la *Lógica* determinaciones simples como ser, nada, algo, otro, finito, infinito, esencia, fenómeno [...] pero ellas son en sí mismas determinaciones abstractas, unilaterales, *negativas*» (*Zweifel*: Feuerbach, 1959, II, 363).
38. Feuerbach, 1967, 35; tr. cast., 56. En el § 49 de *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842), reflexiona comparando a sus dos maestros: «Hegel representa el principio masculino de la autonomía, de la autoactividad, en pocas palabras, el principio idealista. Schelling, el principio femenino de la receptividad, de la pasividad —Schelling admitió primeramente a Fichte, después a Platón y Spinoza, y por último a J. Böhme—, en pocas palabras, *el principio materialista*» (Feuerbach, 1967, tr. cast., 44-45).
39. *Ibid.*, II, 245.
40. *Ibid.*, § 24, 282.

41. *Ibid.*, § 32, 296.
42. *Ibid.*, § 61, 318.
43. *Ibid.*
44. Dussel, 1974b, 149 ss.; Wahl, 1938; Fahrenbach, 1968 y 1970.
45. Kierkegaard, 1949, 71. Esta obra genial intuitiva, no conceptual (el *Post-scriptum*) —de la que en un viaje a Copenhague en 1975 tuvimos el gusto de comprar un ejemplar en danés: *Aufsluttende uvidenskabelig Efterskrift*— merecería un trabajo aparte por su actualidad, y no en vano Adorno le dedica su habilitación. Como es un pensamiento *crítico* debe plantear continuamente lo *negativo* y lo *positivo* (p.e. lo dicho sobre Lessing, § 2, 53, tr. fr.).
46. *Ibid.*, 82.
47. Kierkegaard, 1968, 60. Toda la obra *Estética y ética* (Kierkegaard, 1959) se ocupa de este tema. Lo estético es el «goce», lo ético es la «elección» del matrimonio, el trabajo, la finitud, es la disciplina de la particularidad en la «universalidad» (pp. 226 ss.).
48. Kierkegaard, 1968, 87.
49. En el *Post-scriptum* escribe en danés: «*Det Pathetiske*», que es un «*pathos* existencial (*den existentielle Pathos's*» (ed. dan., p. 377; tr. fr., 261 ss.), que en un segundo nivel es «el sufrimiento (*Lidelse*)» (pp. 421 ss.; pp. 291 ss.).
50. Wahl, 1938, 87-88.
51. «Et stakkels existerende enkelt Menneske» (Kierkegaard, 1949, ed. danesa, 175; tr. fr., 125). Ésta será, claramente, la posición de Lévinas, siguiendo la escuela de Gabriel Marcel o Jean Wahl y otros kierkegaardianos o existencialistas franceses. *De l'existence à l'éxistant* es imposible sin Kierkegaard.
52. «Det absolute Paradox, det Absurde, det Uforstaaelige [...] at fastholde dialektisk Uforstaaelighedens *Distinktion*» (ed. dan., 555).
53. Kierkegaard, 1949, tr. fr., 380.
54. *Ibid.*, 221.
55. «En la existencia es necesario comenzar por el aprendizaje de la relación con el *télos* absoluto y por *negarse* toda inmediatez [...] La inmediatez de la felicidad no tiene contradicciones; el hombre inmediato es esencialmente feliz» (*ibid.*, 291-292). La infelicidad (el dolor), la negatividad es el punto de partida inmediato de la crítica.
56. Véanse los artículos reunidos en el «Anti-Schelling» de Engels (Marx, 1956, II EB, 161-221).
57. Marx, 1956, II, 232.
58. Materia con «a» en alemán: contenido.
59. Contra el althusserianismo Engels escribe estrictamente: «in letzter *Instanz* bestimmende Moment».
60. Es decir, de la ética en sus últimas consecuencias, como historia mundial.
61. Considérese la coincidencia con el *Libro de los muertos* egipcio y con textos semejantes del pensamiento semita posterior (véanse los *§§ 0.1* y *0.3* de esta Ética). Dar de comer al hambriento, vestir al desnudo y hospedar al sin casa pareciera ser una exigencia ética material que recorre una larga tradición: desde el Egipto anterior a la «Edad Eje» de Jaspers hasta Engels, Marx y la Ética de la Liberación.
62. *Der Ursprung der Familie*, prólogo de 1884; en Marx, 1956, XXI, 27.
63. Esta interpretación de la obra de Marx culmina con *El capital*, que en nuestro comentario de tres volúmenes remata con un parágrafo sobre «*El capital* es una ética» (Dussel, 1990, 429 ss.). Ahora podrá entenderse mejor el sentido de esa aparentemente inexacta o exagerada expresión. La *Kritik*, en el sentido de Marx, es ejercicio de la *razón ético-crítica*: es el acto ético-crítico (en su momento teórico, abstracto y científico) por excelencia. Su precisión epistemológico-económica permite a la crítica *ética* un nivel de argumentabilidad *cuantitativa* imposible para otras ciencias sociales. En cierta manera la «*rate of surplusvalue*» (categoría cuantificable) es una «rate of explotation» (categoría ético-cualitativa), como gustaba repetir Marx; la «*rate of profit*» es puramente económica. Pero detrás de estas categorías se encuentra una «posición» ética y crítica que ha pasado frecuentemente desapercibida a marxistas y antimarxistas. Estamos situados en el *momento 7* del *esquema 4.3*: la «explicación» de las «causas» de la negación de las víctimas (véase el *§ 5.3* [302] y el *§ 5.5.c* [332]).
64. No se olvide que Osiris es representado en la escritura jeroglífica egipcia por un «ojo»: ojo que secretamente juzga siempre. Será además el «ojo» masónico que está fetichistamente en la «pirámide» trinitaria del billete de un dólar norteamericano, bajo el lema «In God we trust» (algunos dicen que es un error de tipografía, ya que le falta una «l»: «In Gold we trust»).
65. «Sobre la libertad de prensa», 5 de mayo de 1842: en Marx, 1956, I, 60; tr. cast., I, 203).

66. Marx se opone a la religión como fundamento de la Cristiandad (Estado cristiano), así como Kierkegaard lo hacía en Dinamarca (Dussel, 1993b, 36 ss.: «Crítica de la Cristiandad»). Marx escribe en *La cuestión judía*: «El Estado que hace que el Evangelio se predique en la letra de la política, en otra letra que la del Espíritu Santo, comete un sacrilegio, si no *a los ojos* de los hombres, sí *a los ojos* de su propia religión [...] Este Estado cae en una dolorosa *contradicción* irreductible en el plano de la conciencia religiosa [...] De ahí que *la crítica (Kritik)* esté en su perfecto derecho cuando obliga al Estado que invoca la Biblia a reconocer lo torcido de su conciencia» (Marx, 1956, I, 359-360; *OF*, I, 474).

67. Marx, 1956, I, 344; *OF*, I, 458.

68 Marx muestra toda su agudeza crítica cuando escribe: «En estas costumbres [de tomar la leña que cae de los árboles] de la clase pobre palpita, por tanto, un sentimiento jurídico instintivo, su raíz *positiva* y legítima y la forma del derecho consuetudinario es aquí tanto más conforme a la naturaleza cuando que la *existencia de la misma clase pobre* [léase: las víctimas] viene siendo hasta ahora una mera costumbre de la sociedad burguesa, que aún *no ha encontrado adecuado lugar* dentro del círculo de la organización conciente del Estado» («Debates sobre la ley castigando los robos de leña», en «Los debates de la VI Dieta renana»: en Marx, 1956, I, 257). Es decir, la mera existencia de las víctimas (*momento 1* del *esquema 4.3*) no significa que tengan un «lugar» en la sociedad dominante (la sociedad en la que tendrán lugar será la «Sociedad II» del indicado *esquema*). Estamos ya en el nivel material y económico. Marx, además, tiene conciencia de que las víctimas no pueden ser una mera mediación. Lo único que tiene «valor absoluto (*absolute Wert*)» (*ibid.*) para los miembros de la Dieta es la leña o las liebres (que los campesinos no deben tomar). Y refiriéndose a un texto de Bartolomé de las Casas (sin saberlo), escribe Marx con conciencia ético-crítica clara, mostrando la «inversión (*Kehre*)»: «Los indígenas cubanos veían en el oro el *fetiche* de los españoles. Celebraron un fiesta en su honor [...] y después lo arrojaron al mar. Si hubieran asistido a estas sesiones de la Dieta renana, aquellos salvajes habrían visto en la *leña* el *fetiche* de los renanos. Pero en otras sesiones de la Dieta habrían aprendido que el fetichismo lleva consigo el culto al animal y habrían arrojado al mar a las *liebres* para salvar a los *hombres*» (*ibid.*, 147; tr. cast., 283). Hemos comentado todo esto en Dussel, 1993b. Pero a los fines de esta Ética, cabe destacarse que de manera explícita Marx analiza la «inversión»: las personas (fines) son tomadas como cosas, y las cosas (leña, liebre, medios) como fines. Es un juicio ético-crítico de las normas, leyes, acciones, instituciones, sistema de eticidad (capitalismo), donde se define un criterio y un principio crítico-ético *explícitamente*. Se trata del enunciado de mediaciones que son una *negación* originaria de la «persona» humana; es decir, se parte del principio kantiano aplicado de manera trans-sistémica y económico-material (*momentos 3* y *4*).

69. Véase «Sobre la juventud de Marx (1835-1844)», en Dussel, 1983b, 159-183. Allí hay otros artículos sobre el cambio de orientación epistemológica (de una crítica *político*-filosófica [formal] a una crítica *económico*-filosófica [material]) a fines de 1843 (Dussel, 1993b, 36-53).

70. Allí recibe la «interpelación» de las víctimas mismas dirigidas a un pequeño burgués, intelectual radical, que ahora se transforma en lo que Gramsci llamaría un «intelectual orgánico» (*momentos 6* del *esquema 4.3*). La «co-laboración» de dicho intelectual consiste en volver al origen y analizar desde la «negación originaria» (*momento 1*), co-responsabilizarse de la negatividad de la víctima (*momento 3*), lanzar un juicio ético contra el sistema que causa dichas víctimas (*momento 4*), y ahora comenzar su tarea encomendada: *efectuar un análisis teórico-científico y filosófico del sistema* desde un horizonte ético en cuanto fundamento de la opresión (*momento 7*) y en cuanto a la formulación de alternativas, para Marx toda la cuestión del «socialismo» (*momento 8*), co-laborando en la organización y acción práctica de un «sujeto» histórico emergente (del Partido Comunista obrero de 1847 o de la I. Internacional, después en Londres) (*momentos 9* y *10*).

71. La «negación originaria», *momento 1* del *esquema 4.3*.

72. Praxis de liberación propiamente dicha, *momento 10*.

73. Considérese el «dolor» como el origen de la toma de conciencia crítica, *momentos 1* y *3*.

74. «Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel», final (en Marx, 1956, I, 389-391; tr. cast., 500-502). Los textos que siguen pertenecen a estas páginas.

75. *Sistema I* del *esquema 6.3*.

76. El principio de la «no propiedad privada».

77. A través de la praxis de liberación (*momento 10*) «nace» el *Sistema II* (del *esquema* referido).

78. Aquí se está situando exactamente en el *momento 7* del *esquema 4.3*: análisis de las causas de la negación de la víctima, donde se articula la víctima y los co-laboradores co-responsables (expertos, teóricos, filósofos, etc.).

79. «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo (verändern)*» (Marx, 1956, III, 535).

80. «A lo que más llega el materialismo contemplativo [...] es a contemplar a los distintos individuos dentro de la sociedad burguesa» («Tesis 9»; p. 535). Ésta sería la perspectiva de un estudioso «dentro» del «Sistema I» (*esquema 4.3*), desde su horizonte. Pero el que asume como propio el «lugar» de las víctimas adopta una posición ético-crítica (posición práctica y transformativa, porque tenderá a negar la negación de las víctimas *realmente*), y la teoría se articula *dentro* de un proceso práctico —aunque guarde su especificidad de teoría, de ciencia, etc.

81. «[...] *revolutionären*, der *praktisch-kritischen* Tätigkeit» (Tesis 1; *ibid.*, 533).

82. *Momento 7*, es decir, el momento teórico que se articula a un proceso práctico integral de liberación de las víctimas: desde que éstas toman conciencia (*momento 3*) hasta que por la praxis «transforma» (o se libera) la realidad (*momento 10*), creando un nuevo sistema donde les sea posible vivir y participar libremente. Es una actividad teórica sobredeterminada desde un momento práctico, ético. Es ejercicio de la razón ético-crítica: en tanto «ética» es práctica.

83. «El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una *verdad objetiva*, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar *la verdad*, es decir, *la realidad*» (Tesis 2; *ibid.*). Sería largo ir mostrando el sentido de estas expresiones, después de que en los *§§ 3.1* y *3.2* hemos mostrado la significación de *verdad* y *realidad*. Marx indica, exactamente, que la verdad objetiva de un sistema vigente de dominación (que produce víctimas) es considerada por las víctimas (prácticamente) como «falsa», y por ello es necesario «demostrar la verdad» por referencia a un nuevo momento histórico de la «realidad» (el *Sistema II*). Así podríamos comentar el sentido de lo que significa «praxis transformativa (*umwälzende Praxis*)» («Tesis 3); o el mostrar que la «base terrenal» no interesa tanto estudiarla, sino que «lo primero que hay que hacer es *comprender (verstanden*: el análisis exigido en el *momento 7*) ésta [base terrenal] en su contradicción [ya que produce víctimas] y luego transformarla prácticamente eliminando la contradicción [...] Despues de descubrir [las causas de la negación de las víctimas] [...] hay que criticar teóricamente [*momento 7*] y revolucionar prácticamente aquella» [*momentos 9* y *10*] («Tesis 4»). «Feuerbach no se ocupa de la crítica [...]» («Tesis 6»).

84. Sería la filosofía que reflexiona sobre los temas de los *capítulos 1-3* de la primera parte de esta Ética, es decir, en el nivel del sistema de eticidad vigente.

85. Véase el artículo de Engels en Marx, 1956, I, 499 ss.

86. Del griego *deiktikós*; y no «de-mostrativo»: *apo-díktikós*.

87. *Passive* en el texto alemán. Marx usará en dos ocasiones la palabra *Leiden* (Marx, 1956, I EB, 578; tr. cast., 194-195), que puede traducirse por «sufrir», «padecer», y de donde Marx deriva «ser apasionado (*leidenschaftliches Wesen*)», pero igualmente «pasión (*Leidenschaft*)» como la «fuerza esencial del hombre que tiende (*strebende*) enérgicamente hacia su objeto» (*ibid.*). Es decir, Marx mostrará en los *Manuscritos* la importancia de la «vulnerabilidad» como pasividad sufrida y como necesidad herida de la corporalidad real, física, como un momento *material* (*material* con «a») de la ética, ante el aspecto *formal* de la moral. Es todo el horizonte «pulsional» (véase el *§ 2.1*).

88. K. Marx, *Manuscritos de 1844*, III, X (Marx, 1956, I EB, 545; tr. cast., 153).

89. *Ibid.*, 511; tr. cast., 105. Agrega Marx: «Es evidente que cuanto más se vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño, objetivo que crea frente a sí, y tanto *más pobre* es él mismo» (p. 512; tr. cast., p. 106).

90. De esta «pobreza absoluta» hablará Marx en los *Grundrisse*, años después (Dussel, 1985, 139 ss.).

91. *Ibid.*, 540; tr. cast., 148.

92. Considérese aquí cómo el «contenido» de la «vida» del obrero, que debía estar bajo su responsabilidad autónoma y libre, queda ahora determinado «ajenamente». El «contenido» es «negado». Para «negar la negación» del «contenido» habría que «afirmar» primero dicho «contenido» como vida autónoma del sujeto alienado.

93. Estos «ojos» son la perspectiva de la razón ético-crítica, como veremos.

94. *Manuscritos del 44*, II; Marx, 1956, I, 523-524; tr. cast., 124.

95. La crítica al sistema (*momento 4*) se torna tarea de co-laboración co-responsable del experto (*momento 7*).

96. Wellmer, 1986, 17 ss.; tr. cast., 47 ss., en aquello de la prohibición de normas no generalizables. La negación de la vida humana es lo menos generalizable de cuanto pueda imaginarse. Es lo no-generalizable por excelencia; y de allí la prohibición: ¡No matarás!

97. Aquí ya tenemos toda una posición acerca de la noción de «realidad», momento al que se enfrenta el tipo de racionalidad que denominaremos «razón ético-pre-originaria» (siguiendo en este caso la posición de Emmanuel Lévinas).

98. El Marx posterior al 1857 dirá: del capital.

99. Marx, 1956, I EB, 512; tr. cast., 106.

100. *Ibid.*, 512; tr. cast., 106.

101. Obsérvese la metáfora: el capital está «muerto». La muerte misma es la objetivación de la vida humana: el «valor», sangre coagulada. La «sangre» era la «vida» para los egipcios y semitas del Medio Oriente. La «circulación del valor» en el capital es para Marx: «circulación de sangre (*Blutzirkulation*)» (Dussel, 1993b).

102. Este «sufren (*leiden*)» es el punto al que deberemos prestar el mayor interés, y es el «dolor (*pain*)» que los utilitaristas quieren, pero no saben cómo, articular con el «mal (*wrong*)».

103. *Ibid.*, 472-473; tr. cast., 53.

104. Véase Dussel, 1993b, 213 ss.: «La lógica sacrificial del capital».

105. Marx, 1956, I EB, 522; tr. cast., 119.

106. Adviértase que la vida para Marx no es un «fin» de la razón instrumental weberiana. Es condición absoluta, horizonte de posibilidad que «pone» los fines.

107. El trabajo sería vida, como actualidad de la misma vida, en el caso de que no funcione la vida como «fin» sino condición absoluta: el trabajo, la acción humana como actualidad de la vida humana ética.

108. «Auszüge aus Mills *Éléments d'économie politique*» (1843 o 1844), en Marx, 1956, I EB, 463.

109. Con «e»: materia física.

110. *Manuscritos del 44*, 537; tr. cast., 144.

111. Sobre grados de abstracción ver Ollman, 1993, 53 ss. («V. Level of Generality»), Rosdolsky, 1968, y Dussel, 1990, 408 ss.

112. Cuando comencé en noviembre de 1989 el diálogo con Karl-Otto Apel, comprendí inmediatamente que el formalismo de la razón discursiva (la Ética del Discurso) debía ser comparada desde la materialidad de la razón económica. Ahora puedo dar razones que eran en ese momento sólo intuiciones.

113. Véase mi artículo «Las cuatro redacciones de *El capital* (1857-1880)», en Dussel, 1994, 221-250 (hay tr. ingl.: «The four drafts in the writing process of *Capital* (1857-1880)», en *First International Conferencia of Social Critical Reviews*, Eszmélet Foundation [Budapest], 1 [1991], 165-182; tr. fr.: «Les Quatre redactions du *Capital* (1857-1880)», en *Concordia* [Aachen], 19 [1991], 65-75). Consúltese Müller, 1978; Wygotski, 1978 y Jahn, 1983.

114. En categorización hegeliana, Marx muestra que lo que describe «positivamente» es negatividad auto-refleja, ya que no puede operar nada realmente positivo.

115. *Grundrisse*, Cuad. II (p. 203; I, 235). Como veremos, la inversión del «núcleo teórico» hegeliano la producirá Marx teniendo en cuenta a Schelling. Es extraño que Habermas no saque las conclusiones que serían de esperar cuando indica que Schelling «proyecta una *teología*, mientras que el otro [Marx] lo analiza *económicamente*» (Habermas, 1963, 215; tr. cast., 206). Véase mi obra (Dussel, 1990, 320 ss.), donde estudiamos la ambigua posición de Habermas, ciertamente muy conocedor de Schelling. Por nuestra parte, desde hace más de veinticinco años venimos mostrando cómo Schelling estaba detrás de ciertas posiciones de Marx (véase Dussel, 1974, 116 ss.; y la nombrada Dussel, 1990, 334-361).

116. *Ibid.*

117. *Ibid.*, 183; tr. cast., I, 213.

118. El capítulo 1, y posteriormente el 2, de *El capital* de 1867, son añadiduras posteriores.

119. *El capital* (1873), sec. 2, cap. 4, 3; Marx, 1975, *MEGA* II, t. 6, 183; tr. cast., I/1, 203). Esta «fuente (*Quelle*)» de la que procede la «creación (*Schöpfung*)» de valor, es el tema schellingiano al que hemos hecho referencia. Es la teología creacionista hecha economía creacionista (y que Habermas no advierte para nada). Repitiendo: el valor es el fundamento (*Grund*) o el ser (*Sein*) del capital (desde la terminología ontológica hegeliana). Pero acontece que el efecto (el *Ser*, el valor) de su «fuente creadora» (*Quelle* que se encuentra más allá y anterior al fundamento creado) es el «trabajo vivo», que es violentamente subsumido desde el *fundamento* (valorización del valor, creación del propio trabajo) como su mediación (inversión fetichista). Véase Dussel, 1990, 357, nota 64). Por ejemplo: «No se representa como *fuente* (*Quelle*) del plusvalor la *creación* (*Schöpfung*) de este valor» (*Grundrisse*; Marx, 1974, 451; tr. cast., II, 46). O: «El obrero [...] tiene la posibilidad de comenzar de nuevo ese

acto, ya que *su constitución corporal* es la *fuente* (*Quelle*) de la que su valor de uso surge siempre de nuevo» (*ibid.*, 194; tr. cast., I, 225). Es creación *ex nihilo*, *aus Nichts*... del capital.

120. *El capital*, p. cit.

121. *Grundrisse*, Cuad. II (Marx, 1974, 203; tr. cast., I, 235).

122. Véase Dussel, 1985, 137 ss., donde efectuamos un comentario preciso de todos estos textos.

123. *Ibid.*, 203; tr. cast., I, 235. Pareciéramos estar leyendo a Kierkegaard: «del individuo mismo (*des Individuums selbst*)».

124. Metáfora usada por Marx, por el *Libro de los muertos* de Egipto o posteriormente por Lévinas. La corporalidad inmediatamente desnuda de la piel: «El uno, significativamente, sonríe con ínfulas y avanza impetuoso; el otro lo hace con recelo, reluctante, como el que ha llevado *al mercado su propio pellejo* y no puede esperar sino una cosa: que se lo curtan» (*El capital*, I, cap. 4 [1973]; Marx, 1975, *MEGA* II, t. 6, 191-192; tr. cast., I/1, 213-214).

125. «La existencia abstracta del hombre [...] puede precipitarse diariamente desde su plena *nada (Nichts)* en la *nada absoluta (absolute Nichts)*» (*Manuscritos del 44*, II; Marx, 1956, I EB, 524-525; trad. esp., 124-125). La primera «nada» (la plena) es la del trabajador en la exterioridad anterior, en la pobreza, el hambre, el peligro de muerte si no es «comprado» por algún dinero. La segunda «nada» (la absoluta) es el efecto de la «subsunción» del capital (negación activa: alienación propiamente dicha).

126. En cuanto fuente creadora de riqueza.

127. En cuanto pobre necesitado de salario. Y es aquí, en cuanto *viviente*, que corre el pobre riesgo de muerte. La imposibilidad de vivir se refiere al principio ético material fundamental (estudiado en el *§ 1.5*).

128. *Ibid.*

129. Véase el tema en *Grundrisse*, Cuad. II (pp. 151 ss.; tr. cast., I, 177 ss.); y en mi obra (Dussel, 1985, 109 ss.). En *El capital* definitivo vuelve sobre el tema: «Lo que allí imperaba era la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham» (I, cap. 4; Marx, 1975, *MEGA* II, t. 6, 191; tr. cast., I/1, 214).

130. La crítica de la ideología es secundaria; primero hay que criticar su origen: la alienación en las estructuras reales, económicas en este caso (la segunda Escuela de Frankfurt confunde crítica de la ideología con crítica de las estructuras materiales).

131. *Manuscritos del 61-63*, Cuad. I (Marx, 1975, II, 3, 1, 86).

132. La posición ética de Marx queda determinada históricamente como *un hegelianismo que vuelve a Kant desde Schelling* por las exigencias del compromiso práctico-político de su filosofía con las víctimas: el proletariado del sistema capitalista en cuanto tal. Es una *ética filosófica con categorías científico-económicas pertinentes*, precisas, inequívocas, que permite pasar de la mera «interpretación» a la «transformación» práctico-real, histórica, como en el caso de la Ética de la Liberación (momento propedéutico de una Filosofía de la Liberación).

133. Habríamos pasado al *momento 4*.

134. *Ibid.*, 83.

135. Véase por ejemplo en los *Manuscritos del 61-63*, Cuad. IV (véase Dussel, 1988, 93 ss.).

136. *Ibid.*

137. Ésta es descubierta definitivamente en enero de 1863 (Dussel, 1988, 270 ss.).

138. *Manuscritos del 61-63*, Cuad. XXI (Marx, 1975, *MEGA* II, 3, t. 6, 2.142). Además Marx ya indica todo el tema de la «exclusión» del trabajador del proceso productivo, reemplazado en parte por la máquina, inaugurando la figura del *pauper post festum*: el desempleado.

139. Paradójicamente Marx, a partir de una reflexión de la máquina o el medio material de producción, llega a conclusiones estrictamente éticas.

140. Véase mis trabajos «El trabajo vivo y la Filosofía de la Liberación» (en Dussel, 1994, 205-219) y «La *Exterioridad* en el pensamiento de Marx» (en Dussel, 1988, 365-372).

141. Recuérdese lo dicho en el *§ 1.5*.

142. Véase *Grundrisse*, Cuad. III, folios 21 al 40 del manuscrito original; Marx, 1974, 227 ss.; tr. cast., I, 262 ss.

143. Sobre la página agregada a la 2.ª edición de *El capital* de 1873, véase Dussel, 1990, 188-193. Se trata de la página que se encuentra en Marx, 1975, II, 6, 3-4, y posteriormente incorporada al texto de *El capital* I, 1, 1, 1 (*ibid.*, 71-72; tr. cast., I/1, 46-47).

144. Cuando Marx escribe «valores» en cuanto tales, Engels agrega «valores-mercancía (*Warenwerte*)» (Marx, 1956, XXIII, 53, en 1.ª, 3.ª y 4.ª edición de *El capital*). Esto significa que el propio

Engels no advierte el nuevo descubrimiento de Marx, por el que hay que distinguir claramente entre «valor» (como «fundamento» oculto y esencial) y «valor de cambio» (como «forma de aparición [*Erscheinungsform*]» fenoménica del valor): «El desenvolvimiento de la investigación volverá a conducirnos al valor de cambio como *modo de expresión* (*Ausdrucksweise*) o *forma de aparición* (*Erscheinungsform*) necesaria *del* valor, al que por de pronto, sin embargo, se ha de considerar *independientemente de esa forma*» (Marx, 1975, II, 6, 72; tr. cast., I/1, 47). El «valor» en cuanto tal (*Wert*) no es un «valor-mercancía (*Warenwert*)»; aquél es el «fundamento» en la producción, éste, su «forma de aparición» fenoménica en el mercado.

145. *Op. cit.*; Marx, 1975, *MEGA* II, t. 6, 72; tr. cast., I/1, 47. La metáfora «cristalizaciones (*Krystalle*)», las formulaciones *a)* económica de «trabajo abstractamente (*abstrakt*) humano», o *b)* filosóficas de «objetivado (*vergegenständlicht*)» o «materializado (*materialisiert*)», nos hablan del estricto nivel *material* de la ética (*Inhalt* o *Material* con «a») (véase en el *§ 1.5*). Es decir, la subjetividad *viva* (el «trabajo *vivo*» de Marx) se hace objeto (instrumento, cosa), se hace «contenido» o materia: «En la producción se objetiva la persona (*Person*); [en el consumo] en la persona se subjetiva (*subjektiviert*) la cosa» (*Grundrisse*, I; Marx, 1974, 11; tr. cast., I, 9). «En la primera [la producción], el productor se objetiva como cosa [*versachlichte*]; en el segundo [el consumo], la cosa creada por él se hace persona (*personifiziert*)» (*ibid.*, 12; tr. cast., I, 11).

146. Ante grupos marxistas tales como el de la *Monthly Review* (New York), hasta Jacques Bidet de *Actuel Marx* (París) y tantos otros, que opinan que la teoría del valor-trabajo no es esencial para comprender a Marx, debemos indicar que el *sentido ético-crítico* del análisis teórico de Marx queda *absolutamente negado* sin dicha teoría del valor-trabajo. Marx efectúa una descripción en regla de todo el sistema de las categorías de la economía política burguesa para «explicar» la causa de la negación (imposibilidad de de la reproducción de la vida) del trabajador (la víctima del capital); dicha causa desaparecería invisible sin esta teoría del valor. El precio final, la ganancia, la competencia, el mercado son categorías del «mundo fenoménico», superficial, de las «formas de aparición», pero no son el «fundamento esencial» donde se encuentra el «valor» en cuanto objetivación de vida humana. Sin este eslabón antropológico-económico la crítica-ética es imposible: no se vería dónde se produce el robo, la muerte, el *no-cumplimiento* (que expondremos en el *§ 4.5*) del «principio ético material» (visto en el *§ 1.5*).

147. En cuanto el «valor» es objetivación de vida humana.

148. *El capital* I, 17 (Marx, 1975, *MEGA* II, t. 6, 502; tr. cast., I/1, 657).

149. Véase sobre el «plusvalor» *Manuscritos del 61-63*, Cuad. III, folios 95 ss. (Marx, 1975, *MEGA* II, 3, t. 1, 149 ss.); *El capital* (1873). I, 3, cap. 5 ss. (Marx, 1975, *MEGA* II, t. 6, 192 ss.).

150. *Manuscritos del 44*, I (Marx, 1956, I EB, 549; tr. cast., 159).

151. *El capital*, I, 23 (Marx, 1975, *MEGA* II, t. 6, 562; tr. cast., I/1, 761).

152. Esta «*moralische Degradation*» es el tema central.

153. *Ibid.*, 588; tr. cast., 805.

154. Recuérdese lo dicho en el *§ 3.5*, y lo que diremos en el *§ 6.5*.

155. Las primeras y más creativas reflexiones de Marx sobre la crisis pueden leerse en los *Grundrisse*, Cuad. IV, fol. 15 ss. (Marx, 1974, 305-350), donde trata el tema del «proceso de desvalorización (*Entwertungsprozess*)» (*ibid.*, 354), ya que la crisis es la contradicción interna a la esencia del capital (la desvalorización) que «aparece» en momentos de contradicción: «En una crisis hasta cierto punto se produce una *desvalorización* o aniquilamiento general de capital» (*ibid.*, 350). Marx no opinaba que el fin del capital estaba cerca, sino que cada crisis se superaba creando las posibilidades de una crisis futura mayor. En estos textos ya descubre, inicialmente, la tendencia descendente de la tasa de ganancia, como el momento central esencial de la *imposibilidad del capital*. Sobre el descenso de la tasa de ganancia, Dussel, 1990, 79 ss.

156. Véase *El capital* III, cap. 14 (Marx, 1956, XXVI, 242 ss.).

157. En este contexto debe estudiarse de nuevo la antigua «teoría de la dependencia», dentro del horizonte de la competencia dentro del sistema mundial capitalista. Véase la cuestión centro-periferia en mi obra (Dussel, 1988, 297 ss.). Escribe Marx: «Los capitales invertidos en el comercio exterior pueden arrojar una tasa de ganancia superior porque, en primer lugar, en este caso se compite con mercancías producidas por otros países *con menores facilidades de producción*, de modo que el país más avanzado vende mercancías por encima de su valor, aunque más baratas que los países competidores (*Konkurrenzländer*)» (*El capital* III, cap. 14, V; Marx, 1956, XXVI, 248; tr. cast., III/6, 304). Se trata de la «competencia»: «el país más favorecido recibe más trabajo a cambio de menos trabajo» (*Ibid.*, 248; tr. cast., 305). El capital global nacional de los países periféricos está en una *crisis* estructural, constitutiva, permanente, por transferencia de valor ininterrumpida. Éste es el tema que me ha movido a releer por entero el Marx de la sección II del *MEGA* (Marx, 1975), a fin de descubrir

las causas de la pobreza de los países periféricos, donde emerge la Filosofía de la Liberación.

158. No olvidar lo dicho en el § *0.2*.

159. Esta Ética de la Liberación «interpela» también a los ciudadanos (también a los filósofos) de Europa y Estados Unidos, e intenta crear en ellos co-responsabilidad para salvar a la humanidad entera.

160. Sobre este tema volveremos en el § 6.2. Alan Badiou habla del «sujeto como fidelidad» al acontecimiento (véase Badiou, 1982). Sin acordar con su posición, creo interesante anotar que el «sujeto social» aparece y desaparece: el bloque social de los oprimidos, para hablar como Gramsci (por ejemplo: el pueblo latinoamericano en la emancipación contra España en 1810), puede «aparecer» *como sujeto* en ciertas coyunturas circunstanciales muy precisas, ser liderado por uno de sus sectores de clase (por ejemplo, la oligarquía criolla blanca) y desintegrarse después de cumplida una acción histórica (después de 1822). Las mujeres pueden «surgir» como sujeto, como un movimiento social, el «feminismo», etc.

161. Ahora es el «intelectual orgánico». La conferencia sobre «Salario, precio y ganancia» de junio de 1865 (véase sobre el tema Dussel, 1990, 102 ss.), cuando Marx estaba en plena elaboración de los capítulos 4 al 7 del libro III de *El capital*, es un excelente testimonio de cómo el intelectual, que está investigando en profundidad un tema crítico, puede iluminar al militante obrero (la víctima) sobre situaciones que a éste le son imposibles de vislumbrar (por no tener el conocimiento de experto, científico, sobre el tema). Marx explica a los obreros: «Todos ustedes están convencidos de que lo que venden todos los días es su trabajo [...] Y, sin embargo, no existe tal cosa como *valor del trabajo*...» (Marx, 1856, XVI, 134).

162. Sobre estos temas véase Dussel, 1993b, 288 ss., y Dussel, 1992. Nos encontraríamos en el *momento 8* del *esquema 4.3* (tema a tratarse en el *capítulo 6*).

163. *El capital*, I, cap. 17 (Marx, 1975, *MEGA* II, t. 6, 500; tr. cast., I/1, 653).

164. Véase el texto sobre «Notas marginales al *Tratado de economía política* de Adolph Wagner», cuando escribe: «*Dignitas* viene de *dignus* y éste de *dic*, señalar, mostrar, indicar» (Marx, 1956, XIX, 367). El obrero debe adquirir «el sentimiento de la propia dignidad» (*El capital* I, cap. 5, nota 17: Marx, 1975, *MEGA* II, t. 6, 209; tr. cast., I/1, 238).

165. *Manifiesto del Partido Comunista*, inicio (Marx, 1956, IV, 461).

166. Carta del 30 de abril de 1867 (Marx, 1956, XXX, 542). La obra teórica *El capital*, en efecto, será definitivamente el «juicio ético negativo» (*momento 4* del *esquema 4.3*) del capital, hasta que este sistema económico-cultural sobreviva.

167. En especial me refiero a *Historia y conciencia de clase* (Lukács, 1968), obra que influenció no sólo a los miembros del futuro Instituto de Investigación Social de Frankfurt, sino antes aún al mismo Heidegger (ya que en él descubrió la *facticidad*). Lukács, más allá de los economistas de la II Internacional, recupera la «veta» filosófica de Marx, pero lo hace primeramente desde Kant, estudiando particularmente el momento *alienado* de la constitución del «objeto» del conocimiento como «mercancía», y teniendo en cuenta la categoría de «totalidad», posteriormente, desde la dialéctica hegeliana. Quedará, sin embargo, atrapado en la ontología (Dussel, 1990, 297 ss.). Adorno se lo recriminará, especialmente por su última etapa (Tertulian, 1986). De todas maneras Lukács permite trabajar filosóficamente la *reificación* de la conciencia burguesa en general, y de la propia conciencia (teórica cotidiana) del obrero: «En la mercancía el obrero se reconoce a sí mismo y reconoce sus propias relaciones con el capital. En tanto le sea imposible elevarse sobre esa función de objeto, su conciencia será la *conciencia de sí como mercancía*, o, en otros términos, el conocimiento de sí como descubrimiento de sí en la sociedad capitalista fundada sobre la producción y el tráfico de mercancías» («La reificación y la conciencia del proletariado», III; en Lukács, 1968, tr. fr., 210). El propio proletariado puede, entonces y de hecho, estar alienado.

168. Véase Korsch, 1978 (y Kellner, 1981). Hemos tratado en otro lugar la posición de Korsch (Dussel, 1990, 302 ss.), que indica claramente la necesidad de negar una filosofía burguesa o positivista y de practicar una filosofía que no puede ser meramente «un sistema de ciencias positivas abstractas y antidialécticas» (Korsch, 1978, 63). Era necesario desarrollar la filosofía *implícita* de Marx, aunque Korsch no dijo cómo.

169. El antisemitismo y la historia crítica de los movimientos obreros fueron los temas de los primeros trabajos de investigación planeados por el futuro Instituto. El carismático Rabbi Nehemiah A. Nobel, junto a Martin Buber, Franz Rosenzweig (que veremos influenciar a Lévinas), Siegfried Kracauer, Ernst Simon, Gershom Scholem y muchos otros, tuvieron contacto con los primeros miembros del Instituto. El tono ético de las investigaciones, no sin influencia de la Cábala (tal como hemos visto más arriba), se origina en sus hogares judíos —familias de comerciantes, banqueros, clase media

alta, de judíos integrados a la cultura alemana—; de lo mejor de la «conciencia crítica» de Alemania anterior al nazismo.

170. Judío argentino estudiante en Alemania, que concibe en 1922 la posibilidad de crear una institución de investigación. Max Horkheimer y Friedrich Pollock nacen en 1895, Karl Wittfogel en 1896, Felix Weil y Herbert Marcuse en 1898, Leo Lowenthal en 1900, Theodor (Wiesengrund-) Adorno en 1903. A ellos habría que agregar Walter Benjamin (1892), Erich Fromm (1900) y algunos otros.

171. Jay, 1973, xi.

172. *Momento 4* del *esquema 4.3*.

173. Crítica empírico-ontológica, entonces, del *Sistema I* (del indicado *esquema*).

174. *Ibid.*, xii.

175. Véase el *esquema 4.3*: Exterioridad, o el ámbito «fuera» o «más allá» (ya lo veremos en Lévinas) del horizonte del ser, del *Sistema I* (lo ontológico).

176. Con la intervención de Erich Fromm y Wilhelm Reich.

177. Para Kant la finalidad de la crítica es el hacer «salir» a la víctima de su «inmadurez autoculpable (*aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit*)» («¿Qué es Ilustración?», A 481; en Kant, 1968, IX, 53). Adviértase que Kant declara «auto-*culpable*» a la víctima. Por el contrario, para Horkheimer es necesario criticar las relaciones *de dominación*, como lo indica en «La función social de la filosofía» (1940), en Horkheimer, 1970; tr. cast., 1990, 287: «En la filosofía, a diferencia de la economía y la política, *crítica* no significa la condena de una cosa cualquiera [...] es el esfuerzo intelectual, en definitiva *práctico*, por no aceptar sin reflexión y por simple hábito las ideas [aquí está pensando en Kant], los modos de actuar y *las relaciones sociales dominantes*»). Se critica así *al sistema de dominación* y no sólo *a la víctima inmadura «autoculpable»* (véase el sentido filosófico mundial de la posición de Kant en Dussel, 1993, § 1).

178. La llegada a Nueva York, a la Universidad de Columbia, al comienzo de los años treinta, de un grupo de marxistas alemanes, no despertó sospechas. ¿Por qué? Por su no inserción en las luchas sociales concretas de Estados Unidos. De nuevo el Instituto no tuvo articulación a un sujeto social real en América. No era entonces peligro alguno para el sistema vigente; además, ayudaba a encontrar razones contra Hitler, lo que era muy importante en ese momento.

179. Véase Dussel, 1973, I, desde el capítulo 3.

180. Véase el *§ 5.3*.

181. Véase para el conjunto de la Escuela: Jay, 1973; Dubiel, 1978; Held, 1980; en especial Habermas, 1981, I, 489 ss., 465 ss. (donde criticará a la «primera» Escuela por haber quedado apresada en el «paradigma de la conciencia»). En el tomo II de dicha obra (548 ss.; tr. cast., 527 ss.) Habermas indica los temas tratados por la Escuela desde la perspectiva de una «Teoría Crítica» de la sociedad, pero no se ve el que dicha teoría fuera siempre un intento renovado de elaborar una *crítica* de (contra) la sociedad. La «vieja» Teoría Crítica (como él la llama, y que en realidad es la única Escuela «crítica») había estudiado diversos temas (en número de seis, también: p. 555; tr. cast., 534-535), pero en la enumeracion de Habermas no se descubre cuál sea el «núcleo generador» y unificante de todos ellos. Habermas no puede mostrar dicho «núcleo», porque lo ha perdido hace tiempo. Dicho «núcleo» parte de un concepto *material* de la *crítica*, teniendo como punto de partida las *víctimas*. Ambos aspectos han desaparecido en la «segunda» Escuela, por formalista (niega la ética material) y conformista (antes que criticar la Modernidad, intenta «realizarla», y con ello inevitablemente no puede ya criticar al capitalismo «central»). La crítica es sólo crítica de la ideología (¿desmaterialización?); además, la crítica económico-material de Marx y psicológico-pulsional de Freud son criticadas de diversas maneras, pero ya no asumidas. La dialogicidad de la *Lebenswelt* es necesaria, pero demasiado débil; *no es suficiente* como criterio crítico.

182. El texto que comentaremos está en Horkheimmer, 1970, 28-56; tr. cast., 1990, 240-271).

183. *Ibid.*, 12-28; tr. cast., 223-240.

184. Adviértase la «positividad» del *Sistema I* (del *esquema 4.3*) como «afirmación de la eticidad vigente».

185. *Sistema II* del indicado *esquema*.

186. La que hemos llamado «negación originaria» (*momento 1*).

187. Es decir, exige una explicación analítica que sólo se alcanzará en el *momento 7* (del *esquema 4.3*), por co-laboración co-responsable del «intelectual» (científico, experto, filósofo, etc.), que es el tema central de Horkheimer.

188. Se trataría de la «crítica negativa» del *Sistema I* (*momento 7*), pero además de la «construcción positiva de alternativas» (*momento 8*).

189. Aquí entonces, como lo hemos ya indicado arriba, Horkheimer nos habla de *dos* «realidades»: la *Realidad I* del *Sistema I*, y la futura *Realidad II* del *Sistema II*, como fruto de la «praxis de liberación (*Praxis der Befreiung*)» (*ibid.*, 49; tr. cast., 263).

190. *Ibid.*, 35; tr. cast., 248.

191. Es simultáneamente el *momento 1* del *esquema 4.3* (la miseria) y su no suficiencia (y por ello la exigencia de un pensamiento crítico-teórico, los *momentos* 6 y 7). Considérese este texto de 1933: «Materialismus und Metaphysik», en Horkheimer, 1970, 76.

192. *Momento 2* del *esquema 4.3*.

193. No así la segunda Escuela (Apel y Habermas), que «pierden pie» material por su reductivismo formal (puramente pragmático discursivo, como hemos probado en los *§§ 2.3-2.4*). La «criticidad» depende de la proporción de materialidad y negatividad.

194. Esta fórmula: «[...] erhält, steigert und entfaltet er das *menschliche Leben*», es casi exactamente la que hemos adoptado para expresar sintéticamente el criterio material de la ética (véase en el *§ 1.5.a*). *Erhalten* y *steigern* lo hemos reemplazado por *produzieren* y *reproduzieren*, más biológico y económico; y *entfalten*, por *entwickeln* (más social, político, cultural, estético).

195. Indica aquí «las víctimas» (véase *esquema 4.3*).

196. Son los *momentos 2-7* del *esquema 4.3*, desde la toma de conciencia crítica de las víctimas hasta el analizar teórica-críticamente las causas de la negación real de las mismas.

197. *Momentos 5* y *6*, origen del proceso de «concientización» (palabra y problemática que Horkheimer ignora todavía, y que Paulo Freire descubrirá en la miseria brasileña: de la periferia del capitalismo mundial *y brasileño*, porque el Nordeste de Feire es la «periferia» del Brasil).

198. Doble meta: de formulación de un proyecto alternativo (*momento 8*) o de una nueva institucionalidad (parcial o global: el *Sistema II*).

199. Horkheimer, 1970, 31-32; tr. cast., 244.

200. *Ibid.*, 28; tr. cast., 240.

201. Veremos que habrá, de todas maneras, un cierto déficit, tanto en la aceptación de la *positividad* ética o meta-física de las víctimas (cuestión que abordaremos más adelante en este *capítulo 6*), como en el nivel de la articulación al «sujeto social histórico», y, por ello, habrá una cierta inconsistencia en el aspecto de la factibilidad o la construcción de alternativas *positivas* en el proceso de la praxis de liberación, como veremos en los *capítulos 5* y *6*).

202. Hemos estudiado este desplazamiento en el *§ 2.1* y siguientes, crítica anticipada a Apel y Habermas.

203. Adorno, 1966, 30; tr. cast., 29.

204. De este «*vernunftlosen Organismus*» hablará Marcuse en su obra central *El hombre unidimensional*: «Y, sin embargo, esta sociedad es irracional como totalidad» (Introducción; Marcuse, tr. cast., 1968, 11). En nuestra *Para una ética de la liberación*, I, § 15 escribíamos bajo la presión de la Dictadura Militar en Argentina (poco antes de recibir un atentado de bomba en mi casa en Mendoza): «*Esta sociedad* —nos dice Marcuse— *es irracional como Totalidad*, pero lo más grave no es que sea irracional, sino que no tenga oposición y que haya orquestado toda forma de control para que una tal oposición no pueda nunca jamás ya presentarse» —yo pensaba en las persecuciones que se estaban realizando en ese momento—. «El *cierre* del universo político, la *contención* del cambio social se traduce culturalmente en el aquietamiento del discurso [...] La Totalidad reinante produce una pseudofilosofía negativa (el positivismo lógico): se niega el pensar crítico, porque de hecho se asume existencialmente el obvio mundo imperante» (Dussel, 1973, I, 117). En efecto, becas y cargos de Institutos de Investigaciones y Universidades se otorgaban a filósofos que no presentaban «problema» para la Dictadura Militar, porque no eran «críticos» en el sentido de Horkheimer (o de la Ética de la Liberación). Esta historia no ha sido todavía escrita (véase algo en mi artículo «Una década argentina (1966-1976) y el origen de la Filosofía de la Liberación», en Dussel, 1994, 55-95). Hay escépticos de la razón... crítica, en nombre de la precisión epistemológica y como negación de la «metafísica». La precisión es una exigencia necesaria de la filosofía, y también la crítica de la metafísica ingenua; pero otra cosa es la crítica de la razón «crítica» que se la hace aparecer como «imprecisa» o «confusa» (porque busca *nuevos argumentos creativos*) y «metafísica» (porque afirma *la universalidad de la razón y la «realidad» de las víctimas*). ¡Cuánto hemos sufrido y sufriremos todavía en América Latina! Nos hemos atrevido aquí a hacer estas reflexiones porque la primera Escuela de Frankfurt sufrió también una Dictadura, del capitalismo central; nosotros, las Dictaduras del capitalismo periférico, cuya represión está lejos de haber concluido, ya que adopta diversos rostros dentro de un neoliberalismo creciente (que se origina en 1964 en Brasil, y que se internará por desgracia bien adentro del siglo XXI).

205. *Momentos 9* y *10* del *esquema 4.3*. La «emancipación» es responsabilidad de las mismas víctimas («Me llamo Rigoberta Menchú...»), con la co-laboración de la teoría crítica.

206. «Transformación», anótese, no significa necesariamente hacer una «revolución» de todo el sistema. La Ética de la Liberación deviene así una ética válida para la vida cotidiana, pero tiene otro «criterio» que el reformista. Se trata de la «Tesis 11» del *Sobre Feuerbach* de Marx.

207. Este *Ordnung* es el *Sistema I* (*esquema 4.3*).

208. *Momento 7*.

209. Horkheimer, 1970, 28-29; tr. cast., 241.

210. Lo mismo que para Lévinas y esta *Ética de la Liberación*. Marcuse, en su tesis de habilitación sobre Hegel (véase Marcuse, 1970b), descubre la «Vida» —en relación con Dilthey y desde Hiedegger— como el «contenido» último del ser, de la ontología hegeliana. Posteriormente, quizá no sin relación al uso del concepto «vida (*Leben*)» en el nazismo, Marcuse propondrá en su lugar el concepto de «razón (*Vernunft*)» (en especial en Marcuse, 1967, pero ahora contra el estalinismo soviético). El tema de Marcuse es la «razón crítica», que guardará siempre una cierta y excesiva cercanía a Hegel (de nuevo sin haber descubierto la cuestión de la Exterioridad y su positividad transontológica). Lukács y Marcuse pareciera que no superan la ontología. Por ello, para Marcuse, Marx es la continuación de Hegel; no se ve suficientemente su discontinuidad (Dussel, 1990, 304 ss.). Adorno, en cambio, critica claramente la ontología hegeliana.

211. Adorno, 1966, 7; tr. cast., 7. «El autor no comienza desarrollando lo que, según la opinión dominante de la filosofía, sería el *fundamento* (*Grundlage*), sino que primero desarrolla ampliamente muchos aspectos que esa opinión supone fundamentados. Esto implica tanto *crítica* a la idea de una fundamentación, como la prioridad del pensamiento concreto» (*ibid.*). Veremos que Lévinas planteará más claramente que Adorno estas cuestiones, ya que «criticar el *fundamento*» debe hacerse no sólo desde lo *concreto* (material), sino igualmente de cierta *positividad* de la Exterioridad (nunca descubierta por la Escuela), cuestión que ya en nuestra Ética (Dussel, 1973, II) le criticábamos a la Escuela. Razón tiene para llamar «a la Dialéctica negativa un antisistema» (Adorno, 1966, 8; tr. cast., 8). Se trata de una *crítica* de la ontología tal como se practicaba en Alemania.

212. Horkheimer, 1970, 29; tr. cast., 242.

213. Véase *Exterioridad* en el *esquema 4.3*, el «más allá» del *Sistema I* (el sistema vigente), pero anterior al *Sistema II* (el sistema futuro). Trataremos esto con cuidado en el § *4.4*.

214. *Ibid.*, 30; tr. cast., 242-243.

215. Todo comienza por este «*zwiespältigen Charakter*».

216. *Ibid.*, 28; tr. cast., 240.

217. La no aceptación de dicha «naturalidad» es la no aceptación de su «carácter de mera facticidad»: la nueva visión que se tiene (inversión del fetichismo) del sistema vigente como totalidad (*momento 4* del *esquema* tantas veces nombrado).

218. Véase Marcuse, 1964.

219. Véase Horkheimer, 1967.

220. Véase Adorno, 1969.

221. Véanse entre otros trabajos los de Adorno, 1970; Marcuse, 1969; Horkheimer, 1982; Jay, 1973, 173 ss. Aquí deberían incluirse los estudios sobre estética de la Escuela, y en especial los de Walter Benjamin.

222. En este nivel la Escuela estaba preparada como nadie para atacar la cuestión, por haber sufrido en carne propia el Holocausto, y por haberse anticipado en los estudios sobre el autoritarismo (desde el sujeto) y la sociedad capitalista (objetivamente, y aun como cultura). Véase el tema en Jay, 1973, 143-172. Como latinoamericanos las reflexiones de la Escuela de Frankfurt nos son particularmente valiosas, porque hemos «vivido» (y quizá volvamos a «vivir») Dictaduras Militares —orquestadas desde el Pentágono— del capitalismo periférico, particularmente feroces en Argentina (mi patria de nacimiento), Uruguay, Chile, Brasil, Centro América, el Caribe, etc. La Filosofía (y la Ética) de la Liberación nació dentro del oscuro y tétrico horizonte de la represión militar. El dramatismo de su lenguaje en los años setenta se relaciona con este hecho involuntaria e inevitablemente alucinante. Sacado de su contexto, el movimiento filosófico crítico latinoamericano presenta un dramatismo «fuera de lugar».

223. Kellner, 1984, 132.

224. Marcuse, 1967, 8.

225. En este escrito juvenil Marcuse juega con las palabras como Heidegger.

226. Marcuse, 1928, 48.

227. La obra de Habermas así nombrada (Habermas, 1963, y también y especialmente Habermas, 1968) pertenece al último momento de la «primera» Escuela de Frankfurt. Habermas todavía

no había comenzado su etapa «pragmático formalista» —en la que ganará la razón discursiva (necesaria pero no suficiente) y perderá la razón dialéctica crítico-material (también necesaria y tampoco suficiente): por nuestra parte, en esta *Ética*, pretendemos subsumir a ambas—. Véase más adelante el *§ 6.1.b*.

228. Horkheimer, 1970, 33; tr. cast., 245.

229. *Ibid.*, 32; tr. cast., 245.

230. En el *momento 1* del *esquema 4.3*, la víctima «experimenta» el dolor de la negación originaria (de su alienación de contenido); en el *momento 3* toma conciencia ética (desde la afirmación del *momento 2*) de su estado de negatividad.

231. Horkheimer, para un europeo (Habermas), habla acerca del pasado; para un latinoamericano, africano, asiático o de la Europa del Este, habla del presente y futuro.

232. *Ibid.*, 33; tr. cast., 245.

233. Hasta se nos criticó de «elitistas» (Cerutti, 1983) por haber mostrado claramente el momento en el que la conciencia crítica del filósofo, del maestro, del crítico teórico interviene en la «clarificación» o «ilustración» de la conciencia del pobre. Hemos escrito: «La ética de la liberación, que comienza por ser filosofía-discipular, humildad ante el Otro, fe en su rostro [...] se vuelve la *norma* de las conductas cotidianas existenciales [...] La palabra del filósofo es entonces *conciencia ética* de un pueblo: ante la Totalidad toma el lugar del Otro [las víctimas] y reviste a su palabra del filo del método crítico liberador» (Dussel, 1973, II, § 39, 193).

234. Horkheimer, 1970, 33; tr. cast., 246.

235. *Ibid.*, 39; tr. cast., 252.

236. *Ibid.*, 47-48; tr. cast., 261.

237. *Ibid.*, 49; tr. cast., 262.

238. *Ibid.*, 56; tr. cast., 270-271.

239. *Ibid.*, 49; tr. cast., 263.

240. Rigoberta Menchú (Menchú, 1985), entre otras, nos servirá de guía en esta cuestión esencial. Sobre el tema véase: «Afirmación analéctica: *Así me nació la conciencia* o la *concientización*. La razón ética originaria» (en Dussel, 1994b, 156 ss.; 98 ss.). Véase el *§ 5.1*.

241. Debo confesar que la diferencia entre mi Ética de los 70s (Dussel, 1973) y la actual, es exactamente esta «perspectiva»; es decir, deseo detenerme en la «posición» de la víctima primeramente, para sólo posteriormente describir las «reacciones» desde la «perspectiva» del científico, filósofo o experto «comprometido prácticamente» en la lucha de las víctimas.

242. Horkheimer, 1970, 33; tr. cast., 246. En nuestro caso «del pueblo».

243. Véase Cerutti, 1983.

244. Y esto, dando razón a Habermas, por no poder ejercer la razón discursiva-democrática, de manera de establecer una discusión, «en el seno del pueblo» (diría Mao-tsé Tung en esa época), donde la contribución del intelectual o filósofo-crítico entraba en la dialéctica del analizar y ser criticado; criticar y avanzar en decisiones, etc. En este sentido, tiene razón Horkheimer: «el propio pensamiento del intelectual, en tanto crítico y propulsor, forma parte del desarrollo de la masa» (*ibid.*). Todo esto lo analicé críticamente, desde la situación latinoamericana, en los cinco tomos de mi Ética (Dussel, 1973).

245. Horkheimer, 1970, 33; tr. cast., 246.

246. Ya en nuestra primera Ética (Dussel, 1973), criticábamos a Horkheimer, Marcuse y al mismo Bloch de quedar «encerrados» en la Totalidad y no poder contar *positivamente* con la participación de la Exterioridad, del Otro. En el *Eros y civilización* de Marcuse es la «fantasía» (la fantasía propia, no del Otro) el motor creativo (Dussel, 1973, III, § 42 ss.). Para mí fue siempre la *realidad* de la víctima desde su negatividad, resistente y en la Exterioridad de la Totalidad, la que en su libido reprimida, su no-comida, no-vestido, no-techo, no-ciencia, no-felicidad (= miseria, sufrimiento) (en el «no-capital» del trabajo vivo de Marx)... obliga, exige ética y *positivamente* incluir dichas negatividad, «faltantes» en el proyecto alternativo. El proyecto no es fruto meramente de «mi/nuestra fantasía», sino que está ya escrito *negativamente* en las necesidades *actuales* de la víctima. Por ello, «sus *verdaderos* intereses» son *ya* sus intereses invertidos en las necesidades no-cumplidas, y sólo en un articulado compromiso *práctico* puede el crítico (filósofo, científico, experto) llegar a descubrirlos *teóricamente*.

247. *Untrue* (no-verdad) escribía Horkheimer en el Prólogo ya citado de la obra de Jay.

248. Marcuse, 1970, 148.

249. Es la «toma de conciencia» de las víctimas (*momento 3* del *esquema 4.3*).

250. Habermas, 1963, 228-229; tr. cast., 216-217.

251. Habermas, 1981b, 349; tr. cast., 309. Habermas confiesa que la «filosofía de la historia de Benjamin no es fácil de clasificar» (Habermas, 1985, 21; tr. cast., 23): ¿no será porque ha perdido la clave de la interpretación? Ésta es nuestra opinión, como veremos.

252. «Tesis de filosofía de la historia», § 1; en Benjamin, 1989, 177. Véase Wolin, 1994, 48 ss.

253. «Fragmento político-teológico», en Benjamin, 1989, 193.

254. *Ibid.*, 193.

255. Habría que considerar estos conceptos en Franz Rosenzweig, en especial, en el «siempre durable pre-mundo (*immer währende Vorwelt*)» (en Rosenzweig, 1921, I), y la «redención (*Erlösung*)» (II, 214 ss.).

256. § 17; en Benjamin, 1989, p. 190.

257. *Sistema I* del *esquema 6.3*.

258. *Op. cit.*, § 11; p. 184.

259. *Ibid.*, § 13; p. 187.

260. Considérese «la víctima» en el *esquema 4.3*.

261. *Ibid.*, § 12, p. 186. Véase Reyes Mate, 1991, donde habla de la «razón de los vencidos» o «anamnética» (memorativa de las víctimas) (pp. 209), pero donde nunca se ve en qué pueda consistir una «praxis de liberación» de dichas víctimas. Es algo así como una crítica de la razón histórica pero falta la crítica de la razón utópica.

262. «Fragmento político-teológico», p. 194.

263. «Tesis...», § 7; *ibid.*, p. 181.

264. Debemos situarnos en un nivel «material», de «contenido», como hemos tratado en el *capítulo 1*, pero ahora negativamente.

265. *Ibid.*, § 6; p. 180.

266. ¿Hay una tal «tradición»? ¿Constituye entonces una «historia» la praxis de liberación de los oprimidos? Para la Ética de la Liberación esto presupone un sentido fuerte y realista de la critica de la razón utópica, pero es demasiado débil en la Escuela de Frankfurt y Benjamin.

267. *Ibid.*, § 7; p. 182.

268. Es el primer momento del proceso de «concientización» (*momento 3* del *esquema 4.3*).

269. *Ibid.*, § 15; p. 188. La «gran Revolución» es el tiempo mesiánico, todos los *momentos* del *3* al *10* del *esquema 4.3*, incluyendo la de-construcción del *Sistema I*, aunque siempre será menos claro (no sólo en Benjamin sino en toda la Escuela de Frankfurt) la efectiva construcción creadora del *Sistema II*

270. Es el *iom-yahweh* (el Día mesiánico de Yahweh) de los profetas de Israel (véase Dussel, 1969).

271. § 18; *ibid.*, p. 191.

272. *Ibid.*, § 14; p. 188.

273. *Ibid.*, § 17; p. 190.

274. *Ibid.*, § B; p. 191.

275. Debo confesar que, como historiador, desde 1966 he venido proponiendo y efectuando una historia latinoamericana a «partir de los oprimidos», en este sentido indicado (Véase Dussel, 1966, 1969, 1970, 1974, 1975, 1983, 1993 y 1994).

276. *Ibid.*, § 3, p. 179.

277. *Ibid.*, § 9, p. 183. En referencia al *Angelus Novus* de Paul Klee.

278. *Ibid.*, § 14; p. 188,

279. Ibid., § 16; p. 189. Se está refiriendo en particular a la de-construcción (*momento 9* del *esquema 4.3*).

280. *Ibid.*, § B; p. 191. El «Mesías» ¿no es acaso el que toma conciencia de ser víctima o el que se «juega» por la víctima e irrumpe prácticamente en la historia como discontinuidad liberadora?

281. *Ibid.*, § 6; p. 180. El Anticristo es el *Sistema I* como el fetiche de Marx, el consagrado, el triunfador, lo vigente, lo «legítimo» (weberiano y habermasiano).

282. De Alemania, por supuesto, no del México al que California perteneció antes de la ocupación norteamericana en 1848.

283. «Junto a los ríos de Babilonia», en Cardenal, 1969, p. 65. Este «río» de Cardenal es el que corre junto a Nueva York (del «River Side» del Mannhattan de la calle 125 para el Norte), y el que canta es un puertorriqueño. Ahora son dos judíos... alemanes, no en Babilonia... sino en California. El *pathos* de la *Dialéctica de la Ilustración* acontece tal como lo describe Benjamin: «*Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage*. La naturaleza de esa tristeza se hace patente al plantear la cuestión de con quién entra en empatía el historiador historicista. La respuesta es inne-

gable que reza así: con el vencedor. («Tesis...», § 7; en Benjamin, 1989, p. 181). Es evidente que en nuestro caso la empatía tiene como contrapartida los millones que morían en los campos de concentración del Holocausto. Habermas indica, y con razón, «este estado de ánimo, esta actitud va no es la nuestra» (Habermas, 1985, p. 130; p. 135). Pero, por desgracia, esa actitud de aquellos «exiliados» es *exactamente la de la Ética de la Liberación* (de «exiliados» en América Latina, pero por la política norteamericana (!), no ya la de Hitler que sufrían nuestros colegas de Frankfurt). En efecto, Habermas es parte de una generación fruto del milagro» alemán de posguerra. Nosotros pertenecemos a las generaciones de la miseria del capitalismo periférico en América Latina, África y Asia. Ayer recibí la noticia de la muerte (¿asesinato?) en Nairobi, la Kenya bajo dictadura militar neocolonialista, del Prof. Dr. Henry Odera Oruka (presidente de la Asociación de Filósofos Africanos). Nos embarga esta «tristeza». Habermas toma la obra de Horkheimer-Adorno sólo como un mero argumento, y su refutación suena desubicada: los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* han caído en una contradicción performativa, ya que habrían negado el fundamento racional de su misma posibilidad de criticar.

284. Habermas, 1985, pp. 134-135; p. 140. Al leer el texto de los exiliados y lo que Habermas critica en él, me pareciera haber leído *otro texto*. En efecto, Habermas no tiene las «claves» de lectura que expondremos y *se equivoca completamente en su interpretación*. El texto de Horkheimer-Adorno es una apasionada defensa de la *razón universal*, pero crítica, y como crítica de una *razón reductiva* instrumental, cuantitativa, abstracta, positivista, anti-ética... que por negar sus supuestos, su complicidad y su función histórica queda atrapada en el mito (el «fetichismo» diría Marx), que es lo que había pretendido superar. Es sólo «razón reproductora», *institucional*, que niega suicida y castradoramente el placer: «El placer (*die Lust*) [...] permanece sometido a la autoconservación» (Horkheimer, *op. cit.*, p. 32; p. 47). Es, como veremos, el tema de Marcuse en *Eros y civilización*. Pero no se trata, como cree Habermas, que es una mera crítica de la ideología. Es una crítica de la ontología como totalidad; una crítica de la razón cínica y dominadora que da *razón* del *Sistema I* del *esquema 6.3*. Todos los autores que trataremos hasta el fin de este *capítulo 6* hablarán de lo mismo (clara, confusa, coherente o contradictoriamente): es necesario situar bien la *intención*, descubrir lo que «se quiere» decir primero, para después respetuosa y lentamente ver si es posible refutar lo que «contradice dicha intención» (con Horkheimer más allá de Horkheimer, con Schopenhauer más allá de Schopenhauer, con Nietzsche más allá de Nietzsche...). Pero no puede efectuarse una crítica creativa *desde fuera* del discurso estudiado.

285. Horkheimer, 1971, p. 10; p. 19. El «eurocentrismo» inevitable de estos críticos no pudo hacerles descubrir, por ejemplo, que en marzo de 1492, con la expulsión de los judíos de Granada, y con Ginés de Sepúlveda (el «primer» gran filósofo moderno), en la disputa de Valladolid en 1550, había comenzado su historia la «razón moderna», en el tiempo en que se levantaba la *primera razón* crítica moderna: Bartolomé de las Casas (éste es el argumento de mi obra: Dussel, 1993). El «mito» *mundial* que inaugura la Modernidad, en el momento de su globalización, ha pasado aun desapercibido al propio Horkheimer-Adorno: la superioridad civilizadora de Europa sobre las otras culturas. Su nombre es el «eurocentrismo».

286. Recuerdo que en Israel, en 1960, un taxista judío me mostró el número tatuado en su muñeca del campo de concentración nazi: la víctima. El día siguiente, trabajando como carpintero de la construcción en Nazaret, un compañero (*javer*) obrero árabe palestino, pesimista ante la discriminación y la pobreza, me dijo: «¡Nosotros somos los judíos de Israel!»: La víctima nuevamente. ¿La «intifada» no es Moisés (el que mueve los esclavos) en Israel (Egipto faraónico)? Éste es el tipo de «lectura» *rememorativa* que nos sugiere Benjamin. ¡Martin Buber tenía conciencia de todo esto!

287. *Momento 7* del *esquema 4.3*. Es evidente que los filósofos indicados han cumplido todos los *momentos* anteriores (desde el *momento 4*, como crítica *negativa* del «sistema vigente» como Totalidad). «Extienden» desde la *víctima más próxima* y sufrida (los judíos), a las víctimas cercanas (el proletariado), hasta «la víctima universal»: la humanidad civilizada (y de allí la posible reconstrucción del sentido de las «instituciones» desde la misma Grecia).

288. La Ética de la Liberación estará del lado de los que no olvidan lo *negativo* (por la *negatividad* que pesa en la periferia mundial, en la mujer, el niño, el anciano, los inmigrantes, las razas no-blancas, etc.), pero sin dejar de continuar su proceso en momentos posteriores positivos (como veremos en los *capítulos 5* y 6, y esto último le faltará a la primera Escuela (y por supuesto, no puede verlo la «segunda» por ceguera hacia lo *material* y *negativo*).

289. Horkheimer, 1971, p. 7, p. 15.

290. Lo suicida de esta patología ontológica-totalizadora-totalitaria queda expresado así: «Los hombres aguardan que el mundo sin salida sea convertido en llamas para una Totalidad (*Allheit*) que son ellos mismos y ante la cual nada pueden» (*ibid.*, p. 29; p. 44).

291. Horkheimer, 1971, p. 31; p. 47. Tómense muy en cuenta estas distinciones (conservación, seguridad, sobrevivencia, reproducción, repetición, instituciones, etc., lo *negativo* como represión) opuestas a otras (placer, creación, novedad, ruptura, crítica, etc., lo positivo como liberación). Será la «clave» de todo este *capítulo 4* hasta su final.

292. Esto no puede entenderlo Habermas.

293. «Actualidad de Schopenhauer», en Horkheimer, 1970b, pp. 89 ss: «La enseñanza de Schopenhauer tiene significación actual por el hecho de denunciar inequívocamente a los ídolos [...] al expresar lo negativo, y al tenerlo presente en su pensamiento se libera» (*ibid.*, p. 109).

294. En nuestro principio material hablamos siempre de la «*reproducción* de la vida» del sujeto humano, *necesario pero no suficiente* hemos repetido siempre. Véase la *Tesis 17* del *Apéndice 1*.

295. Citan los autores de la *Ética* de Spinoza, IV, prop. XXII, corol. (Spinoza, 1958, p. 191: «La tendencia a conservar el ser es el primero y único fundamento de la virtud»).

296. *Ibid.*, p. 29-3 1; pp. 4546.

297. Véase mi Ética de 1973 (Dussel 1973, t. 1, cap. 1).

298. Debo indicar, contra Horkheimer, que el concepto «occidental (*westiichen*)», manifiesta un «eurocentrismo» que no puedo aceptar: Grecia no es «occidental». Ella es lo «oriental» del Imperio romano, y es tan musulmana como cristiana (en realidad es «otra cosa»), ya que nunca fue la Europa latino-germánica (por lo menos hasta el origen de la Europa moderna). Véase Dussel, 1993, y en esta Ética, *§§ 0.3* y *0.4*.

299. «Conversación sobre Adorno», en Horkheimer, 1970 (trad. cast. 1973, p. 223).

300. «Medios y fines», I; en Horkheimer, 1967 (trad. cast. 1973, p. 15). Es la razón instrumental.

301. *Ibid.*, p. 16. Es, exactamente, la razón práctico-material y ético-originaria de la que venimos hablando desde el *capítulo* 1, e ignorada por la «segunda» Escuela de Frankfurt, y muchos otros.

302. Hinkelammert habla de «razón reproductora», porque entiende que es «reproducción. de la vida *para todos*, en especial para las víctimas. Horkheimer-Adorno hablan de la «reproducción» del sistema, no de la vida.

303. Véase lo que diremos sobre Nietzsche en el *§ 4.3* [245-246].

304. Horkheimer, 1971, p. 10; p. 19.

305. Recuérdese que el punto (6) fue iniciado en [234].

306. «Praxis de liberación» evidentemente.

307. Podríamos decir: autocontradictorias performativamente. Aquí Adorno nos da buenos argumentos para fundamentar el llamado «principio material ético» universal: aun el intento de suicidio se argumenta desde la vida.

308. De paso está formulando el que llamaremos «principio ético-crítico»: el deber operar contra el sufrimiento injustamente padecido por el inocente es el inicio del proceso de la «Ética II», de la Ética de la Liberación.

309. Adorno, 1966, p. 201; p. 204. En esto consiste la parcial verdad del utilitarismo. Otra reflexión adornoiana —que podría aplicarse a indios conquistados, africanos esclavizados...: «[...] en él se hace tangible el factor adicional que comporta lo ético. Tangible, corpóreo, porque representa el aborrecimiento, hecho práctico, al inaguantable dolor fisico a que están expuestos los individuos [...] La moral no sobrevive más que en el materialismo sin tapujos [...] El estrato humano de lo somático, lejano al sentido, es el escenario del sufrimiento que abrasó en los campos de concentración sin consuelo alguno» (*ibid.*, p. 365).

310. XI (en Marcuse, 1981, p. 243).

311. Véase lo que hemos escrito sobre el asunto (Dussel, 1973, cap. 7, t. 3).

312. En el trabajo de 1936 de Horkheimer sobre «Autoridad y Familia» (Horkheimer, 1970, pp. 162 ss.; pp. 76 ss.) Freud no es citado, pero ya había sido integrado. Adorno en 1927 escribe sobre el tema («Der Begriff des Unbewussten in der Transzendentalen Seelenlehre», cf. Jay, 1973, p. 316; sobre el tema, pp. 86 ss.). A través de Karl Landauer y Frida Reichmann, esposa de Fromm, y del mismo Erich Fromm (activo militante juvenil judío que reconoce con entusiasmo la importancia de los críticos profetas Isaías, Amós, Oseas; véase Fromm, 1962, p. 5), el psicoanálisis se hizo presente en el Instituto (véase Fromm, 1941 y 1969). Desde 1928 la figura de Wilhelm Reich (véase Reich, 1970) aparece en el panorama científico y político alemán. En uno de los primeros textos en los que Fromm expone metodológicamente la relación de Freud y Marx, logra definir un tipo específico de «víctima»: los cristianos primitivos interpretados desde su situación de clase en el Imperio romano (véase Fromm, *The Dogma of Christ, and Other Essays on Religion*, Nueva York, 1963; escrito en Viena en 1931). En 1932 aparece un artículo de Fromm que relaciona psicoanálisis y psicología so-

cial (cf. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1, 3, 1932), que está a la base de *Studien Über Autorität und Familie* (1936) del Instituto. Pero Fromm había comenzado a «normalizar» a Freud. Ya en Estados Unidos optará por una línea propia, y no debió de quedar sin efecto sobre su posición el hecho de «integrarse» positivamente en una sociedad en la que la «razón crítica» tenía menor función y posibilidad (Fromm, 1941). Su optimismo no-crítico lo aleja del Instituto.

313. Horkheimer, 1970 (ed. 1990, pp. 151-222).

314. Marcuse, 1981.

315. El «Epílogo»: «Crítica del revisionismo neofreudiano» (Marcuse, 1981, trad. cast. pp. 245ss), le está personalmente dedicado.

316. Marcuse, 1938. Véase Kellner, pp. 154 ss.

317. *Ibid.*, Epílogo, p. 275.

318. *Ibid.*, II, p. 50.

319. El criterio material de la ética (véase el *§ 1.5.a*).

320. *Ibid.*, V, pp. 118-191

321. Véase la *Tesis 17* en el *Apéndice 1*.

322. Freud y Marcuse no alcanzan a vislumbrar que Europa no es fruto de Grecia sola, y que la tradición egipcio-mesopotámica sitúa de otra manera la libido (véanse nuestros *§§ 0.1* y *0.3*).

323. *Ibid.*, p. 125. Véase lo que hemos dicho en Dussel, 1973, §§ 44, t. 3, pp. 68 ss.

324. *Ibid.*, VIII, p. 181.

325. *Ibid.*, X, pp. 205 ss.

326. *Ibid.*, XI, p. 240; citando de «Ueber den Begriff der Geschichte», en *Die neue Rundschau* (1950), p. 568.

327. Véase mi obra Dussel, 1988, pp. 159 ss: «Lo único que he probado teóricamente es la *posibilidad* de la renta absoluta, *sin violar la ley del valor*» (Carta de Marx a Engels del 9 de agosto de 1862, hablando de los *Manuscritos del 61-63* que escribía en ese momento; en Marx, 1956, t. 30, p. 274).

328. Pienso que es sólo el fundamento mismo de la patología de la cultura occidental moderna y no la libido de la humanidad (incluyendo otras culturas) como tal.

329. La «insuperabilidad» muestra la *tensión* contradictoria; la «manejabilidad» inestable indica la precaria «normalidad» de una cierta «disciplina» o represión inevitable (de toda institución civilizatoria), en tensión de tornarse patológica o de ser superada como liberación. La liberación no evita un nuevo estado de tensión inestable.

330. Es una cuestión de «verdad», no sólo de «validez» —aunque, como veremos, pueden y deben ser ambas articuladas.

331. *Op. cit.*, en Horkheimer, 1970, pp. 56, 270.

332. La «reproducción» da seguridad y puede matar en la mera repetición dominadora, represora, «civilizadora»; el «desarrollo» crea lo nuevo, pero puede caer en la anarquía destructora, que también mata. Es una dialéctica de lucha por la vida humana (vegetativa, cultural, espiritual, humana) ante el dolor y la muerte.

333. Véase el *§ 0.1* y el *esquema 4.4*, niveles I y II. Aristóteles escribirá: «*Hoi dè tò lógon ékhon kaì tò álogon* (Ciertos filófosos [opinan que hay] la parte racional y la irracional)» (*Del alma*, III, 9, 432 a 26); esta segunda incluye la «voluntad (*boúlesis*)» (*ibid.*, 432 b 5) como momento de la parte «instinctual» o «tendencial (*órexis*)» (*ibid.*, b 7). Igualmente recuerda que para Parménides «El primero de todos los dioses sembró el amor (*érota*)» (*Metaf.* I, 4, 984 b 27). Para los estoicos se daban tres niveles de los «impulsos instintivos» o «afectivos»: *ormè*, *epibolé* y *órexis*, los que determinaban cuatro pasiones (*páthos*: la pasión de lo futuro arduo» *epithymía*; la fobia ante el futuro peligroso: *fóbos*; el dolor: *lúpe*; el placer: *hedoné*). Sólo por el dominio de la «razón hegemónica (*lógon hegemonikón*)» se logra «vivir conforme a la naturaleza (*homologouménos tê fyseis zên*)» o «a la razón (*tô lógo*)», para alcanzar así la «negación de todas las pasiones (*apátheia*)». Para los epicúreos todo consistía en «evitar el dolor (*aponía*)», para alcanzar el «gozo (*khará*)» y con ello la «imperturbabilidad (*ataraxía*)».

334. Recuerdo que, en el diálogo de Friburgo (1989) con K.-O. Apel (Fornet-Betancourt, 1990; Dussel, 1990b), intervino Odo Marquart, acerca de esta célebre definición aristotélica. Ahora, en cierta manera, vuelvo sobre el tema.

335. El orden del «ser» es el orden del «mundo» (tanto heideggeriano como el de Schopenhauer: totalidad de sentido o representación), intersubjetivo (pragmático-lingüístico), donde puede darse el «sistema vigente» (el «ser» histórico-social). Schopenhauer intenta descubrir un «más-allá» del «*mundo* como [totalidad de] representación»: la «cosa en-sí» como Voluntad. Lo «pulsional» (= Voluntad) se lo confunde con la realidad misma y *se lo define como irracional*. Las Upanishads (en

las que se inspira Schopenhauer) con lo Uno como único origen han simplificado las tensiones. Por nuestra parte, será necesario guardar la distinción y la tensión: el orden pulsional y el racional hay que mantenerlos y saber articularlos en contradicción dialéctica (véase el *esquema 4.4*).

336. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, en Schopenhauer, 1961, § 42, 223 (orig., Schopenhauer, 1960, III, 7-191).

337. *Ibid.*, § 43, 225

338. Safranski (1991, 284) le denominará una «hermenéutica de la existencia».

339. El descubrimiento de esta «experiencia» de autoconocimiento lo efectúa Schopenahuer en las *Upanishads* de la India. Escribe: «Para que la *conciencia mejor* se mantenga despierta le resulta tan necesario el dolor, el sufrimiento, el fracaso como el lastre al barco, sin la cual la quilla nunca alcanza profundidad» (Schopenhauer, 1966, I, 87).

340. Schopenhauer, 1966, II, 360.

341. Schopenhauer pasa de lo fenoménico (el *Erscheinung* kantiano) a lo «aparente» o ilusorio (*Schein*). El primero es el horizonte del conocer; el segundo es ya ético: lo engañoso, la *ilusión*: «El *maya* de los Vedas [...] y el *fenómeno* de Kant son una y la misma cosa» (Schopenhauer, 1966, I, 380).

342. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, § 19; I, 164; II, 19.

343. «Cuando consideramos con mirada escrutadora el impulso (*Drang*) poderoso e incontenible con el cual se precipitan las corrientes de agua en los abismos [...] no nos costará gran esfuerzo de imaginación reconocer [...], por ser una y la misma cosa en todas partes —así como las primeras luces del alba llevan el mismo nombre que los intensos rayos del mediodía—, también aquí debe llevar el nombre de Voluntad (*Wille*), la cual designa lo que constituye *el ser en sí (das Sein an sich)* de todas las cosas del mundo (*Welt*) y el núcleo exclusivo de todo fenómeno» (*op. cit.*, II, § 23; I, 180-181; II, 26).

344. *Ibid.*, IV, § 54; I, 380; III, 12.

345. «El mundo ilimitado, lleno de desdichas, en el pasado y en el futuro resulta extraño [...] Pero en los más ocultos repliegues de su conciencia sólo se agita un oscuro presentimiento de que quizá el mundo no sea completamente ajeno a él y tenga relaciones de que el *principium individuationis* no puede librarle» (*op. cit.*, IV, § 63; I, 482; III, 69). Pareciera que estamos oyendo hablar sobre «el principio de realidad» en Freud.

346. Un momento central del «dolor» es la sexualidad, en donde los genitales son el «foco de la Voluntad» para Schopenhauer, en que la especie vence al individuo, y lo animal aparece en lo humano.

347. «El egoísmo, es decir, el impulso de vivir y de bienestar» (*Sobre el fundamento de la moral*, § 14; en Schopenhauer, 1993, 221).

348. *Ibid.*, IV, § 62; III, 470; III, 64: «El Estado ha sido instituido, no contra el egoísmo, sino contra las desastrosas consecuencias que resultan para todos de la multiplicidad de los egoísmos invididuales». Es la «Sociedad Civil» de Hegel (el Estado *externo*). Su conciencia crítica ético-social era nula, ya que se nos relata que en el levantamiento obrero de 1848 —que fue tan importante para Marx— entregará generoso su propio binocular que usaba en el teatro, para que un capitán del ejército y sus soldados, que hizo entrar Schopenhauer en su casa, pudieran apuntar mejor a través de su ventana y tirar con armas de fuego sobre los obreros que marchaban por la calle (Safranski, 1991, 443). Protegía ferozmente la herencia recibida de su padre, ya que le permitía vivir para dedicarse exclusivamente al desarrollo de su filosofía; las reivindicaciones sociales de los obreros podían poner en cuestión su atesorada propiedad privada. ¡Pequeñeces prácticas de un gran ontólogo, que Kierkegaard con razón criticará poniendo el dedo en su contradicción ética!

349. *Ibid.*, § 22, 293-294. Aquí el principio *twa-twam asi* en sánscrito de las *Upanishads*: «éste eres tú».

350. La estética nos permite evadirnos de la multiplicidad tensa y sufriente de la cotidianidad, en especial la música (*Die Welt...*, III, § 52; I, 358 ss.; II, 251 ss.), que Schopenhauer tanto amaba y que contemplaba extático... con sus «binoculares» en el teatro —los que había prestado al capitán del 1848.

351. «Y puesto que hemos visto que aquella autosupresión (*Selbstaufhebung*) de la Voluntad proviene del *conocimiento* (*Erkenntnis*) y que éste es en sí independiente del querer consciente, de lo dicho se infiere que esta autosupresión de la voluntad, esta entrada en la Libertad no puede obtenerse voluntariamente sino que surge de repente, y como por un golpe recibido desde afuera» (*Die Welt...*, IV, § 70; I, 549; III, 106-107). Pareciera que al final es un cierto «conocimiento» el camino de la salvación —como para los hindúes, budistas, griegos o helenistas (véase el *§ 0.3* en esta Ética)—. El «pecado original» es «toda voluntad de vivir», toda «afirmación de vivir»; la «redención» es «negación de la voluntad» (*ibid.*, 550; 107).

352. Habría que distinguir, por su parte, entre el «optimismo» reformista y la «esperanza» de las víctimas, *à la* Bloch (1957 y 1977), tal como veremos en los dos próximos capítulos de esta Ética, en especial el *§ 5.4*.

353. Decir que son históricas no significa que no puedan ser no-intencionales. Pero la no-conciencia personal no permite a las acciones e instituciones de la historia evadir la responsabilidad, gracias a una Ética de las Re-sponsabilidad crítica, al evaluar las consecuencias no-intencionales que había dejado de lado la sola Ética de la Intención.

354. Véanse Heidegger, 1961, y «La frase de Nietzsche: *Dios ha muerto*», en 1963c, 193-246; Jaspers, 1963b; Fink, 1969; Müller-Lauter, 1971; Schutte, 1984; Vattimo, 1989; Savater, 1993; Loewith, 1964, en diversos lugares; Habermas, 1985, caps. 3-4.

355. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, § 10 (Nietzsche, 1973, I, 51; V, 66). Sobre Sócrates nos dice: «Mientras que en todos los hombres productivos el instinto (*Instinkt*) es exactamente la fuerza afirmativa creadora (*schöpferisch-affirmative Kraft*), y la conciencia (*Bewusstsein*) una función crítica, desalentadora, en Sócrates el instinto se revela como crítico y la conciencia como creadora: ¡verdadera monstruosidad *per defectum*!» (*ibid.*, § 13, 64; 77).

356. Véase Deleuze, 1972, 16 ss.

357. Ésta es una construcción nietzscheana de un «Cristo» sado-masoquista que más tiene que ver con un luteranismo pietista *conservador* (que quizá vivió en su hogar paterno) que con el Cristo histórico —este último significaba más bien lo dionisíaco llevado a su culminación desde la desconocida, para Nietzsche, tradición egipcio-semita y babilónica—. En esta última tradición lo «dionisíaco» era lo «mosaico» (del mítico *Móshe*, Moisés) liberador de los esclavos «del Egipto» (metáfora) (Gottwald, 1981), ejemplo paradigmático, económico (los *trabajadores* esclavos) y político-histórico (de la *dominación* faraónica) de los instintos del placer como liberación. Véase mi artículo «El paradigma del éxodo», en *Concilium* (Nimega, Holanda), 209 (1987), 83-92. Toda esta «otra tradición» era desconocida por el racismo helenocéntrico de Nietzsche (en esto, una «víctima» de la ideología imperial germana; su criticidad no pudo volverse sobre ella), como veremos más adelante.

358. Nietzsche opone «felicidad» (ámbito 1 del *esquema 4.4*) a «placer» (ámbito 2). Quizá éste sea su principal descubrimiento, que la Ética de la Liberación lo hará núcleo de una reconstrucción de *toda la estructura pulsional*.

359. Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 696; Nietzsche, 1922, XIX, 145; IV, 264.

360. *Ibid.*, § 703; 150; 267.

361. *Ibid.*, § 704; 151; 268.

362. La superación del «yo», la refutación de la «libertad» y la «muerte de Dios» son tres pasos para la *superación de la metafísica* en Nietzsche.

363. Nivel 1 del *esquema 4.4*.

364. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, § 224; Nietzsche, 1922, VIII, 199; I, 348.

365. *Wille zur Macht*, § 657-658; XIX, 115-116; IV, 248. «El placer [...] no es ya solamente el sentimiento de Poder, sino el gozo de crear y de lo creado; porque toda actividad entra en nuestra conciencia como conciencia de una obra» (*ibid.*, § 661; 119; 250). «La normal insatisfacción de nuestros instintos, por ejemplo del hambre, del instinto sexual, del instinto de movimiento, no contiene en sí nada de deprimente, más bien irrita el sentimiento de vida» (*ibid.*, § 697; 146; 265). «En la embriaguez dionisíaca encontramos la sexualidad y la voluptuosidad» (*ibid.*, § 799; 209; 308).

366. Nivel 1 del *esquema 4.4*; nivel 1 del *esquema 4.5* [257].

367. Nivel 2 del *esquema 4.4* y nivel 2 del *esquema 4.5*. Véase nuevamente la *Tesis 17* al final.

368. El principio material no nos obliga sólo a «reproducir» (nivel 1 y 3 del *esquema 4.4*) la vida, sino igualmente a «desarrollarla» (niveles 2 y 4).

369. *Ibid.*, § 715; XIX, 158; IV, 271. Véase el comentario a los conceptos de «*Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen*» como «*Dauer*» del «devenir (*Werdens*)» de Heidegger, 1961, II, 101 ss.; Heidegger, 1963c, 210 ss.; Heidegger, 1947, 179 ss.; y en *Sein und Zeit*, Heidegger, 1963, 68, 99, 110 y 286.

370. *Momento 1* del *esquema 4.3*.

371. *Momento 3* del *esquema 4.3*.

372. «Poder» como «Potencia» (*Pouissance*).

373. Escribe Vattimo (1989, 213): «Si éste es el origen de la conciencia, de la lengua, de la gramática y de la filosofía en ella implícita, sobre todo por lo que se refiere al sujeto y al predicado, no será difícil ver cómo también la fuerza compulsiva de las reglas de la lógica, de los principios fundamentales del pensamiento [... son estructuras de dominación] de las que no podemos salir». Pareciera una crítica total a la razón; éste será el «irracionalismo» que criticará Habermas.

374. *Momentos 4* y *7* del *esquema 4.3*. Crítica no sólo de la razón (nivel 3 del *esquema 4.4*) sino igualmente de los instintos puramente reproductivos, «del rebaño» (nivel 1).

375. *Momento 4* del *esquema* tantas veces referido.

376. Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 401; en Nietzsche, 1922, XVIII, 281. Véase Müller-Lauter, 1971, 66 ss.: «Nihilismus als Wille zum Nichts». Claro que esta «Voluntad de Nada» se ejerce contra el orden de los valores establecidos, primero, pero, por último, ante la Voluntad de Poder como tal, en el volcarse final en el Eterno Retorno de lo Mismo (como en la ontología de Schopenhauer).

377. Estamos en el *momento 9*, la de-construcción del *Sistema 1* del *esquema 4.3*.

378. Es por la «experiencia-decisión» del «Eterno Retorno de lo Mismo» que el pasado pierde su inevitable «sido» y que el «yo» no tiende ya a un futuro de realización, para afincarse en cambio en una relación instantánea del «presente-eternidad» retornante que disuelve el yo y el miedo, la memoria, el *sentimiento de venganza*. Se parece al «tiempo-ahora» de Benjamin, pero en otra tradición completamente distinta.

379. Sería algo así como el *momento 10* del *esquema 4.3*.

380. Véase Heidegger, 1961, I, 490-491.

381. Analógicamente pudiera pensarse en los *momentos 8* y *10* del *esquema 4.3*, pero en realidad es algo muy distinto. Como en Schiller, Schopenhauer, Taylor y tantos otros, la estética supera a la ética y expresa el momento supremo.

382. La «Voluntad de Poder» era una voluntad que puede ordenar (*befehlen*), un querer ser Señor (*Herrsein-wollen*).

383. Vattimo, 1989, 320.

384. *Zur Genealogie der Moral*, I, § 1; Nietzsche, 1973, II, 184; 15.

385. *Ibid.*, II, § 12; 223-224; 56-57.

386. Nietzsche en este punto tiene toda la razón, ya que vemos cómo en el libro sobre el «bien perfecto» de la *Crítica de la razón práctica* de Kant se justifica la recompensa de «felicidad» (¿el interés del capital de las buenas obras?) que un Dios «banquero» paga al alma «inmortal», después de su muerte, por la «virtud» de una *vida infeliz* en «esta tierra». La peor moral de la resignación jamás imaginada.

387. *Ibid.*, III, § 24; 281; 114: «Der Wille zur Wahrheit...». En otro sentido, para Marx, la verdad del capital todo lo ha fetichizado (la reificación de Lukács). Para nosotros, como veremos en el próximo *capítulo 5*, la «verdad *vigente*» se transformará (será falsada) en una pura apariencia que oculta la realidad «real» (más allá del horizonte del sistema de dominación) desde la «verdad *crítica*» de las víctimas, cuando toman conciencia.

388. Y, por ello, hay que negarla para evadirse de dicho dolor, y la única manera es el pesimismo de la «autonegación» de dicha Voluntad de vivir, volcándose en la «Nada» por el Nirvana, donde todo queda *igualado* en un estado de eterna reproducción de lo mismo: «el principio de muerte» como el retorno a lo inorgánico en Freud.

389. Como hemos ya indicado, se trata en cierta manera en el *Sistema 1* del *esquema 4.3* y los niveles 1 y 3 del *esquema 4.4*. Dicho orden será el mundo de la «conciencia» reglado por el «principio de realidad» que se introyecta como el «Super-yo» de Freud (la razón práctica reproductiva; el nivel 3 del *esquema 4.4*), mientras que el «principio del placer» (nivel 2) abre todo el horizonte del «Ello». Será el primero el «mundo del trabajo» (que expulsa lo sádico, incestuoso, erótico, estético... de Bataille), el mundo carcelario excluyente que disciplina el cuerpo (Foucault). Un Habermas critica la autorreferencia del discurso nietzscheano y el cómo Nietzsche niega la racionalidad moderna. «Lo Otro de la razón» despierta en Habermas todo su apasionado anti-irracionalismo, lo que le impide prestar atención al descubrimiento de un «nuevo continente» ético: la *materialidad* de las pulsiones (*Voluntad de...*); la suya es una crítica puramente formalista y externa (aunque sea desde la racionalidad discursiva). Aquí nos interesa entrar a comprender y «modificar» la lógica de las pulsiones. Habermas indica: «*Olvido del Ser* y *expulsión* de la parte proscrita son las dos imágenes dialécticas que hasta hoy vienen inspirando todas aquellas tentativas que arrancan la crítica de la razón de las figuras de pensamiento de una Ilustración en sí dialéctica» (Habermas, 1985, 128; tr. cast., 133). Lo que Habermas no ve es que su propio formalismo ha caído en «el olvido de lo material», y por ello no puede descubrir el tema de la «exclusión» de las víctimas (en la invisibilidad de un dolor pulsional, que queda «fuera» del horizonte de la filosofía pragmático-procedimental).

390. Que nos recuerdan al Schopenhauer de la «autosupresión (*Selbstaufhebung*)» de la «Voluntad de Vivir», ahora de sólo «ser feliz».

391. No hay ya racionalidad en el «más allá» de dicho orden (niega entonces Nietzsche la posibilidad de una razón ético-crítico, nivel 4 del *esquema 4.4*), y por ello cae en un nihilismo irraciona-

lista. La Ética de la Liberación, por su parte, puede negar la racionalidad dominadora del *Sistema I* (*esquema 4.3*) (y también un instinto puramente reproductor conservador) del orden represor vigente, pero en nombre de la razón crítica (y de los instintos del placer creativos: nivel 3 del *esquema 4.4*), instaurando una superación liberadora donde hay todavía momentos racionales (materiales, formales, de factibilidad críticos). Los filósofos estudiados en el *§ 4.3* han privilegiado únicamente la crítica global del sistema racional (el *momento 4* del indicado *esquema 4.3*) y se han dividido en cuanto a la crítica de diversos ámbitos pulsionales. Pero en Nietzsche ¿deberá Dionisos organizar un orden institucional futuro? ¿No será de nuevo un orden apolíneo o masoquista cristiano?

392. El nivel 1 del *esquema 4.4*.

393. Nivel 1 del *esquema 4.4*.

394. Nivel 2 del mismo *esquema*.

395. Para toda esta argumentación véase la obra en tres tomos de Bernal, 1989, t. 1 ss. La «caída de Egipto y la subida de Grecia» se produjo en Inglaterra desde el racismo de Locke y Hume hasta Newton (*The Chronology of Ancient Kingdoms Amended*, 1690) (Bernal, I, 191), John Potter (1697) (Bernal, 195 ss.) o MacPherson (1762), o en Francia con Anne Robert Turgot. Este último inició la idea metafísica del «progreso», que partiendo de China o Egipto llega hasta Platón (todavía un filósofo cuasi-asiático); sólo con Aristóteles comienza la edad europea de la ciencia empírica, que se continúa con Bacon, Galileo, Descartes y Newton. Tenemos así ya incoado el «síndrome Grecia-Germanidad» (Bernal, I, 199-200). La experiencia semita (desde acadios a árabes) es más compleja y *éticamente relevante* ante la indoeuropea (en especial griego-helenístico-romana). Véanse los *§§ 0.1* y *0.3* de esta Ética.

396. Fue reorganizada en 1734, como modelo de universidad en su momento, ayudada por el Rey de Inglaterra y Elector de Hannover, Jorge II. Los románticos de Scottland llegaron a Alemania (Bernal, I, 215). Kristophe Hermann establece en el *Acta Philosophorum* de 1715 que «aunque los egipcios cultivaron muchos estudios, nunca fueron filósofos» (*ibid.*, 216). Para él los griegos fueron los iniciadores de la filosofía —contra toda la tradición hasta el siglo XVIII incluyendo a Herodoto, Tucídides, Platón, Aristóteles, y toda la tradición helenística, romana, medieval y moderna hasta dicho siglo, que opinaban que Atenas era una colonia de Sais egipcia, y que la filosofía se había originado en Egipto (*ibid.*, 98-120)—. «Isócrates admiró el sistema de castas, el gobierno de los filósofos y el rigor de la *paideia* (educación) de los sacerdotes/filósofos egipcios, que produjo el *aner theoretikós* (hombre contemplativo), que usaba su sabiduría superior para el bien del estado. La división del trabajo permitía el ocio (*skholé*), que a su vez posibilitaba el *skholé*, aprendizaje. Sobre todo insistía en que la *philosophia* era y sólo pudo haber sido un producto de Egipto» (*ibid.*, 104).

397. Véase Dussel, 1993, cap. 1: «El eurocentrismo», y el Excurso del capítulo 6.

398. Véase Jaspers, 1963, 73.

399. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, § 264 (Nietzsche, 1973, II, 155).

400. Véase Bernal, 1991, I, 21 ss. Se indica que en la mitad del siglo XV a.C. (1.000 años antes de Sócrates), en la XVIII Dinastía egipcia, debió de comenzar en Grecia el culto a Dionisos. Los egipcios, dice Herodóto, «les enseñaron a los griegos los misterios y culto de Dionisos» (*Historia*, II, 49; Herodoto, 1954, 150; 169). Fuera de uno o dos dioses griegos, los restantes tienen origen en Egipto o en el mundo semita. El mismo Apolo se origina en Ra, Aten o Tm, el joven o el viejo sol egipcio. «Semantically, the derivation of Apollo from *Hprr* would seem very good. *Hprr* was identified with *Hrmsht*, the Greek Harmachis, Horus of the Rising Sun. Horus had been identified with Apollo...» (*ibid.*, 68).

401. Véase el *Apéndice 2* sobre Sais, al final.

402. Véase Bernal, 1991, I, 98.

403. Véanse, entre otros, Boylan, 1922; Breasted, 1901; Butler, 1981; Diop, 1978; Froidefond, 1971; James, G.C., 1954; etc.

404. Véase el *Apéndice 1* de mi obra ya citada (Dussel, 1993).

405. Hemos estudiado nuestro autor en Dussel, 1973, III, 57-121 (como libro *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana. Ensayo filosófico*, Nueva América, Bogotá, ^{5}1994). Véanse Marcuse, 1981; Rozitchner, 1972; Ricoeur, 1965; Brown, 1967; Deleuze, 1972; Fromm, 1969; Lacan, 1966; Ortigues, 1973; Lorenz, 1994; Mezan, 1985; Mitscherlich, 1971; Reich, 1970; Roazen, 1971; Legender, 1974; etc.

406. Para Freud el «instinto de agresión es el descendiente y principal representante del instinto de muerte» (*Das Unbehagen in der Kultur*, VI; Freud, 1969, IX, 249; tr. cast., III, 46). Véase Rozitchner, 1972, 198 ss. Pienso con Lorenz, 1994, que los instintos agresivos no son necesariamente fundados en el «principio de muerte», al contrario, originariamente, la agresión intraespecífica entre

los animales tiene sentido como desarrollo de la vida específica (en el ser humano hay que saber manejar [*manage*] dicha agresividad constructiva de una manera ética, racional y culturalmente, ya que es el «despliegue» natural del instinto como «instinto *cultural*»).

407. *Jenseits des Lustprinzips*, V; Freud, 1969, III, 250; tr. cast., I, 1.113.

408. Nivel 2 del *esquema 4.4*.

409. Freud tiene conciencia de que ésta es una dudosa «hipótesis» (*Jenseits des Lustprinzips*, I; Freud, 1969, 217; tr. cast., 1.097): «[...] spekulativen Annahmen». De ella más adelante, honestamente, escribe: «Veríamos con agrado que toda nuestra construcción teórica demostrase ser errada» (*Ibid.*, VI; 253; tr. cast., 1.115).

410. Si «fin (*Zweck*)» significa «término» en el tiempo, es aceptable; si significa aquello que se intenta, el contenido mismo de la pulsión sería absurdo, contradictorio y por último patológico. Lo que se intenta (fin) en la vida no puede ser la muerte, o seríamos seres viviente pervertidos por naturaleza: la patología *total*. Se habría definido como natural humano o «normal», el fundamento mismo de toda patología: la «Voluntad de Muerte». No será un rasgo que Freud detecta en sus enfermos desde la patología estructural de la Modernidad occidental.

411. Freud, 1969, VI, 259; tr. cast., 1.118. No puede extrañarnos que en nota se citen obras de Schopenhauer, y se nos hable poco después del mito del *Atman*, del *Brihad-Aranyaka-Upanishada* I, 4, 3 (*ibid.*, 266, n. 2; tr. cast., 1.122, n. 1).

412. Hemos tratado en Dussel, 1973, III, en la «Erótica latinoamericana», inicialmente el tema que no repetiremos aquí.

413. «El ser humano [...] siente como un peso intolerable los sacrificios que la civilización le impone» (*Die Zukunft einer Illusion*, I; Freud, 1969, XI, 140; tr. cast., II, 74).

414. En especial en *Das Ich und das Es*, III; Freud, 1969, III, 296 ss.; tr. cast., II, 16 ss.

415. *Jenseits...*, I, 219; tr. cast., 1.098.

416. *Ibid.*, 220; tr. cast., 1.098.

417. *Ibid.*, 220; tr. cast., 1.099.

418. *Ibid.*, II, 222; tr. cast., 1.099.

419. *Ibid.*, 226; tr. cast., 1.102.

420. Filogenético para la humanidad y ontogenético para cada individuo.

421. Freud, 1969, III, 228; tr. cast., 1.102.

422. El concepto brasileño de la pedagogía de Paulo Freire *concientização* está aquí plenamente indicado, (en un paradigma solipsista de la conciencia: le falta lo de comunitario y pragmático intersubjetivo).

423. *Ibid.*, 230; tr. cast., 1.103.

424. Nivel 1 del *esquema 4.4*. Véase esta «obsesión de repetición» transformada por René Girard en una compulsión de imitación o impulso mimético (Girard, 1982).

425. Nivel 2 del mismo esquema.

426. *Ibid.*, 232; tr. cast., 1.105.

427. Marcuse, 1981, II, 50. Esta *surplus-repression* tiene efectivamente que ver con el *surplus-value* en la estrutura de la represión cultural del trabajo en el capitalismo. Por su parte, modificará el mero «Principio de Realidad» con un «Principio de actuación», que será la forma histórica de dicho principio freudiano. Así, el «Principio de Realidad» egipcio o azteca-náhuatl no es igual al burgués moderno, p.e. Freud no tiene suficiente conciencia *histórica* acerca de sus propias categorías, y es posible que pretenda universalizar como humanas ciertas patalogías de la cultura moderna occidental (Hinkelammert, 1991, 11 ss.: «La Ifigenia del Occidente»). Por su parte, Marcuse —mejor que Reich— efectúa el diálogo Freud-Marx. Nosotros, en cambio, intentamos liberar a Marcuse del Schopenhauer vigente en Freud —volviendo a la esperanza nietzscheana, modificada desde el mismo Marcuse, primero, y desde Levinas, después.

428. *Jenseits...*, V, 246; tr. cast., 1.111.

429. Continuamente Freud nos habla del asunto, volviendo al síndrome helenocéntrico y poniendo ejemplos de Platón y Aristóteles (*ibid.*, 266; tr. cast., 1.122; y en 267; tr. cast., 1.123: cuando habla del «carácter regresivo de los instintos»; de nuevo en VII, 270; tr. cast., 1.124; etc.). La modernidad europea dominadora del capitalismo (y la crisis del Imperio austro-húngaro) coincide en esto con la helenicidad esclavista dominadora.

430. *Ibid.*, 246; tr. cast., 1.112.

431. *Ibid.*, 247; tr. cast., 1.112.

432. *Ibid.*

433. *Ibid.*, 248; tr. cast., 1.112.

434. Si esta expresión se tomara a la letra significaría el total irracionalismo, ya que en este caso la vida no tendría fin alguno.

435. *Ibid.*

436. *Ibid.*, 251; tr. cast., 1.114.

437. *Ibid.*

438. *Ibid.*

439. *Ibid.*, VI, 261; tr. cast., 1.120.

440. *Ibid.*, 264; tr. cast., 1.121.

441. *Ibid.*, VII; 271; tr. cast., 1.125.

442. *Das Ich und das Es*, II; Freud, 1969, III, 295; tr. cast., II, 16.

443. *Ibid.*, III, 296; tr. cast., 16.

444. *Ibid.*, 301; tr. cast., 19.

445. *Ibid.*, 302; tr. cast., 19.

446. *Ibid.*, V; 319; tr. cast., 27.

447. *Ibid.*, 319; tr. cast., 28.

448. *Ibid.*, 325; tr. cast., 30.

449. Véase en Rozitchner, 1972, una obra incomparable de reflexión freudiana crítica de estas obras, desde el capitalismo «periférico», y en particular sobre el populismo peronista («La masa, lugar de la elaboración histórica», pp. 427 ss.), que debe diferenciárselo del facismo del «centro».

450. *Die Zukunft einer Illusion*, I; Freud, 1969, IX, 139; tr. cast., II, 73.

451. *Ibid.*, 140; tr. cast., 74.

452. *Ibid.*, 141; tr. cast., 74.

453. *Ibid.*, II; 144; tr. cast., 75.

454. *Ibid.*, 147; tr. cast., 77.

455. Nivel 1.1 del *esquema 4.5*.

456. Nivel 1.2 del *esquema 4.5*.

457. *Die Unbehagen in der Kultur*, II; Freud, 1969, IX, 208; tr. cast., III, 1.

458. *Ibid.*, 211; tr. cast., 13. Si la felicidad es «quietud (*Ruhe*)» podría alcancarse en el displacer —la *ataraxía* o la *apátheia* de los éticos helenistas y romanos.

459. *Ibid.* Cae nuevamente en la aporía de Schopenhauer o Buda: la única manera de evitar el sufrimiento es la muerte (liberación del instinto del placer bajo el dominio del instinto de muerte), pero como los monjes maniqueos o budistas que utilizan la «más enérgica y radical acción por otro procedimiento, el que ve *en la realidad* el único enemigo, *fuente de todo sufrimiento* (*die Quelle alles Leids ist*), nos torna intolerable la existencia, y por consiguiente es preciso romper toda relación si se pretende ser feliz» (*ibid.*, 213; tr. cast., 14).

460. Adviértase nuevamente cómo se ha identificado felicidad y placer.

461. *Ibid.*, 214-215; tr. cast., 16. De todas maneras volveremos sobre este «principio de imposibilidad» que como una Idea regulativa indica una posibilidad que tiene un sentido de horizonte crítico-utópico (Hinkelammert, 1984, cap. 5 y 6). Freud escribe: «Si la cultura impone tan pesados sacrificios, no sólo a la sexualidad, sino también a las tendencias agresivas [nivel 1.1.1 y 1.1.2 del *esquema 4.5*], comprendemos mejor por qué al ser humano le resulta difícil alcanzar en ella la felicidad» (*ibid.*, V, 243; tr. cast., 40).

462. *Ibid.*, IV; 230; tr. cast., 29.

463. *Ibid.*, 233; tr. cast., 32.

464. *Ibid.*, VII; 250; tr. cast., 47.

465. *Ibid.*, 252; tr. cast., 48.

466. *Ibid.*, 270; tr. cast., 64. Pero, como arrepintiéndose, escribe al final del libro (y quizá de toda su vida): «Sólo nos queda *esperar* (*erwarten*) que la otra de ambas potencias celestes, el eterno *Éros*, despliegue sus fuerzas para vencer en la lucha con su no menos inmortal adversario. Mas ¿quién podría augurar el desenlace final? (*ibid.*, fin).

467. Como puede observarse, no colocamos el «Principio de Muerte» freudiano. Toda la reformulación del marco teórico se propone construir las categorías a partir de los *Instintos de Vida*. El llamado «Principio de Muerte» es el fundamento último de toda patología y por lo tanto una tendencia desviada del organismo pulsional reprimido. Freud propuso el instinto de muerte, de hecho y sin advertirlo, como el horizonte de la «*patología* de las comunidades culturales» (*Die Unbehagen in der Kultur*, VIII, fin; IX, 269; tr. cast., 64). Este juicio podría extenderse a la fundamentación última del mundo helénico, europeo en tanto patriarco-centrismo. «El pesimismo freudiano [... consiste en] ver cuán separado está el ser humano de la naturaleza y los instintos; es considerar la historia como una neurosis» (Brown, 1967, 112).

468. Ahora *Anánke* es necesidad, repetición, seguridad, pero no «principio de muerte»; éste queda reservado como fundamento de toda patología posible, cuando la «reproducción» niega el «desarrollo» liberador.

469. Este nivel será ampliado en el *§ 4.4*, e incluye la posición de Lévinas.

470. Recuérdese lo dicho en el *§ 1.1*, y en especial la obra de Damasio, 1994.

471. Es lo apolíneo, el horizonte de los instintos de muerte cuando el «sistema» se cierra autorreferencialmente. Hemos dejado sólo la denominación griega *anánke* como necesidad, repetición, institución cultural (Prometeo encadenado).

472. Véase la obra de Nygren *Éros et agapé* (Nygren, 1952).

473. Nivel 1 del *esquema 4.4* y 1 del *esquema 4.5*.

474. Llama la atención que todos los críticos materialistas y negativos, como Lukács, Adorno, y tantos otros, sólo construyeron una estética y no una ética de igual proporción. Se debe, creo, a la imposibilidad de haber descubierto el tema de la «alteridad».

475. Sobre el tema del otro antes de Lévinas véanse Laín Entralgo, 1961; Theunissen, 1965; Loewith, 1969. Consúltense algunos trabajos recientes sobre Lévinas tales como Taylor (M.), 1989, 185 ss.; Bauman, 1993, 47 ss.; Critchley, 1992; Olivetti, 1992, IV; Gibbs, 1992; Cohen (R.), 1994; Derrida, 1997.

476. En 1972, en Lovaina, reuní un grupo de estudiantes para dialogar con Lévinas, a quien le pregunté: «¿Y los quince millones de indios muertos en la conquista de Latinoamérica, y los trece millones de africanos esclavizados, son también *el Otro* del que Ud. habla?». Lévinas me miró fijo, y me dijo: «Eso debe pensarlo Ud.». Por ello continuamos desarrollando la Filosofía de la Liberación que ya habíamos iniciado. En ese encuentro, al final, nos reveló: «Los veo a todos Uds. como si fueran *rehenes*». No supe lo que quería decir. Poco después, leyendo la obra que ahora cito, comprendí el sentido: como jóvenes profesores o estudiantes, obsesionados por nuestras víctimas latinoamericanas, Lévinas nos veía en Europa como rehenes por nuestros pueblos lejanos y oprimidos. Yo no sabía si era un insulto... Al leer *Autrement qu'être* comprendí que había sido un inmenso, inmerecido y alentador juicio.

477. Lévinas, 1974, v.

478. Lévinas, 1968, 34. Puede observarse que se trata, exactamente, del nivel 2.*b* del *esquema 4.5*.

479. En mi obra (Dussel, 1973, III) le llamé «pulsión de alteridad» o «amor de justicia» al Otro como otro, en el sentido de un *agápe* más allá del *éros*.

480. En este sentido, para Lévinas, los instintos de auto-conservación y aun los del placer constituyen el Yo (*moi*) en su «egoísmo», como «Totalidad» (todas las dimensiones del *esquema 4.5*, desde 1 a 2, excluyendo sólo 2.*b*, que como «ventana» nos abrirá nuevos panoramas éticos).

481. Nivel 2.2 del *esquema 4.5*. «Al sujeto que retorna hacia sí mismo, que según la fórmula estoica se caracteriza por la *hormé* o la tendencia de conservarse en su ser [*conatus essendi*] [...] le oponemos el *Desear* (*Désir*) al Otro que procede de un ser ya satisfecho y, en este sentido, que es independiente y que no desea para sí. Necesidad (*besoin*) del que no tiene necesidades (*besoins*)» (en Lévinas, 1964, 143). Lévinas se sitúa entonces en el lugar que hemos denominado «el rehén», miembro del sistema (satisfecho) y que sin embargo recibirá el impacto de la interpelación (*momento 6* del *esquema 4.3*), y no exactamente en el lugar de «la víctima» (que es «el Otro») del *esquema 4.6*.

482. Lévinas, 1968, 3-4: «Desear del invisible».

483. De nuevo la diferencia entre los niveles 2.*a* y 2.*b* del *esquema 4.5*.

484. Lévinas, 1968, 233. Véase Dussel, 1973, III: «La erótica latinoamericana».

485. Es una «salida (*Ausgang*)» muy diferente a la kantiana de la Ilustración. No es *sólo* superar un estado intelectual pre-crítico de «inmadurez auto-culpable», sino un «salir» de la irresponsabilidad egoísta intra-mundana de la insignificancia o descuido del Otro —por haber «habitualmente» rechazado su interpelación (*nivel 6* del *esquema 4.6*)—. Véase Lévinas, 1935 (*La evasión* [*De l'évasion*], título de una obra temprana de Lévinas).

486. Es el *conatus esse conservandi* de Spinoza.

487. Considérese que como en el caso de Nietzsche se trata de una concepción de la «felicidad» como un estado a ser superado, en éste por el «placer (*Lust*)» (para Lévinas «narcisista», no suficiente), en Lévinas por el «Desear (*Désir*)» (placer no erótico ni narcisita, sino trascendental: «para-el-Otro [*pour-l'Autre*]»).

488. Lévinas, 1972, VII, 45, 55.

489. Lévinas, 1968, 34. Esa «infelicidad» es una expresión irónica: el que es «llamado» a la re-sponsabilidad por el Otro es sacado de su quietud, paz, seguridad... y lanzado a la arriesgada aven-

tura (más allá de la búsqueda de la propia felicidad) de la lucha por la justicia, «por el Otro». Justicia hacia «el pobre, la viuda y el huérfano» impensable para Nietzsche desde su Voluntad de Poder. En Lévinas sería «deseo» (en lugar de la «Voluntad») de Alteridad.

490. «Le Même» es la Totalidad, el sistema luhmanniano, el «mundo» heideggeriano.

491. Ésta sería la «teoría tradicional» de Horkheimer.

492. *Momento 4* del *esquema 4.6*. Es la misma posición de la *Kritik* en Marx, Horkheimer y otros de los nombrados.

493. Ahora quizá se entienda por qué hemos llamado a *El capital* de Marx una «ética»: por ser *Crítica* de la economía política (véase Dussel, 1988, todo el capítulo 14).

494. *Ibid.*, 13. La diferencia de «ontología» (Totalidad) y «metafísica» (la Ética, la Exterioridad, el Otro) véase en Dussel, 1977, § 2.4.9.

495. Contra Nietzsche, veladamente, escribe: «La ontología como filosofía primera es una filosofía del poder (*pouissance*). Ella culmina en el Estado [...] La universalidad se presenta como impersonal [...] El *egoísmo* de la ontología se mantiene aunque denuncie la filosofía socrática...» (*ibid.*, 16). «Heidegger, como toda la historia occidental, concibe la relación con el Otro como jugándose en el Destino de los pueblos *sedentarios*, poseedores y constructores de la tierra [...] La filosofía del Poder (*pouvoir*), la ontología, como filosofía primera no pone en cuestión lo Mismo; es una filosofía de la injusticia» (*ibid.*, 17). En mi obra *El humanismo semita* (Dussel, 1969) critiqué esta «sedentariedad» indoeuropea (véase además *El humanismo helénico*; Dussel, 1975) desde el «nomadismo» de los beduinos y pastores del desierto arábigo. Considérese en esta Ética el *§ 0.1*.

496. Para estas etapas véase Costa, 1996.

497. Lévinas, 1930.

498. Husserl, 1966.

499. Por ejemplo, escribe Husserl (1966, 76): «Yo percibo a los otros —los percibo como existentes realmente— en serie de experiencias a la vez variables y concordantes». Véase Dussel, 1973, I, 117, donde escribimos que para Husserl «el Otro como otro *ego* trascendental es ilusorio, irreal, hipotético».

500. En América Latina comprendemos esto. En mi *Filosofía de la Liberación* hago aclaraciones de este tipo.

501. Lévinas, 1947, 12.

502. *Ibid.*, 59-61.

503. *Ibid.*, 115 ss.

504. *Ibid.*, 153-154. En el parágrafo sobre «El tiempo y el Otro» (pp. 159 ss.) se encuentran ya sus temas futuros: «Con el Otro y ante el rostro del Otro» (p. 161).

505. Véase Lévinas, 1983.

506. El tema es kierkegaardiano, sin lugar a dudas.

507. Lévinas, 1983, 77.

508. Lévinas, 1967, 167 ss., en «L'idée de l'Infini».

509. Este «pre-» tan levinasiano intenta colocarse «antes» y por «debajo» del «mundo (*Welt*)» de *Sein und Zeit* (en especial §§ 12-24, pero también la crítica del «Ser-con», § 26; en Heidegger, 1963, 52-114 y 117-125), pero también de la *Wissenschaft der Logik* de Hegel (en especial II, 2, 2: «Die erscheinende und die an sich seiende Welt», en Hegel, 1971, VI, 156 ss.). De la misma manera, lo «metafísico» o «ético» es lo pre y lo post-ontológico, en un sentido crítico postmetafísico. En nuestra primera Ética (Dussel, 1973, I-2) nos colocamos de manera preponderante en el «más allá (*Jenseits*)» y «después» del mundo; Marcio Costa (Costa, 1996) muestra muy acertadamente este «pre-», «antes». Heidegger habla de lo «*vor*-ontologisch», pero este «vor-» es simplemente lo «cotidiano», «fáctico», antes del preguntarse explícito. Aquí en cambio es un «pre-» anterior a la mera cotidianidad ontológica de la posición cognitiva o «intencional» de saber, como «comprensión fáctica del ser». «Antes» de la «comprensión (*verstehen*)» —momento en último término gnoseológico— *hay* (*il y a*) una corporalidad vulnerable, con un *Desear* (*Désir*) *ya* (*déjà*) constituida como «sensibilidad».

510. Es el tema de la *materialidad* en Marx y la primera Escuela de Frankfurt, expuesta en trabajos como el de Damasio (1994), sobre las emociones desde un punto de vista neurológico.

511. Lévinas, 1968, 175.

512. Lévinas, 1968, 90 ss.

513. *Ibid.*, 94 ss.: «Placer y representación».

514. *Ibid.*, 118.

515. *Ibid.*, 158 ss.

516. *Ibid.*, 169.

517. *Ibid.*, 183. Por el «re-conocimiento del Otro» la palabra es recibida (y también la argumentación): es la razón-preoriginaria.

518. Como la «Voluntad de Poder» de Nietzsche.

519. Lévinas, 1968, 190. Se trata del *momento* 6 del *esquema* 4.6: la «interpelación» del Otro, pero como la víctima, el pobre, el oprimido, no como el «Señor» nietzscheano. «Estoy obligado» es el momento deóntico de los enunciados normativos en referencia a las víctimas.

520. *Ibid.*, 194. Estamos en el «origen» de la razón práctica como obligada a argumentar seriamente en simetría.

521. *Ibid.*, 284.

522. En los artículos «La huella del Otro»; «Enigma y fenómeno» y «Lenguaje y proximidad» (en Lévinas, 1967, 186 ss.).

523. «La Trace de l'Autre», en *ibid.*, 196.

524. «Langage et proximité», en *ibid.*, 233 ss.

525. El tema del «rescate» o el «pago para liberar a un prisionero de guerra», es decir, la «redención» lo trata largamente Rosenzweig en el libro III, de la 2ª. parte de *La Estrella de la Redención* (Rosenzweig, 1921, II, 152 ss.; tr. fr., 243). Un «rehén» o «prisionero» perseguido puede ofrecerse para «redimir» a una víctima. En este caso, el «justo inocente» cumple una «sustitución» por el Otro. Creo que este escenario es el que tiene en mente Lévinas (representado en el *esquema* 4.6). Véase una comparación con Rosenzweig en Gibbs, 1992; Cohen (R.), 1994.

526. Me pareciera que el Lévinas «prisionero» en el campo de concentración es una «situación de referencia» clara. Allí, en el campo nazi de exterminio, rehén por su pueblo perseguido, con conciencia como de ser culpable por ser sobreviviente. Obsesionado por sus hermanos víctimas, testimonia con su filosofía ético-crítica, en el sistema vigente, la maldad del Ser cuando se cierra al Otro. Téngase en cuenta este escenario en la lectura completa de *Autrement qu'être*. El tema de que en la experiencia del ser rehén se efectúa la sustitución y se sufre la persecusión por el Otro (los «muchos [*rabím*]») se trata dramáticamente en los cuatro poemas del «Servidor de Yahvé (*hebed yaveh*)» (*Isaías* 42, 1-53, 12), a los que, casualmente, dedicamos hace más de treinta años un comentario de estudiante en París (se encuentra como apéndice en Dussel, 1969, 127-170). Escribíamos en aquel trabajo: «*El Siervo* se encuentra ante un tribunal a la manera de *una víctima de rescate*, en favor de la multitud (*Isaías* 53, 5-10; *Salmo* 143, 2; *Job* 9, 2; *Génesis* 15, 6)» (*ibid.*, 142). Y explicábamos que había «dos polos: *mi pueblo* (*'ami*), perdonado, objeto de la misericordia; la *multitud*, lo indeterminado, lo que puede ser objeto del perdón. Mi pueblo es la porción de la multitud salvada; la multitud es el símbolo de toda la humanidad —presente o futura— que *puede ser mi pueblo*» (*ibid.*, 140). Veremos más adelante esta diacronía que va desde la «multitud» (mero bloque social contradictorio; la comunidad de las víctimas) hasta el «pueblo» (sujeto histórico; las víctimas críticas, concientizadas). La cuestión ética analizada por Lévinas se encuentra en torno a palabras hebreas tales como: *ga'ol* (traducida por los Setenta en griego por *lútra*; en *Levítico* 25, 24-26) o *ge'ulah* (precio del rescate de una tierra); *padoh* (liberar al esclavo comprándolo), *peduím* (precio de la compra del esclavo para que sea libre) o *pidión* (liberar un esclavo); o aun *hatsalah* (salvar, liberar), de donde deriva: «He bajado a liberarlo (*lehatsiló*) del poder de los egipcios» *Éxodo* (3, 8).

527. El «Tercero» es un observador: «El Tercero es otro que el prójimo [...] Es importante de encontrar todas las formas a partir de la proximidad en donde el ser, la totalidad, el Estado, la política, las técnicas, el trabajo, se constituyen a cada momento *como el centro de gravitación de ellas mismas*, cuentan como única referencia» (Lévinas, 1974, 200-203). Sobre el concepto de «rescate» (*nhl* en hebreo) o «rescatar» o «liberar» al prisionero de guerra o al esclavo (*pdh* en hebreo, p.e. *Levítico* 25, 24-26 y 51-52). Redimir (redención) es un «pagar rescate» (el «dinero del rescate [*Lösegeld*]»), lo que significa comprar la libertad del esclavo, liberarlo, salvar a la víctima. En griego se tradujo por los sabios de Elefantina por *apolytrosis*.

528. Esta re-sponsabilidad, de *spondere*: «tomar a cargo» —en latín— al Otro, es anterior a toda decisión. La responsabilidad de Hans Jonas (Jonas, 1982) es una responsabilidad *a posteriori* por la vida planetaria. Aquí se trata en cambio de una «re-sponsabilidad» *a priori*, ya que nos sitúa realmente como «estando a cargo» de la víctima que nos enfrenta inesperadamente (alguien que pide limosna, un herido en la ruta, un niño de la calle que limpia nuestro auto, una víctima de la represión, una mujer castigada con violencia, un estudiante tratado injustamente por el maestro, etc.), y de la que no podemos ya «sacarnos de encima» su presencia acusadora en cuando a nuestra obligación de «hacer algo» por ella. *Después* puedo reflexionar el hecho, dar vuelta la cara y olvidarme, o hacer algo real por ella: esas decisiones intencionciales o actos son *a posteriori*. Sobre la re-sponsabilidad véase Lévinas, 1974, 17, 18, 32, 60, 86, 112, etc.

529. Aquí hay una velada referencia crítica al *principium individuationis* de Schopenhauer. «Llamamos *voluntad* al ser condicionado de tal manera que sin ser la *causa sui* es el primero en relación a su causa. El psiquismo es su posibilidad. El psiquismo se desarrolla como sensibilidad, elemento del placer (*jouissance*: gozo), como *egoísmo*. En el egoísmo del placer [niveles desde el 1, hasta el 2.*a* del *esquema 4.5*] aparece el *ego*, surge la *voluntad*. El psiquismo, y no la materia, es el que porta un principio de individuación [...] La sensibilidad (*sensibilité*) constituye el egoísmo mismo del Yo (*moi*)» (Lévinas, 1968, 30).

530. En este caso como «re-flexión» sobre sí.

531. El «uno» soy yo mismo, pero negado en cuanto perseguido; buscado en nombre y apellido... para ser eliminado (lo vivió Lévinas en Alemania de Hitler y nosotros en las dictaduras latinoamericanas bajo la estrategia desde Kissinger hasta Bush).

532. Lévinas, 1974, 142-143. Es evidente que la riquísima temática ética de Lévinas no puede ser ni vislumbrada en estas cortas páginas indicativas, y en vista de nuestro argumento.

533. *Ibid.*, 64.

534. *Ibid.* Aquí Lévinas toca lo indecible, y marca el momento de todo pensamiento «crítico» —coincidiendo con Marx, Horkheimer, Freud—. Véase en *ibid.*, 81, 93, etc. Es interesante que, como en el «instinto del placer» nietzscheano, si el *deseo* del Otro no «corriera el riesgo (*risque*), el dolor perdería su dolencia misma» (*ibid.*).

535. Véase *Ibid.*, 17, 77 ss.

536. Véase *Ibid.*, 78 ss.

537. Pero como lo que es «afectable», es decir, que recibe en su corporalidad física el efecto de un golpe y que produce traumatismo (un «estado corporal» diría Damasio, 1994). Véase *ibid.*, 83, 87, etc.

538. Véase *ibid.*, 86 ss.

539. Véase *ibid.*, 4, 69, 91, 94, 100, 151, 163, etc.

540. Véase *ibid.*, 61, 63, etc.

541. *Ibid.*, 108-109.

542. *Ibid.*, 112.

543. Es toda la no-intencionalidad histórica de la construcción de las estructuras sociales que producen el sistema... y sus víctimas.

544. Esta *en deçà* es una categoría meta-física pre-ontológica; véase en *ibid.*, 65-69, 95, 107, 117, 137, 148, etc.

545. Opinión que está hablando de la experiencia límite de la finitud del ser humano como corporal-viviente y sufriente.

546. *Ibid.*, 117. Aquí, nuevamente, nos muestra su lógica con respecto a Spinoza, Schopenhauer o Nietzsche. En el «psiquismo» de la sensibilidad reina el egoísmo de la seguridad de la reproducción de la vida (niveles 1 y 2.*a* del *esquema 4.5*); Lévinas se sitúa *también* en el nivel 2.*b* (un *Desear metafísico* no narcisista).

547. Véase el tema en *ibid.*, 16, 67, 69, etc.

548. Esta categoría *ana-arkhós* es el *en deçà*, como el «más acá» del ser y el mundo, lo pre-ontológico.

549. *Ibid.*, 189.

550. El uso de esta categoría *filosófica* de Lévinas en mi primera Ética (véase Dussel, 1973, t. 2), me valieron fuertes críticas de aquellos que no percibían el sentido de la cuestión (véase Cerutti, 1983; Schutte, 1993; el primero critica lo fideísta de estas categorizaciones; la segunda repite el mismo argumento y agrega otros, como indicar que se niega la «Diferencia», sin advertir que para Lévinas el Otro no es una mera «Diferencia» en la «Identidad» en el sentido hegeliano; y por ello denominamos «Distinción» la diversidad del Otro con respecto a las «Diferencias» intrasistémicas. Creo que en ambos casos la crítica está debida a una apresurada lectura de la obra de Lévinas y la mía propia).

551. Lévinas habla aquí de *ordre*, pero no de «orden» como sistema, sino como el dictar una «orden», «mandato».

552. *Ibid.*, 190-192.

553. *Ibid.*, 126. ¿Es esto un irracionalismo? No, si se entiende que el mundo de la afectividad, de la corporalidad, la materialidad de las pulsiones, «el gozo en sí de la vida amando la vida (*complaisance en soi de la vie aimant la vie*)» (*ibid.*, 81), de ninguna manera niega la razón, pero marca sus límites: ¡No todo es racional! nos dice Lévinas, y tiene «razón» —al menos para una Ética de la Liberación, que es liberación de «víctimas» y no de «satisfechos»—. La ontología heideggeriana, la fenomenología tradicional, las lógicas lingüísticas del sentido-significación y aun de la

validez intersubjetivas, etc., son filosofías de «satisfechos» —cuya satisfacción es «punto de partida» inadvertida y tomada como «realidad» sin más y sin cuestión—. Enfrentarse a «insatisfechos» (las víctimas, los pobres, las mujeres violentadas...) es comenzar a preguntarse por toda esta dimensión que Lévinas nos abre *de otra manera* que Marx, Horkheimer, Freud..., pero de acuerdo con ellos en el fondo.

554. Véase *ibid.*, 20, 96, 164, 165, 191, 200 ss.

555. «La justicia no es justicia sino en una sociedad en la que no hay distinción entre próximos y lejanos, pero en la que es imposible también ponerse de parte de los más próximos; en la que la igualdad de todos es medida por mi desigualdad, por el más de mis deberes sobre mis derechos. El olvido de sí mueve la justicia. Por ello no deja de tener importancia el saber si el Estado igualitario y justo en el que el hombre se realiza [...] procede de una guerra de todos contra todos o de la responsabilidad irreductible del *uno* para con todos y si puede dispensarse de la amistad y del rostro...» (*ibid.*, 203).

556. Desde la «comunicación», que se origina en el «Decir (*Decir*)» de la misma corporalidad sensible, ahora se desarrolla como «lo dicho (*le dit*)», el lenguaje. A diferencia de Apel o Habermas, la comunicación es un momento segundo.

557. *Ibid.*, 203.

558. Como puede advertirse, Lévinas se atreve a invertir veinticinco siglos de filosofía: la filosofía no debería ser «amor de la sabiduría», sino una «sofofilía»: «sabiduría del amor». Por amor se mueve todo el orden de la carnalidad, la sensibilidad, el dolor, la responsabilidad por el dolor de la víctima, y sólo desde allí la «construcción» (porque no hay «re»-construcción de lo *nuevo*) de un orden nuevo (Sistema II del *esquema 4.3*), que trataremos en los *capítulos 5* y 6 siguientes.

559. *Ibid.*, 205.

560. «Pero la cuestión de la significación, modalidad de la proximidad, la justicia, la sociedad y la verdad ella misma que reclaman, no deben ser tomadas como una ley anónima» (*ibid.*, 205-206). La «no-verdad» (antigua) del sistema queda claramente indicada en cuanto religada a la víctima. Por su parte, la nueva «verdad» es ahora posible como cumplimiento de la «significación» de la responsabilidad por el Otro.

561. Esta «diacronía» levinasiana se entiende en el pensamiento crítico ahora, ya que la anterioridad de la sensibilidad y la víctima, *antes*, abre, *después*, por la responsabilidad, el ámbito de la racionalidad.

562. Véase *ibid.*, 210-218. La magnífica descripción de por qué el escepticismo es tan viejo como la filosofía, que deja ver la afirmación no racionalista *de la razón* por parte de Lévinas, la usaremos en otra obra futura donde intentaremos una «fundamentación» de la ética; «fundamentación» que, al decir de Lévinas, será reducida a cenizas para nuevamente renacer en la diacronía ética de la lucha por las víctimas. Léanse textos como éste: «El lenguaje es ya escepticismo. ¿El discurso coherente que se absorbe enteramente en lo Dicho no debe su coherencia al Estado que excluye, por la violencia, el discurso subversivo? [...] El interlocutor que no se pliega a la *lógica* es amenazado de prisión o de ir al asilo donde sufre el prestigio del maestro o la medicación del médico: violencia o razón de Estado aseguran al racionalismo lógico una universalidad y a la ley una materia sumisa [...] Esto nos recuerda el carácter político —en un sentido muy amplio— de todo *racionalismo lógico*, alianza de la lógica con la política» (*ibid.*, 216-217). Muchos «racionalistas lógicos» se admiraban, y admiran, de que durante las Dictaduras Militares latinoamericanas, extrañamente, creció esta corriente filosófica... mientras los filósofos críticos eran expulsados de las universidades (y aun asesinados). ¡Historia que debe todavía escribirse!

563. *Ibid.*, 210.

564 Hubiera sido necesario hacer algunas preguntas a Lévinas. La primera, el situarse principalmente desde el rehén, y menos desde la misma víctima. La segunda, ya anotada por Rosenzweig, es el punto crítico de la tradición judía desde la destrucción de Jerusalén (nivel que ya hemos considerado en Adorno o Benjamin): una filosofía de la historia débil, donde pareciera que el «justo inocente» sufre pasivamente sin poder transformar la historia. Es «el elegido» que vive la eternidad mesiánica sin solución ni escapatoria. Es un pueblo de Israel sin Estado (desde Tito en el año 70 d.C. hasta 1948). ¿Cuál es la posición de Buber o Lévinas? A los finales de los noventa: ¿Cómo juzgamos la *intifada*? ¿No son los pobres, los extranjeros, el Otro que la Totalidad, lo Mismo, el terror de la ontología dogmática? Por otra parte, el «justo inocente», el rehén, ¿puede comenzar una estrategia de liberación (con razón instrumental, estratégica, con razón crítica y utópica *à la* Bloch) como el Moisés egipcio conduciendo al pueblo-víctima hacia la nueva Tierra Prometida? ¿Por qué el Mesías debe ser sólo un sufriente (como el «Servidor sufriente» de Isaías; véase mi artículo «Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Yahveh», en *Ciencia y Fe* [Buenos Aires], 4 (1964), 419-463, en apéndice

en Dussel, 1969, 127-170) y no un constructor de la liberación y organizador de un nuevo Estado «más allá del Jordán»? Lévinas nos es *necesario* para mostrar el contenido último de la ética, material, positiva (el acceso a la carnalidad del Otro) y negativa (crítica) de un discurso de una Ética de la Liberación (*momentos 6* y *7* del *esquema 4.3*), pero no es *suficiente*.

565. Véase Honneth, 1992. El tema lo esbozamos en [105].

566. *Sistema I* del *esquema 4.3*.

567. Es el *Ecce homo* de Lévinas, en la exposición de la corporalidad sensible y vulnerable.

568. Desde ahora *momento* dice relación al *esquema 4.3*.

569. Véanse los niveles 1 de los *esquemas 4.4* y *4.5*.

570. Véase en *Apéndice 1* la *Tesis 17*.

571. No puedo aquí repetir lo ya escrito en mis trabajos anteriores en el diálogo con K.-O. Apel (Dussel, 1993c, § 1; 1994c, § 2.3; y 1995c, § 1, 116-119; etc.).

572. La mera «razón práctico-material» capta la vida humana como criterio de verdad; la «razón ético-originaria» es su despliegue, como descubrimiento del momento en que la vida deviene sujeto ético: el Otro *como igual* (estudiado en los *§§ 1.5 y 2.5*); ahora la «razón ético-*pre*originaria», con Lévinas, es la misma razón práctica que «re-conoce» al Otro *no* «como igual» *sino* «como otro»: en este sentido está *antes* (pre) del origen del sistema futuro (Sistema II del *esquema 4.3*).

573. Véanse Williams, 1992.

574. La razón práctico-material sitúa a la razón ético-preoriginaria.

575. Véanse las *Tesis 17* al final.

576. *Momento 6a* del *esquema 4.3*.

577. *Momento 5* del mismo esquema.

578. Siempre hablamos de normas, actos, micro estructuras, instituciones o sistemas formales o materiales de eticidad, etc. En general, estas «mediaciones» son *sistemas formales instrumentales* en último término (el capital criticado por Marx, el sistema expuesto por Luhmann, la Totalidad de Lévinas) que se reproducen exitosamente a sí mismas pero matan a las víctimas. Las víctimas son los seres humanos eliminados no-intencionalmente por dichos sistemas instrumentales.

579. Ver Popper, 1973.

580. La «no-intencionalidad» no sólo da la razón a la Ética de la Responsabilidad de Weber, o al descubrimiento de las acciones «no-intencionales» en el mercado de Adam Smith, sino al análisis del capital en *El capital* de Marx, la introyección del Super-Yo en Freud, etc. Es la «Totalidad» de Lévinas (*sistema I* del *esquema 4.3*).

581. Es asombrosa la claridad del joven Marx en vislumbrar esta «inversión». En un conocido artículo, en su época de pequeño burgués, crítico también del comunismo, sobre «Debates sobre la ley castigando los robos de leña» («Los debates de la VI Dieta renana», en Marx, 1956, I, 109 ss.), vemos ya sus primeras intuiciones ético-materiales: «En estas costumbres de *la clase pobre* palpita, por tanto, un sentimiento jurídico instintivo» (pp. 119; 257). Y continúa: «Un ser humano, un *miembro vivo de la comunidad*, por cuyas venas corre la sangre de ésta» (pp. 121; 259). «Las funciones encomendadas a quien tiene por misión de su cargo ser brutal, no sólo contradicen al objeto de la protección, sino que contradicen también en lo referente a las *personas*» (pp. 123; 261). Lo único que tiene «valor absoluto (*absolute Wert*)» (*ibid.*) es la leña o las liebres (los *medios* que los campesinos no deben tomar), y refiriéndose a un texto de Bartolomé de las Casas (sin saberlo), escribe Marx con conciencia ético-crítica clara, mostrando la «inversión (*Kehre*)» de la que hablamos: «Los indígenas cubanos veían en el oro el *fetiche* de los españoles. Celebraron un fiesta en su honor [...] y después lo arrojaron al mar. Si hubieran asistido a estas sesiones de la Dieta renana, aquellos salvajes habrían visto en la *leña* el *fetiche* de los renanos. Pero en otras sesiones de la Dieta habrían aprendido que *el fetichismo* lleva consigo el culto al animal y habrían arrojado al mar a las *liebres* para salvar a los *hombres*» (*ibid.*, 147; 283). Hemos comentado todo esto en Dussel, 1993b. Pero a los fines de esta Ética cabe destacarse que de manera explícita Marx analiza la «inversión»: las personas (desde cuya dignidad se juzgan los fines y valores) son tomadas como cosas, y las cosas (leña, liebre, *medios*) *como fines*. Es una crítica a la razón instrumental weberiana, por anticipado. Es un juicio ético-crítico de las normas, leyes, acciones, instituciones, sistema de eticidad (capitalismo), donde se define un criterio y un principio crítico-ético *explícitamente*. La *afirmación* de las mediaciones como *negación* originaria de la «persona» humana, es decir, el principio kantiano («la persona es un fin») aplicado críticamente (lo que no podía hacer Kant por haber perdido el horizonte material) de manera transsistémica y económico-material.

582. En el sentido ineludible indicado por Lévinas, pero igualmente si se consideran todas las mediaciones necesarias, ya que todo ser humano, por ser un momento de las estructuras complejas de

la humanidad en su desarrollo, no puede declararse *absolutamente* inocente de nada que le acontezca a otro ser humano. Siempre existe algún tipo (directo, indirecto, consciente o no-intencional) de complicidad que nos compromete con la negatividad del Otro. Es un signo de «inteligencia» o razón crítica saber descubrir esta articulación.

583. Dicho criterio es completamente distinto al de Hegel.

584. Véase más arriba [11].

585. Véase Wellmer, 1986, I: «El programa kantiano».

586. Véase la crítica de Hinkelammert, 1984, cap. 1.

587. Marx, 1956, III, 535.

588. Los *momentos 5* a *10* indican los pasos para dicha transformación (*esquema 4.3*).

589. Es sabido que «Moisés» no debió de ser un «hebreo» o *apiru*, sino más bien es un nombre mítico egipcio dentro de un relato hermenéutico o narrativo explicativo (Gottwald, 1979, 35 ss.).

590. Desde un punto de vista estrictamente filosófico, lo repetimos, aquella expresión: «Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen» (*Lucas* 23, 34), se presenta como una enunciación crítica de la ideología y el fetichismo: aquellos simples soldados (mediación de los responsables por los que no se pedía perdón) *no tenían clara conciencia* de la *praxis* que estaban cumpliendo. No sabían que torturaban y mataban a un perseguido, rehén en el sistema (romano o del colaboracionismo de la élite judía y del Templo), que se había levantado críticamente por los pobres y miserables oprimidos del pueblo judío. Aquel «testigo» de Galilea era un Zaratustra no de una pulsión narcisista, sino pulsión alterativa muy superior a lo imaginado por Nietzsche, pero en su línea de propuesta creadora, contra una «ley» que era «para el hombre, y no el hombre para la ley» —principio de la transformación social radical—. Hemos planteado alguno de estos temas en la obra *Las metáforas teológicas de Marx* (Dussel, 1993b).

591. Como hecho cultural y en el horizonte metafórico, no dado en la época de Nietzsche, y procedente de América Latina, la llamada «Teología de la Liberación» ha interpretado un Cristo no contradictorio con la pulsión transformadora y liberadora de las víctimas. El «Cristo liberador» es el «Anticristo» que pretendió ser Nietzsche. Quizá hoy Nietzsche se hubiera liberado de su visión del Cristo masoquista y castrador procedente de un cierto luteranismo (y catolicismo) de su Alemania nativa, el de su padre.

Capítulo 5
LA VALIDEZ ANTIHEGEMÓNICA DE LA COMUNIDAD DE LA VÍCTIMAS

[277] Ésta es una ética de la vida. La consensualidad crítica de las víctimas promueve el desarrollo de la vida humana. Se trata, entonces, de un nuevo criterio de validez discursiva, la validez crítica de la razón liberadora. Por ello, ahora daremos un paso decisivo. Pienso que es tiempo de cosechar frutos sin mayores dificultades teóricas, abriendo caminos, sin embargo, todavía no transitados por las corrientes éticas contemporáneas. Creo que aquí se mostrará la fecundidad del método iniciado. Además, como en todo lo indicado hasta ahora, la originalidad es propia de la «experiencia» latinoamericana de la que parte —que pienso tiene validez universal—. Si Rousseau mostró en el *Emilio* el prototipo de educación burguesa revolucionaria —solipsista, de un huérfano sin familia ni comunidad, metódicamente sin tradición cultural medieval o de la nobleza monárquica, dentro del paradigma de la conciencia y bajo la orientación solipsista de un preceptor—, un Paulo Freire, el anti-Rousseau del siglo XX, nos muestra en cambio una comunidad intersubjetiva, de las víctimas de los Emilios en el poder, que alcanza validez crítica dialógicamente, antihegemónica, organizando la emergencia de sujetos históricos («movimientos sociales» de los más diversos tipos), que luchan por el re-conocimiento de sus nuevos derechos y por la realización re-sponsable de nuevas estructuras institucionales de tipo culturales, económicas, políticas, pulsionales, etc. Se trata, entonces, de todo el problema del surgimiento de la «conciencia ético-crítica» (monológica y comunitaria, con un Super-Yo re-sponsable y creador) como «toma de conciencia» progresiva (la *concientizaçâo*), negativamente, acerca de lo que causa la «negación originaria» —de la que hemos hablado en el *capítulo 4*— como momento estructural del sistema de eticidad (sea el que fuere) que causa las víctimas, que ahora inician ellas mismas el ejercicio de la razón crítico-discursiva; y, positivamente, irán discerniendo desde la imaginación creadora (liberadora) alternativas utópico-factibles (posibles) de transformación, sistemas futuros en los que las víctimas puedan vivir.

Es aquí donde deberemos reflexionar sobre la articulación teoría-praxis; filosofía, ciencias sociales críticas y militancia; vanguardia y sujeto comunitario-histórico (líderes, movimientos y pueblo); diferenciando entre mera emancipación o reformismo y real transformación o liberación. La validez de una praxis de liberación (que estudiaremos en el *capítulo 6*) se fundamenta entonces en el momento previo, que trataremos en este *capítulo 5*.

Una primera advertencia. El momento ontológico (horizonte del ser) o sistémico autorreferente (de los *capítulos 1-3*), la razón práctico-material, formal o de factibilidad instrumental, las pulsiones reproductivas o de autoconservación, la razón discursiva, etc., son momentos que aquí de ninguna manera se niegan sino que se *subsumen*. Negamos, sin embargo, su pretensión de últimidad o suficiencia, y las situamos dentro de un discurso (y realidad) que las moviliza dentro de un horizonte donde cobran fluidez. Desde la Exterioridad de las víctimas la Totalidad es subsumida (negada y asumida) y transformada. Lo mismo acontece con *todos los tipos de racionalidad* o *pulsiones*. El «mal» consiste en la terca obstinación conservadora de *impedir* el «desarrollo» crítico desde el momento alcanzado (y que genera víctimas). No se trata entonces de una razón ontológica o razón crítica teórica, sino de la razón ontológica transcendida práctica e internamente por una razón ético-crítica, que se relanza a nuevos momentos futuros de realización, desde sus propios contenidos, pero, al mismo tiempo, innovados por aspectos nuevos provenientes de la Exterioridad de las víctimas (nuevo comienzo y sin embargo continuidad en lo mejor del antiguo sistema; negación asuntiva). Es toda una filosofía de la historia que admite rupturas (de lo definitivamente irrecuperable porque es causa directa de la victimación y por ello debe ser de-construido: en su paroxismo es la revolución), pero igualmente continuidad analéctica, analógica (recuperación de lo recuperable sometido a la transformación radical del nuevo horizonte que se va fraguando intersubjetivamente en el tiempo de la represión y liberación, «tiempo mesiánico», diría Benjamin, de la comunidad crítica de las víctimas).

§ 5.1. ME LLAMO RIGOBERTA MENCHÚ Y ASÍ «ME NACIÓ LA CONCIENCIA»

[278] Dejemos en primer lugar, metódicamente, la palabra a la víctima misma. Leamos un texto dramático del tema que debemos tratar en este parágrafo:

> Yo no soy dueña de mi vida[1], he decidido ofrecerla a una causa[2]. Me pueden matar[3] en cualquier momento pero que sea en una tarea donde yo sé que mi sangre no será algo vano sino que será un ejemplo[4] más para los compañeros. El mundo en que vivo es tan criminal[5], tan sanguinario, que de un momento al otro me la quita. Por eso, como única alternativa, lo que me queda es la lucha[6] [...] Y yo sé y tengo confianza que el pueblo es el único

capaz, las masas son las únicas capaces de transformar la sociedad[7]. *Y no es una teoría nada más*[8, 9].

La Ética del Discurso ha tratado largamente la cuestión de la intersubjetividad que alcanza un acuerdo válido. Será por el momento nuestro interlocutor, ya que hasta ahora no hemos mostrado lo que significa una razón *crítico*-discursiva, imposible de ser descubierta y analizada desde el horizonte de la Ética del Discurso —desde el momento que perdió la materialidad y negatividad, propio de su formalismo—. En efecto, para la Ética del Discurso las condiciones mínimas reales para la posibilidad de una discusión válida son: la *sobrevivencia*[10] de la comunidad real de comunicación y la participación simétrica de todos los afectados posibles. Pero, al tener en cuenta lo que ahora denominamos *principium exclusionis* (la imposibilidad empírica de no excluir a alguien del discurso), se torna éticamente problemático aquello de *todos los afectados «posibles»*, ya que, como insistiremos, no es posible ni siquiera descubrir su existencia (son afectados de «imposible» participación). En efecto, *nunca* podrán *todos* los afectados ser participantes reales (ni siquiera por representación), pero esto no por una dificultad empírica como, por ejemplo, el no poder invitar a todos. No. La no-participación fáctica de la que hablamos es un tipo de exclusión no-intencional *inevitable*. Ya que siempre habrá (y no podrá no haber algún tipo de) *afectados-excluidos* de toda comunidad de comunicación *real posible*. Lo que nos enfrenta a una contradicción:

a) aunque todos los afectados tienen siempre derecho (implícito) a la participación argumentativa en la comunidad de comunicación real,

b) sin embargo, *siempre* hay algún tipo de afectado-excluido.

Este «siempre» es empírico, y su inevitabilidad es apodíctica: *es imposible fácticamente* que no los haya. Para que no los hubiera, usando de nuevo el argumento de Popper, debería existir una comunidad de comunicación perfecta (sin excluidos), para lo que necesitaríamos una inteligencia infinita con velocidad infinita para descubrir a todos los excluidos actuales. Y aun así no se podrían prever los excluidos futuros posibles (ya incoados en relaciones presentes de dominación invisibles, no-intencionales). Es decir, no podemos tener conciencia actual de todos los Otros excluidos en el presente que serán descubiertos *como excluidos* en el futuro, y que ya sufren por anticipado los acuerdos a los que se lleguen. Durante milenios la mujer era una «afectada», por ejemplo en la cuestión de la «patria potestad»[11], pero no se tenía conciencia, y por ello fue «excluida» fácticamente de la discusión. Lo mismo acontecía con las razas discriminadas por el racismo, las generaciones futuras en la cuestión ecológica, etc.

[279] Esto sitúa el problema de la validez, de la moralidad del «acuerdo (*Verständigung*)» de manera nueva. Todo «acuerdo» no es sólo provisorio y falsable, sino que es éticamente excluyente de afectados (es decir, tiene una «finitud» constitutiva). «Procedimentalmente»

la primera pregunta que deberían hacerse los «participantes» en una comunidad de comunicación hegemónica real es: ¿A quién pudimos haber dejado «fuera» —sin re-conocimiento por lo tanto—, «excluido»? Pero nunca puede ser respondida cabalmente, aun ante la mejor conciencia crítica posible.

Además, debe tenerse conciencia de que es necesario reconocer a cada «participante» como un sujeto ético dis-tinto (no sólo igual), como Otro que el sistema autorreferente; Otro que todo el resto, principio siempre posible de «disenso» (u origen de nuevo discurso). Esta posibilidad del «disenso» del Otro es un permitirle «participar» en la comunidad con el derecho a la «irrupción» fáctica de este Otro como un *nuevo* Otro[12], sujeto dis-tinto de enunciación. Ese respeto y re-conocimiento del Otro como otro es el momento ético originario[13] por excelencia que estamos analizando, lo supuesto en toda «explicación» (epistemológica, *à la* Thomas Kuhn, por ejemplo) o todo «asentimiento» libre (sin coacción) ante el argumentar del Otro. Porque «respetar» la dignidad y «re-conocer» al sujeto ético del *nuevo Otro* (como autónomo, también de un posible «disenso», como dis-tinto[14]) es el acto ético originario racional práctico *kath'exokhén*, ya que es «dar lugar al Otro» para que intervenga en la argumentación *no sólo como igual*, con derechos vigentes, sino como libre, *como Otro*, como sujeto de *nuevos derechos*.

[280] La diferencia esencial en esta cuestión entre la Ética del Discurso y la Ética de la Liberación se sitúa en su mismo punto de partida. La primera parte de la comunidad de comunicación misma; la segunda parte de los afectados-excluidos de dicha comunidad: las víctimas de la no-comunicación. Por ello, la primera, se encuentra prácticamente en posición de «inaplicabilidad (*Nichtanwendbarkeit*)»[15] de las normas morales fundamentales *en situaciones «normales» de asimetría (y no propiamente excepcionales*), mientras que la Ética de la Liberación se sitúa justamente en la «situación excepcional del excluido», es decir, en el momento mismo en el que la Ética del Discurso descubre sus límites. Escribe Albrecht Wellmer:

> Las revoluciones contra pretensiones injustas deberían ser consideradas como situaciones de *excepción* morales; y ello de tal manera que los fundamentos de una reciprocidad entendida moralmente han sido abolidos, porque los deberes morales de una parte ya no pueden tener correspondencia con las pretensiones morales de la otra[16].

Son exactamente estas situaciones límite las que importan a la Ética de la Liberación (los múltiples procesos cotidianos asimétricos de la dominación que se ejerce sobre las mujeres, las razas discriminadas, las culturas populares e indígenas asfixiadas, los procesos pedagógicos de opresión, la situación de las mayorías en Estados del mundo en situación de no-derecho, de la Periferia o del mundo colonial que por definición se encuentra en una posición desventajosa bajo la violencia ar-

mada principalmente de Estados Unidos en el presente, las guerras «sucias» de Argentina, Brasil, Chile, etc., contra-revoluciones orquestadas criminalmente como la lanzada sobre Nicaragua desde 1979, etc.). El principio concreto «¡Haz participar en la discusión al afectado-excluido, a la víctima!» tiene una lógica procedimental distinta de la lógica meramente discursiva hegemónica. Lo que son «situaciones de *excepción*» de asimetría para la aplicación de una Ética del Discurso son las «situaciones *normales*» de fundamentación de normas para la Ética de la Liberación, que puede, como veremos, constituir la simetría[17] *entre las víctimas mismas*.

[281] En su obra *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, J. C. Scannone escribe:

> La filosofía latinoamericana de la liberación usó críticamente y completó la conceptualización [...] para formular filosóficamente la *experiencia* latinoamericana *del pobre* [...]: anterior a la pregunta por el ser ha de darse el cuestionamiento ético-histórico del preguntar mismo. [...] Pero los riesgos de quedarse sólo en ese planteo provocaron su dialectización [... por lo que] era criticada y reinterpretada en su forma y categorización gracias a la incidencia *positiva* del horizonte nuevo de sentido abierto por los símbolos y la historia latinoamericanos[18].

Scannone propone como superación del punto de partida anterior un doble movimiento: 1) desde la comunidad de comunicación de Apel (criticada en su trascendentalidad desde una comunidad ético-histórica) se accede al «nosotros» de un pueblo latinoamericano como sujeto[19], 2) como un «estar»[20] —manejando sutilmente la diferencia en el español entre el mero «estar» resistiendo y el «ser» del mundo— o un «nosotros estamos». Este «nuevo» punto de partida iría más allá del de la Filosofía de la Liberación:

> Con todo, según mi opinión, el enfoque centrado en la oposición *dependencia-liberación* corría el peligro de no considerar suficientemente *lo positivo* propio de América Latina, eso propio que no es reducible a la negación determinada de la negación (es decir, de la dependencia y opresión), o, al menos, el riesgo de hablar de ello en forma abstracta, [...] sin determinarlo suficientemente desde su misma novedad, mediante una hermenéutica de la historia y la cultura latinoamericanas[21].

La «sabiduría popular», la hermenéutica de los símbolos (con gran influencia de Ricoeur), sería el *nuevo* punto de partida.

Y bien, pienso que se ha recaído en la ontología, en el mundo, en la Totalidad, en una mera comunidad de comunicación, ya que el «estar» (aun el «nosotros estamos») abstracto es un «mundo» más, una eticidad (a lo Hegel) concreta, sin criterios universales para explicar el por qué de la pobreza (no-vida) de ese pueblo, sin criterios críticos para el diálogo entre culturas asimétricas, ni para la determinación de la factibilidad de las transformaciones necesarias. Es una recaída en el punto

de partida superado por la Filosofía de la Liberación a fines de la década de los 60[22].

¿Por qué acontece esta «recaída»? Históricamente, por la horrible represión de las dictaduras desde 1973; políticamente, por la influencia del peronismo populista al que con extrema y riesgosa fidelidad muchos filósofos pensaron que era un «estar junto al pueblo». Filosóficamente, en su fundamento, el «estar», el «nosotros estamos» resistiendo desde la sabiduría de los símbolos de nuestro pueblo, abstractamente, se torna ambiguo cuando no se establece relación alguna con el «sistema formal capitalista» en este caso, que los incluye (como oprimidos) o los excluye —lo cual exige «pasar» por una relectura de Marx—. Es un mundo más al que podría aplicarse la crítica que Habermas hace a Taylor[23]. Si, por el contrario, se sitúa a esa cultura popular (como «nosotros estamos» en la sabiduría...) como el Otro oprimido por el sistema y como los afectados-excluidos, las víctimas, todo cobra una dinámica completamente diversa; una dinámica de sabiduría para la liberación, y no sólo de autoconservación como complicidad para malamente sobrevivir en la pasiva resistencia en la que la «fiesta» sería una falsa sublimación alienante.

[282] En primer lugar, la afirmación plena y *positiva* de la propia cultura hoy, en el sistema mundial vigente, es imposible sin dos momentos previos: 1) el descubrimiento, hecho por los mismas víctimas primeramente, de la opresión y exclusión que pesa sobre su cultura, 2) la toma de conciencia *crítica* y autorrefleja sobre lo valioso de lo propio, pero que se recorta afirmativamente como acto dialécticamente antepuesto y con respecto a la materialidad como negatividad. Tomemos un ejemplo testimonial narrativo excepcional. Una periodista venezolana (una «intelectual orgánica») elaboró un libro con el relato de la líder indígena guatemalteca, Premio Nobel de la Paz en 1992, que tiene por título (y el título tiene una clara precisión teórica) *Me llamo Ribogerta Mechú y así me nació la conciencia*[24]. *a*) Una mujer dominada, *b*) pobre, como clase campesina, *c*) maya como etnia conquistada desde hace 500 años, *d*) de raza morena, *e*) de una Guatemala periférica y explotada por el capitalismo norteamericano. ¡Cinco dominaciones simultáneas y articuladas!

Toda la primera parte de esta magnífica obra narrativa es un relato de una experiencia de vida femenina, de la cultura de la nación maya, desde la «autoafirmación» de la testimoniante, pero en el tiempo del *dolor* primero, de la injusticia sufrida como momento de la «naturaleza de las cosas», desde la mera sabiduría popular sin crítica. Sólo en el capítulo XVI comienza la «toma-de-conciencia»:

> Entonces nos poníamos a platicar y echábamos insultos a esos ricos que nos han hecho *sufrir por muchos años* y por mucho tiempo. En ese tiempo, yo empecé a hacer mi formación más política entre la comunidad[25].

La toma de conciencia crítico-monológica se transforma rápidamente en un acto comunitario[26], de «acuerdo», de consenso. En el ca-

pítulo XVII hay un desarrollo, y comienza propiamente el momento ético que es el «punto de partida» *radical* de toda Ética de la Liberación:

> Estaba confundida. Un cierto cambio que sufrí internamente[27]. Para los demás, no era tan difícil comprender que *aquí está la realidad y aquí está lo falso*[28]. A mí me costó un poco esto[29]. ¿Qué quería decir explotación para mí[30]? ¿Por qué nos rechazaban[31]? ¿Por qué al indígena no lo aceptan[32]? ¿Y por qué, antes, la tierra era nuestra[33]? Eran nuestros antepasados los que vivían allí. ¿Y por qué los extranjeros no nos aceptan como indígenas? ¡Allí se ubica la discriminación![34].

Puede observarse paso a paso el proceso indicado en el *capítulo* anterior. «Rigoberta-su pueblo» han tenido desde siempre su cultura; la han despreciado y nadie les había enseñado a valorarla; han sufrido una opresión y exclusión espantosa[35]; de pronto comienza la toma de conciencia ético-crítica de esa opresión-exclusión, del hecho de ser víctimas; eso es posible desde la *afirmación* de su propio ser valioso; desde esa afirmación comienza una lucha de liberación con conciencia ética de ser víctimas. Esa afirmación es fruto de un proceso dialéctico donde la relación dominador-dominado, sistema-exclusión son el horizonte de comprensión. Scannone piensa que puede *afirmarse* la propia cultura como valiosa (como lo anota frecuentemente Arturo Roig), pero olvidando que debe ser desde de la dialéctica opresor-oprimido, como víctimas. Sin dicha relación negativa[36] explícitamente descubierta se recae necesariamente en una ontología ambigua, no-ética, sapiencial pero no crítica, una «eticidad concreta» (*Sittlichkeit*) sin criterios de liberación. En realidad se ha recaído en la hermenéutica ricoeuriana pre-liberadora.

[283] Vemos entonces en este caso testimonial de Rigoberta Menchú que el «punto de partida» es complejo, pero de todas maneras acontece más acá y más allá de la ontología, del mundo y del ser vigente o *dominador*, o de la comunidad de comunicación *hegemónica*. El punto de partida es la víctima, el Otro, pero no simplemente como otra «persona-igual» en la comunidad argumentativa, sino ética e inevitablemente (apodícticamente) como Otro en algún aspecto negado-oprimido (*principium oppressionis*) y afectado-excluido (*principium exclusionis*). El nuevo punto de partida se origina desde la *experiencia ética* de la «exposición» en el cara-a-cara: «Me llamo Rigoberta Menchú», o el «¡Heme aquí!» (abriendo la camisa y descubriendo el pecho ante el pelotón de fusilamiento) de Lévinas.

La ética ontológica parte del ya siempre mundo presupuesto; la Ética del Discurso parte de la ya siempre presupuesta comunidad de comunicación; la filosofía latinoamericana del «nos-otros[37] estamos» parte de una cultura sapiencial popular afirmada y analizada desde una interpretación hermenéutica. La Ética de la Liberación tiene por punto de partida preferencial, sin negar todos los anteriores, la «exte-

rioridad» del horizonte ontológico («realidad» más allá de la «comprensión del ser»), el más allá de la comunidad de comunicación o de una mera sabiduría *afirmada* ingenuamente como autónoma («estando» concreta e históricamente reprimida, destruida en su núcleo creador, siendo marginal y difícilmente reproducible[38], lo cual al ser ignorado lleva a una «ilusión» folklorista). Se trata de descubrir claramente tres destinatarios o referentes «afectados»:

a) El afectado *como excluido* en toda discusión es alguien que sufrirá los efectos de un acuerdo válido hegemónicamente alcanzado. La Ética de la Liberación señala que la conciencia o el saberse «afectado» (cuando se es excluido) es ya fruto de un proceso de «concientización» liberador. El tiempo inmemorial radical, entonces, es la situación en la que el/la afectado/a *no tiene conciencia de ser afectado/a*. Tal es la situación del esclavo que cree ser por «naturaleza» esclavo. Hemos citado más arriba este texto: «Durante años y años cosechamos *la muerte* de los nuestros en los campos chiapanecos[39] [...] Nuestros hombres y mujeres caminaban en la larga noche de *la ignorancia*»[40].

b) Lo mismo acontece con el afectado *como oprimido*, la víctima, que es «explotada» intra-sistémicamente (como p.e. la «clase campesina», que para Marx como conjunto de asalariados del campo crean plusvalor, en este caso para la United Fruit; o la mujer en el machismo patriarcalista, etc.).

c) Por último, hay afectados que estrictamente no están en relación de dominación, pero que son *materialmente excluidos* (hay, efectivamente, grados de exterioridad y de subsunción). Así el «pobre» (el *pauper* para Marx) es el que no puede reproducir su vida (p.e., ha dejado el sistema feudal como siervo, pero todavía no es asalariado [*pauper ante festum*], o ha perdido su relación de asalariado y se transforma en «desocupado» [*pauper post festum*]: trabajo disponible, masas marginales urbanas actuales). Son las víctimas en sus tres determinaciones.

[284] El análisis ontológico (también ético, desde Heidegger a Taylor o MacIntyre) puede y debe también aplicarse al «mundo» de las víctimas, afectadas, explotadas o excluidas. Es necesario no considerar este último exclusivamente como pura negatividad, exterioridad formal, vacía de contenido, sólo como el Otro formal exterior al mundo, sistema o comunidad vigente hegemónicos. Es necesario prestar atención *positiva* a su realidad[41]. Creo que esto es adecuado, y por ello la tarea de Heidegger, Taylor o Scannone tienen sentido; el Otro debe ser «auténtico» en su exterioridad cultural. La hermenéutica tiene sentido aun con respecto al Otro. Rigoberta Menchú nos relata las costumbres de su familia (cap. I), las ceremonias del nacimiento (cap. II), el nahuatl —como el «otro-yo», el doble de cada humano— (cap. III), la finca (cap. IV), la ciudad vista por el indio (cap. V), los cultos de la siembra (cap. IX), la «tierra madre» (cap. X), las ceremonias del casamiento (cap. XI), la vida de la comunidad (cap. XII)... Todo esto es necesario porque la víctima, el Otro oprimido y excluido, no es un objeto formal

vacío: es un sujeto vivo en un mundo pleno de sentido, con una memoria de sus gestas, una cultura, una comunidad, el «nosotros-estamos-siendo» como realidad «re-sistente». Estamos entonces «con Scannone», pero hay que ir «más allá de Scannone», y esto porque, de pronto, el relato de Rigoberta comienza a cambiar de sentido a partir de «experiencias» horribles: la muerte de su amiga intoxicada por la fumigación (cap. XIII), el ser «sirvienta» en la capital (cap. XIV)[42], la cárcel del padre que posteriormente morirá al incendiar el ejército la Embajada de España que los campesinos habían ocupado pacíficamente como protesta (cap. XV). Se inicia así un período de reflexión. Narra rememorando Rigoberta, como juzgando críticamente su propio pasado:

> Yo empecé a analizar mi niñez y llegaba a una conclusión: *yo no tuve niñez, no tuve infancia, no tuve escuela, no tuve suficiente comida para crecer, no tuve nada*[43]. Yo decía ¿como es posible? *Relacionaba*[44] la vida de los hijos de los ricos donde yo he pasado. Cómo comían. Los perros. Hasta educaban a los perros para que conozcan sus meros dueños y que rechacen hasta a las sirvientas. Todo eso a mí se me juntaba, y no sabía cómo compartir mis ideas[45]. Así es como yo empecé a tener amigos de otra comunidad[46] [...] Yo hablaba: ¿y ustedes qué comen?, ¿cómo hacen el desayuno?, ¿qué comen en el almuerzo? [...] Yo puedo decir que no tuve un colegio para mi formación política[47], sino que *mi misma experiencia*[48] traté *de convertirla* en una *situación general de todo el pueblo*[49]. Me daba alegría cuando me di cuenta exactamente de que el problema no era sólo mi problema [...] Que había ricos y había pobres. Que los ricos explotaban a los pobres; nuestro sudor, nuestro trabajo. Por eso eran cada vez más ricos. Luego, el hecho de que no nos escucharan era un despacho[50], que teníamos que hincarnos ante las autoridades, era parte de toda la discriminación que vivíamos los indios [...][51].

¡Narración real impresionante! Merece ser leída y comentada en detalle[52].

[285] Abordemos ahora la cuestión de fondo: ¿Qué *tipo de racionalidad* nos abre al Otro *como otro* aun en su Exterioridad, antes, en y después de los momentos funcionales de los sistemas; sistemas proposicionales (analíticos), argumentativos o pragmáticos (Apel o Habermas), textuales (Ricoeur), instrumentales (Weber o Popper), políticos (Rawls), económicos (criticados por Marx), etc.? Hemos llamado «razón práctico-material» la que discierne las mediaciones para la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano; pero aún más exactamente denominamos «razón ético-preoriginaria» a un *tipo específico de racionalidad* (diferente a la razón discursiva, estratégica, instrumental, emancipatoria, hermenéutica, etc.) que «re-conoce» a la víctima excluida, al Otro como otro que el sistema de comunicación vigente. La «razón ético-preoriginaria» es el momento primero racional, anterior a todo otro ejercicio de la razón, por la que tenemos la *experiencia* (empírica y material, y por ello es la misma «razón práctico-material») como re-sponsabilidad-por-el-Otro antes de toda decisión, compromiso, expresión lingüística o comunicación a su respecto. Es la que nos permite ser impactados por una

«obsesión» o responsabilidad por el Otro», *a priori* y como presupuesto ya siempre dado en toda expresión lingüística proposicional o argumentativa, en toda comunicación, en todo consenso o acuerdo, en toda praxis. Es el momento ilocucionario mismo en el origen de todo «acto-de-habla»: «*Yo-te* digo que...»; es la intención constitutiva anterior al «acto-de-trabajo», a toda división del trabajo, a toda pretensión de eficacia en la factibilidad o co-solidaridad para con el Otro[53]. Es el «Decir (*Dire*)», antes de todo «lo dicho (*le dit*)» (aun del argumento); es un «estar-expuesto» en la propia piel ante-el-Otro[54]; es el momento primero en el que consiste «la racionalidad misma de la razón»[55]. La crítica tiene su fuente en el momento práctico por excelencia de la «razón ético-preoriginaria» que establece el «estar-siendo-por-el-Otro», como re-sponsabilidad *a priori*, en el «cara-a-cara» de la «proximidad»[56].

[286] La Ética del Discurso parte de una comunidad que presupone en la comunicación seria o auténtica ciertas «pretensiones» que se fundan en la norma básica ética, que podría enunciarse como «una en principio ilimitada comunidad de comunicación, *de personas que se reconocen recíprocamente como iguales*»[57]. De este «re-conocimiento» de las *personas como iguales* consiste la norma ética básica en la que se fundan las pretensiones de validez de toda pragmática. Y bien, el «encuentro» con la víctima como el Otro, *como sujeto ético* en el «re-conocimiento» originario, es el *a priori* de toda ética, lo que Lévinas llama *proximité*, «cara-a-cara». El tipo de racionalidad que establece esta relación o encuentro es lo que llamo un ejercicio de la «razón ético-preoriginaria» por excelencia. La «razón discursiva», y en mayor grado la «razón *crítico*-discursiva», se fundan y se fundan en esta «razón ético-preoriginaria»[58]: si se argumenta (momento práctico o *teórico* de la razón) es porque el Otro es re-conocido como un sujeto ético autónomo, y por respeto al Otro —además de las razones veritativas correspondientes— se deben aportar razones para llegar a un acuerdo, y no meramente usar la violencia (lo irracional). Si esto es así, la razón discursiva es un momento fundado en la «razón ético-preoriginaria» (el «por-el-Otro» de la razón práctica como fuente primera, anterior a todo argumento y a toda comunicación). Aun las «pretensiones de validez» de la comunicación se fundan en la «razón ético-preoriginaria», pre-discursiva. Desde el Otro, la víctima, porque debe ser sujeto ético en relación de simetría, lo válido intersubjetivo ha de ser acordado también argumentativamente. En este sentido para Lévinas la ética es la filosofía primera, preoriginaria:

> La ética como la *exposición* y *sensibilidad* extrema de una subjetividad a otra se convierte en moralidad y endurece su piel en cuanto pasamos al mundo político del *tercero* impersonal —el mundo del gobierno, las instituciones, los tribunales, las prisiones, las escuelas, los comités, etc.— Pero la norma que debe continuar inspirando y conduciendo el orden moral es la norma ética de lo interhumano [...] Por ello la filosofía ética debe seguir siendo la filosofía primera[59].

La «razón ético-preoriginaria» abre, como anterioridad, el «espacio-posibilidad» de la «acción comunicativa», de la «argumentación», desde la capacidad originante de establecer el «encuentro» con el Otro, y en mayor medida y como límite extremo ético de exterioridad, en el espacio «del Otro-afectado-excluido». La re-sponsabilidad del subvertir las estructuras que dominan la víctima, que la ocultan aun para la comunicación (por desconocida), para la argumentación (por no poder participar) es lo originario originante. La «razón ético-preoriginaria» está en el principio de la liberación de la víctima, del pobre, de todo excluido, porque des-cubre el rostro en-cubierto de la «parte funcional» en el sistema autorreferente o en el «excluido», y lo re-conoce como sujeto ético digno, no sólo como igual, sino como el Otro que la comunidad hegemónica, como *Sujeto* posible del proceso de «liberación» para llegar a ser pleno participante de la *nueva* comunidad real, posible, futura.

La afirmación analéctica (más allá del horizonte del mundo y de la comunidad de comunicación hegemónicos) es fruto de la «razón ético-preoriginaria», cuyo primer sujeto es el Otro dominado o excluido, que se re-conoce comunitariamente como el Otro afectado: Rigoberta, el pueblo indio americano... No se trata de un mero ejemplo empírico: se trata de una narrativa de donde podemos analizar situaciones «formales», universales a todo sistema, mundo o comunidad de comunicación posible[60].

[287] Después de la toma de conciencia de la víctima, hay otros momentos necesarios, posteriores, diacrónicos, en los que los oprimidos-excluidos, *por la toma de conciencia*, luchan por la «participación» plena en la «futura» comunidad de comunicación anticipada en la comunidad de las mismas víctimas y sus aliados. La Ética de la Liberación insistió durante años en la «interpelación» del Otro ante un oído que sepa oír (que hemos llamado «conciencia *ética*» en el sistema[61]), como origen del proceso de liberación. Hoy debemos proponer un nuevo desarrollo, ya que hay todo un proceso *anterior*, desde la toma-de-conciencia del Otro (oprimido-excluido)[62], que inicia el proceso de re-conocimiento y *solidaridad primera* (entre los Otros mismos como víctimas, entre los oprimidos, en el pueblo excluido entre ellos mismos) desde su propia *re-sponsabilidad originaria*[63] de ellos mismos como *sujetos de nueva historia*. Rigoberta narra:

> Los ricos vienen desde allá donde está el gobierno de los ladinos, el gobierno de los ricos, hasta los terratenientes. Ya empezamos a ver más claro las cosas[64], y, como decía, no nos costó entender que había que luchar junto con los demás [...] Empecé a viajar por diferentes lados. Consultando todas las cosas [...] Entonces entendía mejor a mis hermanitos, mis hermanos[65].

La víctima, al des-cubrirse en-cubierta, ignorada, afectada-negada, comienza a tomar-conciencia del sí mismo positivo (de allí la importancia del aporte de Scannone, o la aplicación de los análisis de un Ricoeur o un Taylor a la cultura de las víctimas, de los pobres), pero dialéctica-

mente co-determinada por la «conciencia» (*Bewusstsein-Gewissen*: conciencia teórica y ética) de la *relación* negativa con el sistema[66]: descubrirse a sí mismos (nos-otros) pero como explotados, en-cubiertos, excluidos. El «empezamos a *ver más claro* las cosas» de Rigoberta no es sólo «ver clara la propia sabiduría», sino ver igualmente su «negación». Sin conciencia de la negatividad no se concluye la necesidad útil de la lucha («no nos costó entender que había que luchar juntos con los demás», dice Rigoberta), la organización («empecé a viajar por diferentes lados») y, sobre todo, la necesidad de ir construyendo un proyecto de liberación[67]. Este pro-yecto es fruto de la razón crítico-discursiva (pero también, como veremos, de una razón crítica de factibilidad instrumental), porque hay que irlo decidiendo democrática, simétrica, participativamente sobre la marcha, «con los demás». También es efecto de la razón estratégica, porque se propone y define fines políticos y económicos (la utopía histórico-posible). En su construcción entonces interviene la razón instrumental, porque se necesitan mediaciones técnicas, económicas, científicas, políticas.

[288] Desde esta negatividad (ser «afectados» *no*-participantes por activa opresión, exclusión; «invisibles» para los del sistema), hecha *sujeto* por la organización militante, el Otro popular puede ahora, como «fuente» trans-ontológica, como hontanar originario, lanzar la «interpelación» a los que tienen «conciencia ética» o saben escuchar en el sistema vigente: «¡Te *interpelo* por la justicia que debiste cumplir con nos-otros!»[68].

Cuando alguien «en el sistema» acepta reflexivamente por la ya actual «re-sponsabilidad-por-el-Otro», recibiendo el impacto de estar siendo explícitamente interpelado («llamado actualmente por la víctima misma»), se cumple otro momento de la «razón ético-preoriginaria», pre-discursiva, ahora en el oyente intra-sistémico[69]: se re-conoce la dignidad del sujeto ético del Otro y «toma-como-verdadera» (*für-Wahrhalten*) su palabra no suficientemente inteligible. La conexión entre los afectados-no-participantes y los participantes del sistema hegemónico que abandonan sin embargo su posición de dominación, por la afirmación de una «obsesión» o «co-responsabilidad» por el Otro, permite la elaboración teórico-crítica explicativa, según los mejores recursos epistémicos del momento, de los sujetos histórico-comunitarios con plena conciencia crítica, no sólo la del «sentido común» de las víctimas, sino, ahora, de la conciencia crítica científica, filosófica, de expertos articulada mutuamente en el proceso de liberación[70] (que no es ya ni la simple afirmación ambigua de la exterioridad, ni la hermenéutica de la cultura popular cómplice, ni la imposible aplicación del principio ético de la Ética del Discurso, ya que no hay simetría entre los afectados).

§ 5.2. PROCESO ÉTICO-CRÍTICO EN PAULO FREIRE

[289] Ahora deberemos distinguir claramente entre las posiciones: *a*) la cognitivista de un Jean Piaget en el «centro» del sistema-mundo —ya

que aunque considera la afectividad y el fenómeno de la conciencia moral[71] (cuestión que será mejor tratada en los seis grados de «juicio moral»[72] de un Lawrence Kohlberg, y que no debe confundirse con el llamado «pensamiento crítico (*critical thinking*)» puramente teórico) no supera el nivel de una moral formalista—; *b*) las desplegadas en la «periferia», en el nivel del «retraso» o marginación social del niño, como en Feuerstein, o considerando el constitutivo contexto socio-histórico y cultural en Vygotsky, en un momento post-revolucionario de la «periferia»; *c*) hasta la posición propiamente ético-crítica e intersubjetivo-comunitaria del sujeto histórico en el proceso de la *concientizaçâo* de denuncia y anuncio de Paulo Freire, en situación de una sociedad oprimida en la periferia del capitalismo mundial. Este último, como podrá verse, guarda una originalidad propia (un auténtico «anti-Rousseau del siglo XX») que deseamos justificar desde una definición precisa de la dialogicidad intersubjetiva de la *razón discursiva ético-crítica*, que incluye entonces la dimensión estrictamente *ética* del contenido material negado (no siendo meramente una moral-formal como en el caso de Kohlberg o Habermas). Freire no es simplemente un pedagogo, en el sentido específico del término, es algo más. Es un educador de la «conciencia ético-crítica» de las víctimas, los oprimidos, los condenados del planeta, en comunidad. Espero que ahora podrá situarse adecuadamente su aporte (y quizá sus límites).

a) *De Piaget a Kohlberg*

[290] Biólogo de origen, Piaget sitúa el problema del conocimiento[73] en el nivel ontogenético, dividiendo en diversos estadios el proceso cognitivo del niño[74]. El estadio 1, en el recién nacido se caracteriza por la práctica de «ejercicios por asimilación de reflejos», el principal de ellos el chupar (donde distingue el pezón de la madre de otros objetos que se lleva a la boca)[75], desde un esquema senso-motor que se va desarrollando[76]. En un estadio 2 hay «hábitos» y surge el esquematismo de la asimilación del medio-fin, al modo de los reflejos condicionados de Pavlov. En el estadio 3 desde los cuatro meses y medio el niño manipula en el espacio manual descubriendo comportamiento causa-efecto. Sólo en el estadio 4 se hace presente la inteligencia técnico-práctica propiamente dicha, donde pueden efectuarse acciones hacia un objeto oculto (tal como levantar una tapa). Hacia los once o doce meses, el estadio 5, llega a «conducta del soporte»: acercar, tirando de la sábana, un objeto que se encuentra sobre ella. En el estadio 6 puede ahora buscar un objeto nuevo como medio para cumplir la acción (según la experiencia de Köhler con los chimpancés). Se trata entonces de una creciente capacidad de «construcción de lo real»[77], junto al desarrollo del aspecto afectivo[78] y moral[79]. El momento del lenguaje —que surge junto a la capacidad semiótica— aparece aproximadamente desde el estadio 5, lo que permite un desarrollo acelerado del psiquismo (mayor repertorio de «objetos» desde un «léxico», y sus múltiples «operaciones»

y relaciones «lógicas»[80], en frases desde dos palabras, con creciente memoria).

Un primer período transcurre el recién nacido y el lactante, la primera infancia[81], que culmina con la aparición del lenguaje —como hemos visto—. Desde los dos hasta los seis o siete años transcurre el segundo período, con el inicio de la socialización, lenguaje interior, sistema de signos, asimilación sistemática de la acción propia, etc. Entre los siete a los once años acontece el tercer período, que comenzaría con la escolarización, en el que progresa la socialización, el pensamiento, se desarrollan las operaciones racionales formales, etc. Con la adolescencia, cuarto período, se produce la maduración sexual y los desequilibrios propios de un grado superior de integración social[82].

[291] En cuanto a la afectividad y el juicio moral[83], Piaget depende de Freud (toda la problemática de la interiorización de la imagen afectiva del padre en el «Super-yo») y Kant. De este último toma las ideas de respeto y deber. En efecto, el niño —inspirándose en los trabajos de Bovet[84]— aceptaría al inicio las normas exteriores ante la presencia de la autoridad, por puro respeto (ambigua unidad entre afecto-temor). Es una posición heterónoma, con la presencia del sentimiento de culpabilidad con respecto al cumplimiento real del mandato. La obligación y el valor exigido están unidos a la orden en cuanto tal, con «responsabilidad objetiva» —sin consideración de intenciones o del descubrimiento de la diferencia entre realidad y norma—. Las reglas son «sagradas» —tanto del juego «de las canicas» (bolitas) como del mundo moral, que por el momento se identifican—. Desde el tercer momento (a partir de los siete años) aparece la diferenciación entre realidad y reglas, y entre reglas técnicas del juego o propiamente morales (por ejemplo, un creciente sentido de relación diferenciada entre «justicia» y «obediencia» debida). Se comienza a preguntar sobre la legitimidad o «justicia» de una «orden» y se descubren contradicciones entre los mayores.

El método ha consistido en situar ontogenéticamente desde la psicología evolutiva las consideraciones teóricas de la filosofía moral (en especial Kant). Ésta es una ventaja y a la vez una limitación. Es una moral *formal*, sólo de principios, razón práctica-cognitiva.

Puede ahora comprenderse el desarrollo posterior que efectuará Kohlberg[85], inspirado no sólo en Kant, sino también en Rawls, siempre dentro de la posición formal piagetiana de la moral[86], pero ampliando el horizonte y situándolo como proceso filogenético —no exento de un eurocentrismo evidente—. Habermas y Apel se encuentran perfectamente cómodos en esta visión cognitivista, formal, universalista, de principios, que alcanza el estadio postconvencional[87]. Sus limitaciones son las propias del formalismo *acrítico*, como veremos, y que Freire subsume y supera ampliamente —ya que cuenta con el aspecto ético material crítico y comunitario-intersubjetivo.

[292] Kohlberg divide procesualmente la maduración del juicio moral en tres niveles (A, B y C) con seis estadios (1 a 6). El nivel A (*preconvencional*), contiene el *estadio 1* (del castigo y obediencia), en

que lo recto (*right*) consiste en una obediencia estricta a los mandatos y la autoridad, evitando el castigo y el daño físico, y el *estadio 2* (del propósito e intercambio instrumental individual), en que lo recto es aquello que permite cumplir con el interés inmediato de la satisfacción de necesidades. El nivel B (*convencional*), contiene el *estadio 3* (de las expectativas, relaciones y conformidad interpersonales), en que lo bueno es ocuparse del otro y sus sentimientos, respetando lealmente y confiando en los iguales, motivados por el cumplimiento de las reglas y expectativas, y el *estadio 4* (del sistema social y el mantenimiento de la conciencia), en que lo recto es cumplir con los deberes y mantener el orden y el bienestar social. El nivel C (*postconvencial*), donde las decisiones morales son generadas por derechos, valores o principios, tiene un *estadio 5* (de los derechos anteriores al contrato social o a la utilidad), en que lo justo es defender los derechos, valores o pactos legítimos aun cuando se enfrentan a normas o leyes del grupo, y el *estadio 6* (de los principios universales éticos), en que la acción tiene como referencia principios éticos universales que debe cumplir toda la humanidad.

El pasaje de un estadio a otro supone un aprendizaje, ontogenético, pero igualmente condiciones filogenéticas o históricas culturales, ya que sólo en la Modernidad europea se alcanzarían los *estadios 5* y *6*, porque aun en el caso de éticos universalistas como un Nezahualcóyotl, Confucio, Aristóteles, Avicena o Tomás de Aquino, su «universalidad cultural» (el mundo azteca, chino, helénico, musulmán o cristiano) aparecía ante sus propios ojos como toda la humanidad, fuera de cuya universalidad «los otros» o no eran humanos o debían cumplir con las normas, criterios y principios de la «propia» universalidad (sea azteca, helénica, etc.)[88]. Por su parte Habermas, considerando igualmente la posición de R. Selman[89], completa el modelo de Kohlberg[90]. A las dificultades de querer experimentar el modelo hasta la edad adulta y la tercera edad, agregaríamos ahora nosotros las contradicciones que se encuentran al pretender aplicarlo a culturas periféricas en situación postcolonial. Pero este tipo de crítica no es nuestra intención efectuarla ahora. Como podrá verse posteriormente, nos interesa subsumir la posición de Kohlberg, pero mostrando —al igual que en Habermas— la falta completa de lo que llamaremos los *niveles críticos* (cuando sean posibles) en cada uno de los ya indicados. Así, por ejemplo y aun en el nivel del *estadio 1*, pueden darse las siguientes situaciones. Una madre ordena a su hijita:

1. ¡Cuida tus juguetes!

Lo que la niñita cumple aun en el caso que otra amiguita pretenda arrebatárselos, porque cumplir el mandato incluye no prestarlo como posibilidad que se destruya el juguete. Pero la madre puede mandar:

2. ¡Cuida tus juguetes!, pero préstalos a tus amiguitas.

La misma orden incluye materialmente un momento de solidaridad que conforma la conciencia moral de la niña. Pero podría ser que un niño cuya piel de color oscuro, mestizo, hijo del jardinero, llamado Pedrito, también frecuente los juegos. Si la madre expresara:

3. ¡Cuida tus juguetes!, pero préstalos a tus amiguitas, y muy especialmente a Pedrito,

habría incluido *negativa* y *materialmente* en el mandato un momento «ético-crítico» de solidaridad social, que la niñita incorporaría en su conciencia ética en el muy ingenuo nivel formal de la lógica «castigo-obediencia», y que, por aprendizaje, se tornaría «crítica» socialmente sin intencionalidad ninguna de su parte. Es así como pudo haber, junto a exigencias mágicas, míticas y puramente convencionales del *Libro de los muertos* de Egipto, normas «ético-críticas» («Di pan al hambriento»[91]) de excepcional desarrollo crítico deontológico. Un alto nivel de «criticidad» *ético-material* puede ser simultáneo a grados muy ingenuos de «criticidad» *moral-formal*, o anterior a grados más universales de dicha «criticidad» *formal*. Distinguir entre ambos tipos de criticidad se torna el problema central de la pedagogía (y política) de la formación del juicio ético y moral. Una conciencia en un nivel material mágico o analfabeto (como veremos con Freire) puede adquirir una conciencia ético-crítica extrema, mucho mayor que el más refinado miembro de una sociedad postconvencional, en cuanto a sus posibilidades formales de fundamentación autoconsciente de sus decisiones. Esto es lo que apunta Paulo Freire —sin intentar, porque su función es de pedagogo y no de filósofo, crear analíticamente categorías que den mayor precisión a su lenguaje teórico, crítico.

De esta manera, deberíamos recorrer uno a uno los diversos niveles y estadios. En el nivel *postconvencional*, *estadio 6* (aun 7 si se quiere), debería situarse el momento ético-crítico que se enunciaría aproximadamente de esta manera:

Estadio ético-crítico 6: Ante los principios ético-universales *en su aplicación empírica*, siempre debe intentarse descubrir las víctimas que el cumplimiento de dichos principios genera *en concreto inevitablemente*. Desde las víctimas se juzgará como no-verdadero, no-válido, no-eficaz la aplicación de la universalidad «dominadora».

Alguien podría objetar que este momento negativo no agrega nada al *estadio 6*, ya que se trata de negar una incorrecta aplicación del principio universal (el respeto, re-conocimiento y re-sponsabilidad por la víctima queda incluida en las exigencias del principio). Como hemos explicado en el *capítulo 4*, la posición ontológica del sujeto moral (que aplica el principio universal del *estadio 6*) cae inevitablemente en la «ceguera» de lo que trasciende la universalidad concreta de su mundo, sistema, cultura, etc. «El Otro» se torna invisible. Los *estadios ético-críticos* (del *1* al *6*), en cambio, serían momentos y procedimientos necesarios para una conciencia ética, que deben desarrollar *explícitamen-*

te la exigencia de considerar la «alteridad», más allá o trascendental a la «universalidad» como vigente, debiendo deconstruir su negatividad desde las víctimas. Veremos cómo se las arregla Freire para «enseñar» (ya que es un *aprendizaje*) el ejercicio de esta «conciencia ético-crítica» (que es ejercicio de la razón *material* y formal, *ética* y comunitario-discursiva en cuanto «dialogicidad»). Pero antes deseamos exponer a dos psicopedagogos progresistas que nos ayudarán a situar mejor el tema.

b) *Reuven Feuerstein y Lev S. Vygotsky*[92]

[293] Todavía en una línea cognitivista[93], y en cierta manera solipsista y dentro de un paradigma de la conciencia, en cuanto a la intervención del pedagogo, pero con cierta conciencia crítica ante el eurocentrismo ontogenético de Piaget (que estudió preferentemente al «niño europeo»), y partiendo de la diferenciación de niños (jóvenes o adultos) situados en posiciones sociales desventajosas, debemos considerar los interesantes desarrollos de psico-pedagogos tales como Feuerstein (en Israel)[94]. En efecto, nuestro autor piensa:

> La modificabilidad es el carácter de los caracteres, el único permanente [...] Lo que quisiera hacer comprender es que el hombre tiene de estable su capacidad de cambio, de estar siempre abierto a la modificación [...] En primer lugar, esta modificabilidad niega absolutamente la posibilidad de predecir el desarrollo humano y la clasificación de las personas: Tienes un nivel de cinco años, estás en la categoría de los retrasados, y es ahí donde vas a permanecer toda la vida[95].

Feuerstein, más allá que Piaget o Kohlberg, intenta intervenir para que estos juzgados como «retrasados» —por múltiples causas— puedan, gracias a una intervención agresiva y metódica del pedagogo, «modificar» su posición e iniciar una etapa de aprendizaje positiva, inesperada. Un colega le escribía:

> Feuerstein, no vale la pena llevar la niña a Jerusalén. No podrás hacer nada más. Sin leer ni escribir, sin lenguaje constituido, sin saber cuál es el día del mes, sin orientación, sin poder satisfacer sus propias necesidades [...] no podemos hacer nada[96].

Después de nuevos meses de intervención pedagógica, aquella niña era irreconocible; había modificado absolutamente su capacidad de aprendizaje. «La modificabilidad es accesible en los individuos más allá de la etiología que determina su estado»[97], expresa nuestro psicopedagogo. Para él la inteligencia no es una «capacidad» innata, es un «proceso», «todo depende del número de conexiones o enlaces que el cerebro establezca; enlaces que se pueden enriquecer desde la acción educativa, siempre condicionada al grado de interés y de la relación que mantengan con quien aprende»[98]. Feuerstein, a partir de J. P. Guilford, indica que la inteligencia supone conocimiento, memoria, conver-

gencia, divergencia y evaluación; de Piaget se toma aquello de que el niño organiza y adapta las experiencias, asimilándolas; de Vygotsky se aprende todo su diseño de programas de estimulación para facilitar el desarrollo de la conceptualización. Es decir, la inteligencia es plástica, cambiable, momento constructivo de la actividad siempre posible del individuo. El «retraso» mental, la deficiencia en el aprendizaje, el fracaso escolar, el «síndrome de privación cultural» (una negatividad de las víctimas) pueden recibir entonces otro diagnóstico y, sobre todo, otro tratamiento pedagógico. Se trata de una incapacidad intergeneracional de la *Mediación* del aprendizaje: del dar una cierta capacidad activa a la nueva generación. Se debe entonces intervenir en la Modificabilidad cognitiva estructural, modificando su *potencial de aprendizaje*. El conocimiento depende de la *adaptación* del educando, y también de su autoimagen, de la apertura al cambio, del sentimiento de competencia, del dominio de su impulsividad, de la superación de los bloqueos. La persona *adaptada* actúa con seguridad; el «retrasado» lo hace con inseguridad.

Partiendo del modelo de Piaget de un estímulo que impacta al organismo, respondiendo éste por adaptación (EOR)[99], Feuerstein propone una *E*xperiencia de *M*ediación en el *A*prendizaje[100], en la que el educador se sitúa entre el Estímulo y el Organismo (EMO), para permitir al Organismo (el educando) utilizar eficazmente sus capacidades. De la misma manera el pegagogo deberá mediar entre el Organismo y la Respuesta (OMR) a fin de que el Organismo deje de ser un receptor traumado pasivo y logre mejores *performances*[101]. Se trata entonces de que un individuo, por fracasos en la mediación del ambiente (pobreza, apatía de los padres, perturbación emocional, conflictos de todo tipo, que nuestro psicólogo estudió en niños y jóvenes de Israel procedentes de situaciones muy difíciles, de diversos grupos culturales, sociales y económicos), logre una corrección de sus funciones deficientes que caracterizan su estructura cognoscitiva. La base teórica para la modificación cognoscitiva es, entonces, el Aprendizaje Mediado.

[294] Por su parte, Lev S. Vygotsky[102], que investiga en un país periférico en un proceso de gran creatividad post-revolucionaria[103] —como la Unión Soviética de los años veinte, hasta que se instaura el dogmatismo estalinista—, es un psico-pedagogo genético-evolutivo que toma en consideración en el origen psíquico del niño el momento constitutivo socio-histórico. No debe olvidarse la experiencia con niños analfabetos en el Asia central, en 1931 y 1932, junto con Alexander Luria[104], que fue para ellos como un auténtico laboratorio interhistórico (más que intercultural). Con razón escribe Angel Rivière, teniendo en cuenta la experiencia de Vygotsky, quien era un estudiante de derecho y filosofía, inclinado al arte y la literatura, que leyó tardíamente sobre psicología en su provinciana Gomel rusa:

> Si acudió a la psicología fue precisamente porque buscaba una explicación científica sobre el origen de las funciones superiores *de la creación cultural.*

> Del mismo modo que los intereses psicológicos de Piaget [...] se habían originado en una preocupación más primordial por el problema de la génesis del conocimiento [téorico], los del psicólogo soviético nacieron de un interés por dar cuenta de la *génesis de la cultura*[105].

Su tema central es la «conciencia», como lugar del proceso de percepción y creación estética. No desea efectuar una descripción fenoménica (*à la Gestalt*), y aunque conoció muy bien al Piaget de los años veinte[106], se opone a un mero método ontogenético puramente cognitivo (en el sentido del «paradigma de la conciencia»). Integra adecuadamente un método genético-comparativo[107] con el experimental-evolutivo, pero proponiendo que los estadios sucesivos significan, en el paso de uno inferior a otro superior, cambios revolucionarios cualitativos (siguiendo en esto el pensamiento dialéctico). Además, la evolución biológica sola no explica todo el proceso; es necesaria la articulación constitutiva del momento histórico-social y cultural en la psique del niño: «La dimensión social de la conciencia es primigenia en tiempo y hecho. La dimensión individual de la conciencia es derivada y secundaria»[108]. Supera el solipsismo de la psicogenética de su tiempo, situando al niño en el horizonte «interpsíquico» (en ruso *interpsikhicheskii*) —lo que no se desarrolla pedagógicamente en un nivel comunitario, como en el caso de Freire—. Lo social se «internaliza», hasta como «lenguaje interior»; todo lo cual es definido como «unidades del funcionamiento psicológico», que incluyen la conciencia, la significación de la palabra y la acción; la «mente» siempre es constituida «desde la sociedad».

[295] Pero quizá lo más interesante en Vygotsky no es sólo la integración del lenguaje[109] como un momento independiente, y sin embargo siempre articulado (al menos desde cuando se adquiere esta competencia alrededor de los doce meses de edad[110], que sería el momento *sígnico* o semiótico), sino el descubrimiento de la competencia «instrumental» del niño[111], a partir de los experimentos con primates de Wolfgang Koehler:

> Nosotros estamos convencidos de que el estudio del desarrollo del pensamiento en niños procedentes *de diferentes medios sociales*, y especialmente de niños que, a diferencia de los de Piaget, *trabajen* [es decir, usen instrumentos], nos conducirá a resultados que permitirán la formulación de leyes que tendrán una esfera de aplicación mucho más amplia[112].

Es decir:

> Vygotsky definió como unidad de lo que los cognitivistas llamaríamos la *arquitectura funcional de la conciencia* a la *actividad* misma (*deyatel'nost*) una actividad no concebida simplemente como respuesta o reflejo, sino como sistema de transformación del medio con ayuda de instrumentos. Es decir, una actividad entendida como *mediación*[113].

Con ello Vygotsky lograba integrar los ámbitos de la problemática del paradigma de la conciencia, de la lengua y de los instrumentos a la

mano del niño. En la ontogénesis, el niño parte de un proceso biológico orgánico, pero articulado con el de la filogénesis histórico-cultural (del pensamiento conceptual, del lenguaje semiótico y de las mediaciones instrumentales). Y, por ello, el «principio de descontextualización de los instrumentos de mediación» (materiales o formales) es el que permite procesos de abstracción en los tres niveles[114]. Sin embargo, Vygotsky no da demasiada importancia (como todos los congnitivistas) al orden de las pulsiones (fobias, sustituciones inconcientes, complejos, etc.), ni tampoco educativamente a la comunidad como lugar de la participación activa del educador y el educando como sujeto, ya que se encontraba en una sociedad en un momento «*post*-revolucionario», en la que se trataban de organizar las *nuevas* instituciones educativas, y no era el momento de la «denuncia» de alguna negatividad dominadora, y por ello el educando, el niño, el analfabeto, no podían ser considerados como víctimas culturalmente oprimidas. Veamos entonces desde ya las diferencias con Paulo Freire. Vygotsky no puede tener el propósito de generar en el niño la conciencia ético-crítica, sino que se propone explicar el surgimiento de la conciencia cultural, de procesos psíquicos superiores, de la «formación histórico-social y cultural de la mente» en una Unión Soviética juvenil y desde el poder.

c) *La* concientizaçâo *en Freire*[115]

[296] Todos los psicólogos del desarrollo o psico-pedagogos cuyas posiciones hemos brevemente expuesto tienen un rasgo común: son cognitivistas, no porque sólo traten la inteligencia (ya que se ocupan de las motivaciones, la afectividad, los juicios morales, etc.), sino porque se proponen, al final y siempre, aumentar, corregir o desbloquear la *performance* intelectual (sea teórica o moral). Freud, por su parte, se ocupa de modificar pedagógicamente (¿qué es el psicoanálisis sino una pedagogía dialógica?) el orden de las pulsiones cuando cae en patologías incontrolables. Todos usan la mediación del experimentado pedagogo o psicoanalista (que es igualmente un mediador entre la conciencia y el pre e in-consciente a través del «Super-yo»), mediador *individual* ante los educandos (con alguna patología pulsional psíquica) considerados igualmente por lo general como *individuos*. Todo dentro de un orden social, cultural, político y económico que es tratado simplemente como «dado», y cuya *transformación* nada tiene que ver con la tarea del pedagogo o psicoanalista. La posición de Paulo Freire es radicalmente distinta, ya que ha descubierto que es imposible la educación sin que el educando se eduque a sí mismo en el *proceso mismo de su liberación*[116], y por ello cambian sus propósitos pedagógicos —si así pudieran llamarse, ya que se trata de algo más universal y radical.

En efecto, Freire tiene por propósito el llegar a algo distinto que todos los nombrados (y esto no está claro, no sólo entre los psico-pedagogos «científicos» que en cierta manera, y por esto, desprecian a Freire como un «político», sino aun para los que intentan desarrollar la

pedagogía de nuestro autor, aceptando sus enseñanzas). Comparados con Freire los psico-pedagogos del desarrollo y psicoanalistas son, primeramente, *cognitivistas* (porque se ocupan de la inteligencia teórica o moral, o la conciencia como mediación de la patología), *conciencialistas* (en cuanto no desarrollan una teoría dialógica, lingüística), *invididualistas* (en cuanto se trata de una relación del pedagogo individual con los educandos individualmente, aunque en grupo), pero, principalmente, *ingenuos*, en cuanto no intentan transformar la realidad contextual ni promover una conciencia *ético-crítica* en el educando —que es el propósito fundamental de toda la tarea educativa de Freire—. Es decir, Freire, a diferencia de todos los autores nombrados, define precisamente las condiciones de posibilidad del surgimiento del nivel del ejercicio de la razón *ético*-crítica (tal como la hemos definido en el *capítulo 4*) como condición de un proceso educativo integral. Por ello, el educando no es sólo el niño, sino igualmente el adulto, y particularmente el oprimido, culturalmente analfabeto, ya que la *acción pedagógica* se efectúa dentro del horizonte dialógico intersubjetivo comunitario[117] a través de la transformación real de las estructuras que han oprimido al educando. Se le educa en el mismo proceso social, y gracias al hecho de emerger como «sujeto histórico». El proceso transformativo de las estructuras de donde emerge el nuevo «sujeto social» es el procedimiento central de su educación progresiva, libertad que va efectuándose en la praxis liberadora. Por ello, no es la sola inteligencia teórica o moral (esto se supone, pero no es el objetivo principal), ni siquiera el desbloqueo pulsional hacia una normal tensión del orden afectivo (*à la* Freud, que también se supone), sino algo completamente distinto: Freire intenta la educación de la víctima en el proceso mismo histórico, comunitario y real por el que deja de ser víctima:

> Así como el ciclo gnoseológico no termina en la etapa de la adquisición del conocimiento ya existente, pues se prolonga hasta la fase de creación de un nuevo conocimiento, la *concientización* no puede parar en la etapa de revelación de la realidad. Su autenticidad se da cuando la práctica de la revelación de la realidad constituye una *unidad dinámica y dialéctica con la práctica de transformación* [!] *de la realidad*[118].

Lo que dicho de otra manera sería:

> Leer el mundo es un acto *anterior* a la lectura de la palabra. La enseñanza de la lectura y de la escritura de la palabra *a la que falte el ejercicio crítico* [!] de la lectura y la relectura del mundo *es científica, política y pedagógicamente manca*[119].

Se trata de una revolución copernicana pedagógica que está lejos de haber sido comprendida. Por ello, escribe Freire:

> [Es necesario] criticar la arrogancia, el autoritarismo de intelectuales de izquierda o de derecha, en el fondo igualmente reaccionarios, que se consideran

> propietarios, los primeros del saber revolucionario, y los segundos del saber conservador; criticar el comportamiento de universitarios que pretenden concientizar a trabajadores rurales y urbanos sin concientizarse también ellos; [...] buscan imponer la *superioridad* de su saber académico a las *masas incultas*[120].

Muchos opinan que la de Freire no es pedagogía, o que no es científica; que sólo tiene «propósitos sociales y políticos». A lo que responde:

> Como si fuera o hubiera sido alguna vez posible, en algún tiempo-espacio, la existencia de una práctica educativa distante, fría, indiferente a *propósitos sociales y políticos*[121].

[297] Veamos resumidamente cómo trata la cuestión pedagógica. Hablando con algunos amigos en el CIDOC de Cuernavaca, donde Iván Illich (que se ocupó en esa época de la cuestión pedagógica) nos reunía frecuentemente, y donde Freire conoció a Erich Fromm (que vivía en Cuernavaca en ese momento), expresó:

> Hablar de *concientización* exige una serie de consideraciones previas [...] Generalmente se piensa que soy yo el autor de este extraño vocablo, por el hecho de que él es *un concepto central de mis ideas* sobre educación [...] Ella nació de una serie de reflexiones que un equipo de profesores desarrolló en el Instituto Superior de Estudios del Brasil (ISEB)[122] [...] La palabra fue creada por uno de los profesores de aquella época [...] Recuerdo entre otros al profesor Álvaro Vieira Pinto, un gran filósofo que escribió el libro llamado *Conciencia y realidad nacional*[123] [...] Cuando escuché por vez primera la palabra *concientización*, y al oírla, percibí inmediatamente la profundidad de su significado, pues estaba absolutamente convencido de que la educación, como práctica de la libertad, es un acto de conocimiento, un acercamiento *crítico de la realidad*[124].

Dividiré el asunto en cortos apartados, para continuar con el argumento de esta *Ética*[125], y mostrar la importancia que Freire tiene para una ética crítica, y la que ha tenido en numerosos movimientos de liberación contemporáneos en América Latina y África.

c.1. *La «situación límite»*: el «punto de partida»[126]. Freire explica, inspirándose en Jaspers, aunque dándole nuevo sentido:

> Estudiemos por ejemplo la *situación límite*[127] de los campesinos del Nordeste del Brasil. Ellos tienen una conciencia fuertemente oprimida que les impide tener una percepción estructural de la realidad. Son incapaces de percibir el hecho, la situación límite como algo que se construye en la realidad objetiva y concreta en que el hombre está. Pero, a pesar de ello y por el hecho de ser hombre, necesita explicar la realidad en que vive. ¿Cómo se cuestiona? ¿Cuáles son las razones que da? ¿Cómo analiza este caso su conciencia oprimida?[128].

Se trata de un punto de partida «material»[129], económico y político[130]. Toda educación posible parte de la «realidad» *en la que se encuentra el educando*. Son estructuras de *dominación* que constituyen al

educando como *oprimido*. En su obra cumbre de 1969[131], en el exilio en Chile, Freire trata el tema de la existencia de una contradicción fundante: opresores-oprimidos. ¿Por qué Freire parte del oprimido, del marginal, del analfabeto? Porque es el «educando» en el límite, en cuanto tal, aquel que necesita como nadie ser educado. Freire se sitúa en la *máxima negatividad posible*[132]: «La crítica y el esfuerzo por superar esas *negatividades* son no sólo recomendables sino indispensables [...] Ha habido diferentes formas de comprensión negativa, y en consecuencia de crítica»[133]. Si Horkheimer nos dice que negatividad y materialidad son las condiciones de la Teoría Crítica, aquí no sólo tenemos una «teoría», sino una Práctica Crítica de mucha mayor negatividad y materialidad: no son ya los obreros alemanes, son los «condenados de la Tierra» de Fanon —campesinos sin tierra del Nordeste; unos cuarenta millones de los más pobres del Planeta—; no es ya Teoría Crítica de científicos que *buscan después* un «sujeto» histórico; son los «sujetos históricos» los que *buscan antes* quién pueda educarlos.

[298] *c.2. ¿Prise de conscience?*[134]. Ante Piaget[135], Freire indica que la «concientización» (que comienza por ser conciencia crítica) es mucho más que una mera *prise de conscience* cognoscente del mundo:

> Esta *prise de conscience* no es todavía la *concientización*. Ésta es la *prise de conscience* que se profundiza. Es el *desarrollo crítico* de la *prise de conscience*; la concientización implica la superación de la esfera espontánea[136] de aprehensión de la realidad, por una *esfera crítica* en que la realidad *se da ahora*[137] como un objeto cognoscible en que el hombre asume una posición [...] en que busca conocer[138].

«Concientizar» indicará el *proceso* por el que el educando irá efectuando lentamente toda una diacronía desde una cierta negatividad hasta la positividad, como un movimiento espiral, de continuas decisiones, retornos, evaluaciones. La *pedagogía de los oprimidos* es la pedagogía *kath'exokhén*, por cuanto situándose en el máximo de negatividad puede servir de modelo a todo otro proceso pedagógico crítico *posible*.

c.3. Estadio 1: La «conciencia ingenua», la «cultura del silencio», la «mitificación de la realidad», etc. Freire tiene muchas denominaciones para el punto de partida negativo (que nunca es superado por los psicopedagogos antes nombrados). Se trata, estrictamente, del pasaje de una «conciencia mágica», masificada o fanática, y aun moderna y urbana pero ingenua[139], a una «conciencia crítica». En esta situación es una «conciencia intransitiva»[140] que no logra expresarse (se encuentra *en sí* y no alcanza la autoconciencia del *para sí*). Desde la «conciencia *ingenua*» emerge la «conciencia *crítica*»; ante la «cultura *del silencio*» el «poder hablar»; ante la «*mistificacion* de la realidad» la «desmitificación»...:

> En su acercamiento al mundo, hacia la realidad, en su movimiento en el mundo y con el mundo, los hombres tienen un *primer momento* en el cual el mundo, la realidad objetiva *no se da a ellos como un objeto cognoscible* de su *conciencia crítica* [...] sino que es una *conciencia ingenua*[141].

Sin embargo, esta «conciencia *crítica*» es riesgosa, pulsionalmente hablando, el oprimido no está preparado para afrontarla.

[299] *c.4. «Miedo a la libertad»*. Pulsionalmente, inspirándose ciertamente en Fromm —y en esto Freire es sucesor de la primera Escuela de Frankfurt en su materialidad negativa—, los oprimidos tienen «miedo a la libertad»[142]. Es la «imposibilidad ontológica» de los oprimidos para ser «sujetos», para enfrentar su liberación. La víctima, el oprimido, está en un primer momento «bloqueado» pulsionalmente para abrirse al ancho mundo de la crítica:

> No son pocas las veces en que los participantes a estos cursos, en una actitud con la que manfiestan su *miedo a la libertad*, se refieren a lo que denominan el *peligro de la concientización. La conciencia crítica*, señalan, *es anárquica*. A lo que otros añaden: *¿No podrá la conciencia crítica conducir al desorden?* Por otra parte, existen los que señalan: *¿Por qué negarlo? Yo temía a la libertad. Ya no la temo*[143].

Freire se refiere continuamente a este «bloqueo» pulsional, ya que, como Lévinas lo advierte, el que cobra conciencia crítica se enfrenta a una riesgosa situación de perder su felicidad, ya que se transforma en un «rehén» perseguido en y por el sistema opresor en nombre de su comunidad de víctimas. Aquí se encontraría la dificultad de superar aquella «felicidad» del utilitarismo que «esclaviza» en la falsa «seguridad vital»[144], o de Nietzsche cuando habla del «rebaño» (Zaratustra se arriesga a poner en peligro su «felicidad» por el «instinto del placer» creador).

c.5. La participación del educador crítico[145]. Éste es un momento muy delicado, sobre el que volveremos en el *§ 6.1* (al tratar el tema en Lenin y Gramsci). Es necesario «no separar el acto de enseñar del acto de aprender [...] Las experiencias no se trasplantan, sino que se reinventan»[146]. Cuando Freire llega a Guinea-Bissau, un país con una reciente revolución, y debe comenzar un proceso pedagógico, escribe:

> Lo que se plantea un tal educador es la búsqueda de los mejores caminos, de las mejores ayudas que hagan posible que el alfabetizando ejerza el papel de sujeto de conocimiento en el proceso de su alfabetización. El educador tiene que ser un inventor y un reinventor constante [...] Lo importante es el ejercicio de la actitud crítica ante el objeto[147].

El educador debe comenzar por educarse con el «contenido» que le dona el mismo educando:

> Lo que he dicho y repetido sin cansarme es que no podemos dejar de lado, despreciando como inservible, lo que los educandos [...] traen consigo de comprensión del mundo [...], su habla, su manera de contar, de calcular, sus saberes en torno al llamado otro mundo, su religiosidad, sus saberes en torno a la salud, el cuerpo, la sexualidad, la vida, la muerte, la fuerza de los santos, los conjuros[148].

El educador debe entonces «aprender» el mundo del educando. Sólo así puede intervenir:

> Los campesinos analfabetos no necesitan un contexto teórico para llegar a una toma de conciencia de su objetiva situación opresora [...] Pero lo que la toma de conciencia surgida de la inmersión en las condiciones de vida diaria no les da es la razón de su condición de explotados. Ésta es una de las tareas que tenemos [los educadores] que lograr en el contexto teórico[149].

Freire entonces reconoce que es la víctima la que toma conciencia crítica. El educador le aporta el descubrimiento de su condición de víctima. Es decir, la «conciencia» no le llega a la víctima «de afuera», sino desde «dentro» de su propia conciencia desplegada por el educador. La importancia del educador consiste en que aporta mayor criticidad[150], al enseñar a interpretar la realidad objetiva *críticamente* (para ello es necesaria la ciencia social crítica). Volveremos sobre el tema en el próximo parágrafo.

c.6. Estadio 2: La conciencia ético-crítica[151]. Se llega así al momento de la crisis por excelencia, el momento en que el oprimido da el salto de la «crítica», que, como veremos, es comunitaria. ¿Cómo se alcanza este primer grado de «conciencia crítica»? Freire insiste que es por el análisis teórico de las causas de la opresión del oprimido el medio por el que se toma conciencia de la realidad *objetiva* que produce su opresión, permitiéndole una captación explicativa mínima del argumento de carácter reflexivo, teórico, crítico[152]:

> La transitividad crítica, por otro lado, a la que llegamos por una educación dialogal y activa, que asume la responsabilidad social y política, se caracteriza por la profundidad en la interpretación de los problemas. Por la sustitución de las explicaciones mágicas por la de principios causales [...] Por la seguridad en la argumentación[153].

Nada más lejos de Freire que el irracionalismo postmoderno. El oprimido necesita de la razón teórica, explicativa, desde los criterios del contenido económico y político bajo el imperio de la razón crítica. Es el momento central del proceso de concientización propiamente dicho: la toma de conciencia explícita, *crítica*. Es aquí cuando comienza el diagnóstico de la «cultura de dominación» y la «pedagogía bancaria» que las víctimas han sufrido en su proceso de domesticación, masificación, formándose en su interior una «conciencia dual», que confunde la propia conciencia con la introyección de la conciencia del dominador (como enseñaba Memmi en el *Retrato del colonizado*). Esto es fruto de una pedagogía de la dominación, la llamada «educación bancaria» del sistema:

> La narración, cuyo sujeto es el educador [dominador], conduce a los educandos a la memorización mecánica del contenido narrado [...] Cuando más se deje *llenar* dócilmente [como una vasija], tanto mejor educandos serán[154].

Con esto Freire llama la atención a la psico-pedagogía del desarrollo, que a lo mejor educa la *performance* teórica de un niño... para convertirlo en miembro disciplinado de un sistema que lo oprime. Sin conciencia ético-crítica no hay educación auténtica. Y por ello el educador debe insistir, junto al educando, «que la estructura social es obra de los seres humanos y que, por esto, su transformación será igualmente obra de los seres humanos»[155].

[300] *c.7. El «sujeto histórico» de la «transformación»*[156]. Freire repite frecuentemente que el «sujeto» de la educación es el mismo oprimido, cuando por la «conciencia *crítica*» se vuelve reflexivamente sobre sí mismo y descubriéndose oprimido en el sistema emerge como *sujeto histórico*, que es el «sujeto *pedagógico*» por excelencia:

> La *concientización* [...] es inserción crítica *en la historia*. Implica que los hombres asuman el rol de *sujetos hacedores* del mundo, rehacedores del mundo; pide que los hombres creen su existencia *con el material que la vida les ofrece*[157].

Es un proceso ético «material»: la *vida* es el tema, el medio, el objetivo, la alegría alcanzada. Y situándose en el «lugar» desde donde la crítica ética es posible, precisa que, como es evidente, el *sujeto* es tal cuando es origen de la transformación de la realidad misma. No es una pedagogía que ponga ejemplos hipotéticos para que los alumnos de la democrática comunidad escolar de Cambridge argumenten con mucho ingenio. No. Se trata de un proceso *realísimo*, concreto, objetivo:

> Descubrirse oprimidos sólo comienza a ser *proceso de liberación*, cuando ese descubrirse oprimido se *transforma en compromiso histórico* [...], inserción crítica en la historia para crearla [...] *Concientización* implica esta inserción crítica en el proceso, implica un compromiso histórico de transformación[158].

La *praxis* de «transformación»no es el lugar de una «experiencia» pedagógica; no se hace para aprender; no se aprende en el aula con «conciencia» teórica. Es en la misma praxis transformativa de la «realidad real»[159] e histórica donde el proceso pedagógico *se va efectuando* como progresiva «concienti-*zación*» («acción»-en-la-que-se-va-tomando-conciencia-ético-transformativa: liberación). Esto supone, es evidente, una teoría del «sujeto social» que desarrollaremos inicialmente más adelante en el § 6.2, y muy especialmente en una obra futura sobre los «frentes de liberación» (donde cada uno de ellos tiene unos «sujetos» distintos, no «metafísicos» sino surgidos dentro de la coyuntura histórica, algunos de los cuales pueden desaparecer cuando dicha coyuntura cambia).

c.8. Intersubjetividad comunitaria: la razón ético-discursiva[160]. Cuando Rousseau definió el sujeto de la pedagógica moderna, lo encontró en *Emilio*, un joven, masculino, solipsista, sin padres ni tradi-

ción, un *curriculum* burgués para formar espíritu técnico-industrial que se debía oponerse al antiguo régimen. Freire, en cambio, en su pedagógica transmoderna de liberación, se apoya en una *comunidad* de *víctimas* oprimidas, inmersas en una cultura popular, con tradiciones, aunque analfabetos, miserables..., «los condenados de la tierra». La causa de un educador en estas circunstancias pareciera desesperada; es el máximo de negatividad posible. Sin embargo Freire opina lo contrario. Por ello, en el capítulo III de la *Pedagogía del oprimido* se ocupa del tema de la «dialogicidad» como el método que permite la práctica de la libertad a los no-libres[161]; es la acción discursiva de la comunidad de los sujetos de su propia liberación[162]. La *concientización* continúa su proceso y se va desarrollando como movimiento de radicalización creciente.

Podríamos decir que Freire, anticipadamente, ha subsumido «dialógicamente» el procedimiento de la Ética del Discurso, y por ello no puede concordar con la conclusión de Habermas de que la ética no «proporciona orientaciones de *contenido*, sino solamente un *procedimiento* lleno de presupuestos que debe garantizar la imparcialidad en la formación del juicio. El discurso práctico es un procedimiento no para la producción de normas justificadas, sino para la comprobación de la validez de normas postuladas de modo hipotético»[163]. Sin embargo, cuando el propio Habermas indica un problable estadio 4 1/2 en la clasificación de Kohlberg, abre la puerta a la solución de Freire:

> En este estadio, la perspectiva es la de una persona que se encuentra *fuera* (*outside*) de su propia sociedad y que se considera a sí misma como una persona que adopta decisiones sin un compromiso o contrato generalizados con la sociedad[164].

¿No se encuentran los oprimidos de Freire en la «exterioridad» (como víctimas excluidas) social, cuyo «diálogo empieza en la búsqueda del *contenido* programático»[165]? ¿No arranca todo el pensamiento crítico de Freire desde dicha «exterioridad», y, por lo tanto, se convierte, todo el procedimiento democrático participativo que crea nueva validez antihegemónica, en una mediación de la «conciencia *ético-crítica*» para «transformar el mundo»[166]? El diálogo (el ejercicio dialógico) tiene un «contenido», tiene la exigencia de la superación de la asimetría en la dialéctica dominador-dominado:

> Ésta es la razón que hace *imposible el diálogo* entre [...] los que niegan a los demás el derecho de decir la palabra y aquellos a quienes se ha negado este derecho. Primero, es necesario que los que así se encuentran, *negados del derecho primordial de decir la palabra*, reconquisten ese derecho prohibiendo que continúe este asalto deshumanizante[167].

El diálogo de la comunidad tiene siempre un «contenido»:

> El diálogo [...] siendo el encuentro que solidariza la reflexión y la acción de sujetos encauzados hacia el mundo que debe ser transformado [...] no puede reducirse a un mero acto de depositar ideas de un sujeto en el otro [...][168].

El diálogo, es «decir, la palabra, referida *al mundo que se ha de transformar*, como un encuentro de los hombres para esta transformación»[169]. Freire concibe, entonces, el diálogo como un «encuentro» entre sujetos revelándose unos a los otros las mediaciones para transformar al mundo, los *contenidos* para que todos puedan vivir en él. Partía de una larga experiencia del MEB (Movimiento de Educación de Base) y de las posteriormente llamadas Comunidades de Base. Los analfabetos, los oprimidos, los pobres, aprendían a hablar sobre su miseria, sobre sus sueños...

[301] *c.*9. *La «denuncia» y el «anuncio»*. Freire indica que hay un momento negativo (cuando se critica el sistema como causa de opresión) y otro positivo (la «utopía» o lo «viable inédito»):

> *Utópico* para mí no es lo irrealizable, no es el idealismo. Utopía es la dialectización en los actos de *denunciar y anunciar*. El acto de *denunciar* la estructura deshumanizante[170] y el acto de *anunciar* la estructura humanizadora[171] [...] ¿Cuál es el futuro del opresor, sino la preservación de su presente de opresor? ¿Cuál es el área de denuncia que pueden tener los opresores, sino la denuncia de quienes los denuncian? ¿Cuál es es el área de anuncio de los opresores sino el anuncio de sus mitos y cuál puede ser la esperanza de los que no tienen futuro? [...] La *concientizacion* es esto: un apoderarse de la realidad[172].

La «denuncia» es el fruto conjunto de la comunidad dialógica de los oprimidos con conciencia crítica en dialéctica colaboración con los educadores (intelectuales, científicos, en posición interdisciplinar, etc.)[173]. Mientras que la utopía es el uso de la imaginación creadora de alternativas:

> El momento en que éstos [los oprimidos] las perciben [las «situaciones límites»] ya no más como una *frontera entre el ser y la nada*, sino como una *frontera entre el ser y el más-ser*, se hacen cada vez más críticos en su acción ligada a aquella percepción [...] en que se encuentra implícito el *inédito viable*[174].

Este «inédito viable» (lo todavía no dado y sin embargo posible) es el proyecto de liberación de la comunidad sujeto de transformación.

*c.*10. *La «praxis de liberación»*[175]. Lo que sostiene todo el proceso es la *praxis* realizadora, transformadora:

> En mi punto de vista, no podemos liberar a otros; los seres humanos no pueden liberarse tampoco solos, porque se liberan a sí mismos *en común*, mediante la realidad a la cual ellos deben transformar[176].

La «praxis de liberación» para Freire no es un acto final, sino el acto constante que relaciona los sujetos entre ellos en comunidad

transformadora de la realidad que produce los oprimidos. Es el agua en la que nada el pez de la pedagogía crítica. El acto pedagógico sólo se da *dentro del proceso de la praxis de liberación*, que no es sólo un acto revolucionario, sino todo acto transformativo humanizante en favor de los oprimidos y para dejar de serlo.

Inspirándose en Hegel, Merleau-Ponty, Sartre, Marcel, Mounier, Jaspers, Marx, Lukács, Freud y tantos otros, Freire desarrolla un discurso propio a partir de la realidad de las víctimas del Nordeste brasileño y de América Latina, para generalizar su teoría y práctica pedagógica en África primero[177], y posteriormente otros países periféricos, e igualmente centrales. Es una pedagogía planetaria que se propone el surgimiento de una *conciencia ético-crítica*. Su acción educadora tiende, entonces, no sólo a un mejoramiento cognitivo, aun de las víctimas sociales, o afectivo pulsional, sino a la *producción de una conciencia ético-crítica* que se origina en las mismas víctimas por ser los *sujetos históricos privilegiados de su propia liberación*. El acto pedagógico *crítico* se ejerce en el sujeto mismo y en su praxis de transformación: la liberación así es el «lugar» y el «propósito» de esta pedagogía.

Desearíamos terminar este parágrafo con una expresión de Freire:

> Como en cualquiera de las categorías de la acción dialógica, el problema central con que nos enfrentarnos en ésta [la vinculación del liderazgo con los oprimidos], como en las otras, es que ninguna de ellas se da *fuera de la praxis*[178].

§ 5.3. PARADIGMAS FUNCIONALES Y PARADIGMAS CRÍTICOS

[302] Recordemos el momento en que nos encontramos en nuestra argumentación. Se trata de reflexionar sobre la validez del discurso *crítico* de la comunidad de las víctimas, cuando se enfrenta al sistema que las oprime o excluye, a fin de analizar (comunitaria, política, práctica o científicamente[179]) las causas[180] de su alienación. Una Ética de la Liberación (y una Filosofía de la Liberación que le sigue) debe prestar atención no sólo al criterio de demarcación de la ciencia en general con respecto a los discursos no científicos (todo el problema de la «lógica de la explicación»), sino igualmente al criterio de demarcación entre las ciencias naturales y las humanas o sociales (integrando la lógica de la comprensión, por explicación o fundamentación, incluyendo también la metodología hermenéutica), para por último introducir en el debate la cuestión de las ciencias sociales críticas (que deben contar también con una lógica del descubrimiento[181]), cuya determinación específica surge del tipo de articulación con el *sujeto social e intersubjetivo* que origina un tal discurso. Las ciencias sociales críticas, incluyendo una posición ética, originan nuevos paradigmas[182] científicos fruto de programas de investigación innovadores desde la solidaridad con las

víctimas, que coexisten como programas rivales, los paradigmas funcionales al sistema dominante.

a) *De Karl Popper a Imre Lákatos*

[303] La epistemología abordó la cuestión de la «demarcación» del conocimiento científico hipotético deductivo, por medio de una definición clara de racionalidad teórico-explicativa[183], que poseía un criterio de demarcación que negaba el carácter de científico a discursos no significativos empíricamente —según el Círculo de Viena—. Se negaba dicho carácter a teorías o programas rivales que no cumplían con la definición «estricta» de ciencia. Un tema intencionalmente favorito era el de negar cientificidad al marxismo y al psicoanálisis —dos tipos epistemológicos *críticos*, como veremos.

Popper, aunque critica a los neopositivistas, radicaliza su posición y, contra el justificacionismo inductivista, le quita en parte a la ciencia su pretensión probatoria:

> La ciencia no es un sistema de enunciados seguros y bien asentados, ni uno que avanzase firmemente hacia un estado final. Nuestra ciencia no es conocimiento (*episteme*): nunca puede pretender que ha alcanzado la verdad, ni siquiera el sustituto de ésta que es la probabilidad[184].

La ciencia consiste en teorías, que «son redes que lanzamos para apresar aquello que llamamos *el mundo* para racionalizarlo, explicarlo y dominarlo»[185]. El carácter instrumental, dentro del paradigma de la conciencia, y solipsista de la razón queda claro. El criterio de demarcación de lo que sea científico es ahora puramente negativo, y consiste en el hecho de que dicha teoría haya definido claramente enunciados básicos falsables. Y decimos que una «teoría está falsada si hemos aceptado enunciados básicos que la contradigan»[186]. Sin entrar en detalle, se propone entonces que con «una hipótesis falsadora»[187] que sea corroborada en un «experimento crucial» la teoría podría ser refutada o descartada, falsada en su totalidad. Esto indica que se está pensando en un escenario donde se enfrenta a una teoría intentando un experimento falsante crucial; sólo habría una teoría falsable. Desde este escenario, en vista de nuestro tema, la ciencia humana o social *crítica* no podría coexistir con la hegemónica (ya que *una* debería ser ciencia y la otra pseudociencia[188]), y sería ridículo hablar de su cientificidad[189].

[304] Por su parte, Thomas Kuhn abrió un nuevo horizonte problemático con la propuesta de la existencia de cambios de paradigmas en la historia por «revoluciones científicas»[190]. Contra Popper, y su «experimento crucial», escribe:

> Una vez que ha alcanzado el *status* de paradigma, una teoría científica se declara inválida sólo cuando se dispone de un candidato alternativo para que ocupe su lugar. Ningún proceso descubierto hasta ahora por el estudio his-

> tórico del desarrollo científico se parece en nada al estereotipo metodológico de la demostración por falsación, por medio de la comparación directa con la naturaleza [...] La decisión de rechazar un paradigma es siempre, simultáneamente, la decisión de aceptar otro[191].

Kuhn propone entonces la diacronía de un paradigma que es superado por otro mediando una «crisis» —aunque no se ve la relación de la crisis de la ciencia «normal» o *standard* con el horizonte cotidiano, dentro del cual contexto dicho «pasaje» de un paradigma a otro es posible—. Kuhn supera el solipsismo popperiano, ya que todo esto tiene como referencia histórica a la intersubjetividad, como puede observarse cuando escribe en el mismo *Prefacio* de la obra citada: «La obra de Fleck me hizo comprender que esas ideas podían necesitar ser establecidas en la sociología de la *comunidad científica*»[192].

De alguna manera se supera también la ahistoricidad popperiana y comienza a surgir algo así como una subjetividad socio-histórica, intersubjetiva (a la manera de Peirce), aunque, por su concepción de ciencia «normal», no ha variado mucho la posición de Popper y sus novedades posibles quedan bloqueadas. Lo cierto es que se prestó más atención a las condiciones de la «emergencia de un descubrimiento o una teoría *nuevos*»[193]. Por otra parte, se sustenta la inconmensurabilidad de los paradigmas por el carácter deductivista extremo que define a los paradigmas como irreductibles unos a otros (simultánea y diacrónicamente).

En un momento de su argumentación relaciona metafóricamente las revoluciones políticas a las científicas, pero nunca llega a articularlas realmente —considerando que las primeras son meramente «externas» a las segundas:

> Las revoluciones políticas se inician por medio de un sentimiento, cada vez mayor, restringido frecuentemente a una fracción de la comunidad política, de que las instituciones existentes han cesado de satisfacer adecuadamente los problemas planteados por el medio ambiente que han contribuido en parte a crear[194]. De manera similiar, las revoluciones científicas se inician con un sentimiento creciente, también a menudo restringido a una estrecha subdivisión de la comunidad científica, de que un paradigma existente ha dejado de funcionar adecuadamente[195].

Kuhn, como los epistemólogos anglosajones en general, se ocupa poco de las ciencias humanas o sociales —en este punto es más equilibrada la corriente francesa a partir de Gaston Bachelard, Alexandre Koyré o George Canguilhem—. Si hubiera meditado sobre su *status* hubiera descubierto que hay relación entre la emergencia de «nuevos» paradigmas *críticos* en momentos histórico-sociales de crisis. La ciencia económica, por ejemplo, surge con la emergencia de la burguesía triunfante en el «centro», Escocia e Inglaterra. Y las primeras *críticas* a la nueva ciencia se originan cuando se descubren, en ese mismo horizonte, los primeros efectos negativos. *La situación de la clase obrera en Inglaterra* de Engels no pudo sino escribirse allí. En estos casos no pue-

de ignorarse que ambas «revoluciones», la histórica y la epistemológica[196], se dan «internamente» en la intersubjetividad de una comunidad de comunicación concreta y desde un mismo horizonte fáctico.

[305] Con Feyerabend[197] nos encontramos en otro momento de la crítica epistemológica. Ante las simplificaciones dogmáticas se levanta una crítica contra las concepciones acumulativas y lineales de la ciencia, que no consideran los conflictos, revoluciones, multiplicidad e inconmensurabilidad[198] de las diversas teorías llamadas científicas. Los factores de contenido, históricos, sociológicos, psicológicos, estéticos no son ya despreciados, por lo que una simple reconstrucción internalista de la ciencia se le aparece como insuficiente, lo mismo que un objetivismo sin sujeto y sin historia. El conocimiento nunca puede estar seguro de haber accedido a la realidad. Se sostiene un cierto relativismo —también epistémico[199]—. La ciencia se asemeja más a la creatividad propia del arte (con intuición, fantasía e instinto, en especial en el momento de los descubrimientos propiamente dichos, y por lo tanto utilizando el método inductivo criticado por Popper —que no pretende sino generalizaciones por aproximación o probabilidad—, como afirma Ernst Mach[200]) que al rigorismo de la lógica[201]. Nada más ambiguo que el «progreso» de la ciencia[202], en el tiempo de la guerra atómica (que puede destruirlo todo) y de la ecología (cuando estamos en vísperas de la extinción de la vida en el planeta tierra)[203], efectos de la ciencia y la tecnología.

Si se sitúa la posición de Feyerabend desde nuestro modelo crítico[204] podría captarse el sentido y la racionalidad de su propuesta de aparente irracionalidad, ya que se está situando en lo que llamaríamos una *epistemología crítica* (que supone, como puede sospecharse, un momento ético de razón práctica originaria). Veremos después cómo subsumir su actitud dentro una cierta visión de las ciencias humanas o sociales críticas articuladas a las víctimas.

[306] La posición de Lákatos, que desarrolla lo iniciado por Popper, puede sintetizarse en lo esencial con sus propias palabras:

> [*a*] Defiendo que la unidad descriptiva típica de los grandes logros científicos no es una hipótesis aislada sino más bien un *programa de investigación* [...] [*b*] La ciencia newtoniana, por ejemplo, no es sólo un conjunto de cuatro conjeturas (las tres leyes de la mecánica y la ley de gravitación). Esas cuatro leyes sólo constituyen el *núcleo firme* del programa newtoniano. [*c*] Pero este núcleo firme está tenazmente protegido contra las refutaciones mediante un gran *cinturón protector* de hipótesis auxiliares. Y, [*d*] lo que es más importante, el programa de investigación tiene también una heurística, esto es, una poderosa maquinaria para la solución de problemas que, con la ayuda de técnicas matemáticas sofisticadas, asimilia *las anomalías* e incluso las convierte en evidencia positiva[205].

Criticando *a*) los justificacionismos inductivistas[206] —oponiéndose en esto a Feyerabend— Lákatos no piensa que pueda haber un conocimiento por proposiciones *probadas*; *b*) el convencionalismo —aun al

de Pierre Duhem— que exagera el criterio de simplicidad, y *c*) el por Lákatos llamado falsacionismo dogmático (o naturalista), adopta, por último, *d*) una posición falsacionista metodológica, que intenta superar la que él llama actitud «ingenua» (en parte popperiana), para adoptar una más «sofisticada»:

> Según mi metodología, los grandes logros científicos son programas de investigación que pueden ser evaluados en términos de transformaciones progresivas y regresivas de un problema; las revoluciones científicas consisten en que un programa de investigación reemplaza, supera progresivamente, a otro[207].

Lákatos rechaza que una teoría pueda ser refutada con un «experimento crucial» falsador. Nunca acontece así; ninguna teoría fue refutada por un solo experimento. Toda teoría tiene capacidad para producir hasta explicaciones *ad hoc* a las anomalías que se le presentan, lo que les impiden considerarse en «regresión» irreversible. Puede entonces sobrevivir siglos. Posteriormente, se descubrirá cuál fue el «experimento crucial» que refutó la teoría falsándola. De hecho, sin embargo, las teorías rivales coexisten, siendo para Lákatos el criterio de demarcación entre los programas científicos y los que no lo son, no ya el criterio de falsación, sino uno nuevo: científicos son los programas que descubren «hechos» nuevos y que son «progresivos» —en cuanto contienen un exceso o un *plus* de contenido que es corroborado:

> El progreso se mide por el grado en que un cambio de problemática es progresivo, por la medida en que la serie de teorías origina descubrimientos de hechos nuevos[208].

Entonces, hay siempre una pluralidad de programas rivales en competencia, y sólo puede refutarse una teoría desde la existencia de una nueva teoría rival mejor[209]. De esta manera se «sustituye el concepto de teoría [...] por el concepto de *serie de teorías*»[210], donde se da la *continuidad* de la ciencia, ahora como «programas de investigación».

Aunque siempre desde un horizonte popperiano, Lákatos flexibiliza la definición de ciencia y nos permitirá aplicar a las ciencias humanas[211] o sociales *críticas* el calificativo de programas de investigación científica articulados a la comunidad antihegemónica de las víctimas. En efecto, sería ahora momento para preguntarse por dos nuevos criterios de demarcación. En primer lugar, por el criterio que delimita las ciencias naturales y las humanas o sociales; y, en segundo lugar, por el criterio de demarcación entre las ciencias sociales que denominaremos «funcionales» y las *críticas*. Veamos la cuestión sólo indicativamente.

[307] Carnap se propuso un programa «unificado» de las ciencias, en el que todas ellas se reglaban desde el paradigma de las ciencias naturales, de la física en particular, y con una pretensión en la que racionalidad o cientificidad se igualaba a la logicalidad de una posible formalización matemática. Los sucesivos proyectos carnapianos fracasaron. El

reduccionismo neopositivista metodológico dejó lugar a muchas posiciones más flexibles.

Por su parte Popper, con su propuesta de conjeturas y refutaciones dentro de un proyecto «unificado» metodológicamente de las ciencias, definió la cuestión de las ciencias sociales en tres niveles: *a*) la lógica situacional; *b*) la tecnología social fragmentaria, y *c*) la ingeniería social. En el primer aspecto, la lógica situacional, se parte de un modelo donde se idealiza la completa racionalidad del sujeto individual actuante («método cero») y, sin intentar describir ninguna *motivación subjetiva*, se registran las variaciones con respecto a ese modelo de imposibilidad, a partir de acciones medio-fin, en una «situación objetiva». A partir de este modelo se podría «explicar» y «predecir» ciertos efectos (el agente A opera B). La racionalidad que rige este tipo de situaciones es meramente instrumental, pero, además, no puede falsarse en opinión del mismo Popper[212] —siguiendo en parte un modelo económico del mercado de Hayek.

En cuanto al segundo aspecto, la tecnología social fragmentaria, que permite predicciones a corto plazo, cuyo no cumplimiento puede atribuirse a repercusiones involuntarias o variables no presupuestas, busca un gradualismo social que se combina con un análisis correctivo constante —ya que la revolución es lo irracional absoluto a evitar—. Se parte entonces de la «sociedad abierta» anglosajona como la mejor estructura posible que sólo es posible reformar. En cuanto al tercer aspecto, la ingeniería social, significa el aplicar la tecnología social fragmentaria a instituciones existentes o nuevas —que juegan la función de los objetos de las ciencias naturales—, desde un individualismo extremo, así como el intento de la tecnocratización de la política (o despolitización de los ciudadanos). Siendo toda esta construcción obra de la razón instrumental, nada puede decir Popper de los fines o valores que esta ingeniería social implementa y supone. *Fines y valores* están dados en la tradición social que hay que aceptar por un decisionismo irracional, conservador.

Contra una tal posición, donde el criterio de demarcación entre ciencias naturales y sociales es inexistente o ambiguo, se levanta todo un debate sobre la «explicación» y la «comprensión». Von Wright lo describe sutilmente en sus términos en 1971[213], y Apel aclara su posición en una amplia obra al respecto[214]. Años antes Gadamer había planteado la cuestión de la «comprensión» desde un horizonte hermenéutico[215]. Ahora podemos adelantar que el criterio de demarcación incluye una nueva determinación: las ciencias humanas o sociales se constituyen usando la «explicación» (en la relación sujeto-objeto, siendo el «objeto» el mismo ser humano en sociedad) o la «comprensión» (en la relación sujeto-sujeto, interpretando de alguna manera la intencionalidad del otro sujeto o sujetos: «comprendiendo» las motivaciones, los valores, entrando en el «mundo» de la comunidad ajena[216]). Las ciencias sociales deben saber usar complementariamente tanto la «explicación» de los hechos, remontándose a sus «causas», como la

«comprensión» intersubjetiva, al pretender, con interés no sólo observacional sino participativo, interpretar el sentido de las acciones desde sus motivaciones evaluativas concretas.

b) *Desde el interés de las víctimas: la «crítica»*

[308] Pero debemos aún clarificar un tercer criterio de demarcación, entre las ciencias sociales «funcionales» y las «críticas». Evidentemente —y es el tema de toda esta Ética de la Liberación— dicho criterio se define desde la comunidad de las víctimas, cuando interpelan convocando a la solidaridad, a la re-sponsabilidad de los «intelectuales orgánicos» a colaborar responsablemente en la *crítica* científica del sistema que los oprime. Dicha «interpelación»[217] pone a dichos intelectuales en «posición» de exterioridad con respecto al orden social establecido —en el sentido del «rehén» de Lévinas[218], que se sitúa sustitutivamente en el lugar de la víctima y hasta puede sufrir la persecusión en su nombre—, desapareciendo *doblemente* el «espectador desinteresado»[219]. El que intenta «explicar» las *causas* (como científico social) de la negatividad de dichas víctimas está obligado en cierta manera a inventar *nuevos* paradigmas, *nuevas* explicaciones (y aun nuevas interpretaciones hermenéuticas en la posición de la «comprensión») al descubirir *nuevos* hechos antes inobservados (e inobservables) en el mundo en el que se interna por una decisión ético-práctica (frecuentemente política) que le abre nuevos horizontes[220]. Marx indicaba la cuestión explícitamente cuando escribía:

> La Economía Política [léase: las morales formales] parte del hecho de la propiedad privada, pero no la *explica* (*erklärt*) [...] no nos proporciona ninguna *explicación* [...] parte de aquello que debería explicar [...] No nos coloquemos, como el economista cuando quiere *explicar* algo, en una imaginaria situación primitiva (*Urzustand*)[221]. Tal situación primitiva no explica nada, simplemente traslada la cuestión a una lejanía nebulosa y grisácea. Supone como hecho, como acontecimiento, lo que debería deducir (*deduzieren*)[222].

En estos casos la praxis, el interés, el horizonte objetual[223] de la comunidad de las víctimas no es un mero momento «externo» en el desarrollo «interno» de la ciencia, en especial en las ciencias humanas o sociales (que lleva al descubrimiento de «nuevas» teorías, paradigmas o «programas de investigación científica»), sino que es un momento *constitutivo de la objetualidad* tanto de la «teoría» (paradigma o programa) como de sus «hechos» respectivos. Pensamos que las condiciones de posibilidad hermenéutica u ontológica de la objetividad del hecho u objeto (su «objetualidad») es un momento «interno» al desarrollo mismo de la ciencia social, y en mayor medida al ser crítica[224]. Nos dice Habermas:

> El sistema de las prácticas objetivas crea las condiciones fácticas de la reproducción posible de la vida social y *simultáneamente* las condiciones trascendentales de la objetividad posible de los objetos de la experiencia[225].

[309] De esta manera todos los problemas del conocimiento «encuentran su solución racional en la praxis humana y en el concepto de esta praxis»[226]. En efecto, el acto del conocer se inscribe real y concretamente en el proceso total de la praxis, *como momento «interno»*, cumpliendo una función bien precisa. Desde Aristóteles[227] hasta Kant[228], la constitución de toda praxis pende de un «interés *práctico*», por lo que el mismo Habermas de 1968 expresaba:

> Llamo *Intereses* a las orientaciones fundamentales (*Grundorientierungen*) que se articulan con las condiciones fundamentales de la posible reproducción y autoconstitución de la especie humana, es decir, con el trabajo y la interacción. Estas orientaciones fundamentales se dirigen no sólo a la satisfacción inmediata de las necesidades empíricas, sino también a la solución de los sistemas de problemas en general[229].

Y agrega en concordancia con nuestra posición actual:

> Los intereses rectores del conocimiento se miden sólo en aquellos problemas de la *conservación de la vida* (*Lebenserhaltung*), objetivamente planteados, que han encontrado como tales una respuesta a través de la forma cultural de existencia[230].

Con Husserl sabemos que «el problema fenomenológico de la relación de la conciencia con una objetividad (*Gegenständlichkeit*) posee ante todo un momento noemático»[231]. La objetividad del objeto (su noematicidad) se da primeramente en la vida cotidiana, precientífica, constituida desde el anotado *interés* práctico[232]. Lo que acontece es que «las condiciones de la objetividad de un conocimiento posible»[233] se originan en la praxis, como la totalidad de las prácticas mundanas, ya que «el mismo interés depende de las acciones»[234]. Es decir, la praxis como totalidad fundamental, que incluye en su esencia al interés, despliega por su parte el horizonte objetual. Por ello puede entenderse que:

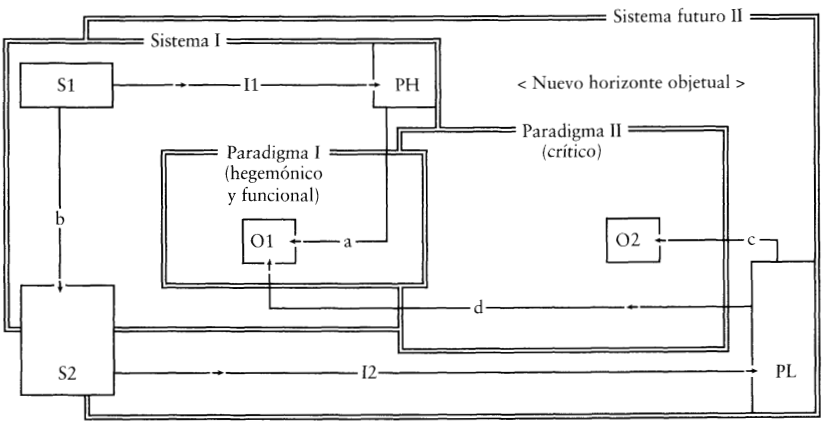
> Los objetos del pensamiento y la percepción tal como aparecen ante los individuos anteriormente a toda interpretación subjetiva tienen en común ciertas cualidades primarias que pertenecen a estos dos sostenes de la realidad: 1) la estructura física (natural) de la materia, y 2) a la forma que ha adquirido la materia en la *práctica histórica colectiva* que la ha hecho (a la materia) objeto *para un sujeto*. Los dos soportes de la *objetividad* (físicos e históricos) están interrelacionados de tal modo que no pueden ser aislados uno del otro. El aspecto histórico no puede eliminarse nunca tan radicalmente que sólo permanezca el soporte físico absoluto[235].

Es decir, el hecho-objeto (*O1* del *esquema 5.1*) de dos posibles sujetos cognoscentes (*S1* y *S2*) puede ser idéntico, pero el sentido que ha adquirido en las prácticas históricas intersubjetivas puede ser diverso.

[310] De manera que ante toda teoría o programa de investigación científica puede originarse otra teoría o programa rival, porque esta última puede descubrir «nuevos» hechos, «objetos», y por ello necesita

nuevas explicaciones. Pero, además, cuando una comunidad científica se enfrenta a un mundo vigente, a un horizonte establecido de hechos, objetos y explicaciones o interpretaciones comprensivas, desde el seno de la experiencia de una comunidad de víctimas, grupos oprimidos, excluidos, que han tomado conciencia de su negatividad y han comenzado a formular una utopía futura posible, la «novedad» del hecho es ahora *crítica*, ya que el «interés» que tiende a la utopía, como proyecto de liberación, abre un tipo *nuevo* de horizonte a hechos u objetos ahora por primera vez observables desde dicho interés, no sólo emancipador, sino liberador (*flecha I2* del siguiente *esquema*).

Esquema 5.1: CONFRONTACIÓN DE PARADIGMAS RIVALES (FUNCIONAL Y CRÍTICO)



Comentarios al esquema: S1: sujeto o comunidad (práctica o científica) hegemónicos; I1: interés práctico del cognoscente hegemónico que tiende a PH: proyecto práctico-funcional del Sistema I (dominador); *a*: constitución del O1: objeto-hecho del Paradigma I; *b*: praxis de dominación; S2: la víctima como sujeto o comunidad cognoscente (oprimida o excluída) práctica o científica; I2: interés práctico de la víctima cognoscente que tiende hacia PL: proyecto de liberación del Sistema futuro II (utopía posible); *c:* constitución del *nuevo* O2: objeto-hecho nuevo del *nuevo* Paradigma II; *d*: falsación del *antiguo* O1[236]. Dado un sujeto o comunidad de cognoscentes (*S1*), que es hegemónica[237], y que «explica» un «hecho» de las ciencias humanas o sociales (desde la *flecha a* se accede al *O1*), dicha explicación será distinta a la del mismo «hecho» desde la perspectiva científica que se origina desde las víctimas (*flecha d*). Dicho «hecho» (*O1*) tiene diverso «sentido» (y por lo tanto distinta «explicación» y «comprensión») para el paradigma científico de la comunidad dominante (*I*) que para la del oprimido (*II*), porque la relación de fundamentalidad práctica parte de otro horizonte de interés (*I1*), que el de la víctima (*I2*). Por su parte, las víctimas (*S2*) descubren, dentro del nuevo horizonte de observabilidad, «hechos» nuevos (*O2*).

[311] Veamos un ejemplo, siempre vigente a finales del siglo XX, de las ciencias humanas o sociales *críticas*. Escribe Marx en el *Cuaderno VI* de los *Manuscritos del 61-63*:

> Todos los economistas incurren en el mismo *error*: en vez de considerar el plusvalor [*O2*] puramente como tal, lo hacen a través de las *formas* particulares de ganancia o renta [*O1*]. Más adelante [...] donde se analiza la forma transfigurada que el plusvalor [O2] adopta como ganancia [O1], se mostrará a qué errores teóricos necesarios conduce [esa explicación][238].

Pero aún es más esclarecedora la advertencia epistemológica siguiente de los *Grundrisse*:

> No existe para él [Ricardo] la diferencia entre ganancia [*O1*] y plusvalor [*O2*], lo que prueba que no ha comprendido con claridad ni la naturaleza de la primera ni la del segundo[239].

Es decir, el «hecho» de la ganancia (con precio desde el mercado) [O1] en la economía política clásica tiene ahora para Marx un «nuevo» sentido (*flecha d*), dentro del «nuevo» paradigma (*I1*) de la ciencia económica *crítica*, desde el cual puede ahora mostrar el error de la «antigua» descripción: la ganancia desde el mercado no es el plusvalor desde la producción. La confusión categorial del plusvalor-ganancia (ambigüedad del valor-precio) permite equivocadamente considerar a la ganancia como precio final excedente sobre el precio de costo (en la producción) de la mercancía (desde el mercado). En efecto, articulado como intelectual orgánico (que ha respondido a la interpelación ética del oprimido[240], comprometido re-sponsablemente como economista[241], lo que le permite una nueva «comprensión» por fundamentación *crítica*) con la víctima (*S2*), Marx asume sus intereses (*I2*) y su utopía posible (*PL*), y «busca» teórica y denodadamente, y lo logra después de penosas investigaciones, «explicar» (*flecha c*), por un «programa de investigación científica» *progresivo*, un «nuevo» hecho: el plusvalor (objetivación del trabajo vivo de trabajador) (*O2*) es creación impagada del obrero. El plusvalor es un hecho inobservable para el paradigma clásico (*I*) de la economía política de Smith o Ricardo —practicada por una comunidad científica que se encuentra dentro del «horizonte» insuperable del capitalismo, Sistema I[242]—. Marx, en cambio, movido práctica o éticamente (*I2*) por el sufrimiento del obrero[243], *comprende* las motivaciones (ya que está articulado éticamente a las víctimas) y busca *explicar* racional y científicamente (según las exigencias más estrictas de la ciencia económica de su momento), desde una ciencia social como *crítica* (en el sentido negativo y material de Adorno), la *causa* de tal victimación. El «plusvalor» es el *nuevo* «hecho» descubierto, que se «explica» desarrollándolo hasta ser constituido como el momento esencial o la *categoría clave* del «núcleo firme» de todo el *nuevo* marco teórico crítico (científico y ético) de Marx: «[El capitalista] sencillamente no concibe la ganancia como forma *secundaria y derivada* del plusvalor»[244]. Se trata de un «nuevo» hecho *explicado* desde un «nuevo» paradigma que refuta toda la teoría clásica en su núcleo firme, mostrando la contradicción entre la teoría del trabajo-valor desde

la producción (cuya consecuencia deductiva es el plusvalor) con la teoría de la ganancia-precio desde el mercado (cuya «fuente» queda sin *explicación* deductiva). Explica Marx, refutando a Smith desde Smith:

> Como Adam Smith desarrolla en realidad el plusvalor, aunque *no lo haga expresamente* bajo la forma de una determinada categoría, distinta de las formas diferentes bajo las que se manifiesta, la *confunde* luego directamente con la forma más desarrollada de ganancia. Y este defecto pasa de él a Ricardo y a *todos* sus sucesores[245].

[312] Y Marx con seguridad escribe «todos sus sucesores», porque entre marzo de 1862 hasta julio de 1863 escribió en nueve cuadernos más de 1.200 páginas editadas posteriormente, en donde confrontó refutando al «hecho» de la ganancia tal como la explicaban los economistas, desde J. Steuart[246] y los fisiócratas hasta a sus contemporáneos, con una rigurosidad pocas veces igualada, para mostrar cómo no habían descubierto el «nuevo» hecho por él explicado desde un nuevo paradigma económico —que no era sino el de la economía naciente del «trabajo-valor» llevada hasta sus últimas consecuencias lógicas, y necesarias para «explicar» la *rate of explotation* (como se encuentra frecuentemente bajo la pluma de Marx) del trabajador—. Se trata, exactamente, de subsumir la antigua teoría refutada, la que es redefinida desde el nuevo paradigma, que tiene un *plus* o un exceso de contenido, ya que explica un hecho que había pasado inobservado y, por ello, no podía ser «explicado» en el antiguo paradigma. Esta *falsación*, es obvio, no será «aceptada» por la economía política funcional hegemónica capitalista, ya que su criterio de «refutabilidad», aceptación o rechazo era flexible y se protegía. ¿De qué manera se declaró inmune a la crítica de Marx? Cambiando la orientación general del programa científico económico. En efecto, el impacto de la refutación de Marx fue tan contundente que la ciencia económica funcional posterior se «defendió», no ya con una explicación *ad hoc*, sino que se vio obligada a abandonar en bloque, desde Jevons en el mismo 1871 (cuatro años después de publicado *El capital* de Marx), la teoría del «trabajo-valor», para no tener que aceptar la *falsación* de Marx. A los marginalistas, los keynesianos, los neoclásicos, y mucho más a los neoliberales, movidos por el interés del capitalismo (*I1*)[247], les será ya imposible usar sin modificación el paradigma (*I*) y situarse en la misma antigua posición (*flecha a*), ambos falsados. Modificarán así el programa de investigación por completo partiendo ahora sólo del mercado, y de una teoría del valor-precio primero, poco a poco sería transformado en una teoría únicamente de precios (evitando la categoría «metafísica» de valor). Seguirán así desarrollando una economía que elimina *ad hoc* la parte falsada, modificando el resto, para seguir siendo funcional («eficaz») al capital.

[313] De esta manera, cambiando ahora en algo la problemática de Horkheimer sobre teoría tradicional y «teoría crítica»[248], podemos entender cómo pueden darse sincrónicamente programas de investigación

científica rivales; unos, articulados a las comunidades hegemónicas y funcionales para la realización «eficaz», formal e instrumentalmente (medio-fin), al servicio del sistema dominante (la «teoría tradicional»); otros, articulados a los grupos de oprimidos o excluidos, constituyendo ciencias humanas o sociales (y filosofías) *críticas* que tienen una finalidad «negativa» (comprensión hermenéutica, explicación o comprensión dialéctica por fundamentación de las *causas* de la alienación de las víctimas: «teoría crítica»), que se desarrollan también dentro del horizonte abierto por las formulaciones alternativas positivas (utopías posibles). Sería entonces necesario elaborar toda una epistemología pluralista, plástica, flexible, que sepa analizar la compleja coexistencia de múltiples programas científicos funcionales y/o críticos «dentro» y «en confrontación con» los sistemas socio-históricos existentes. Cabe destacarse que los programas progresivos *críticos* que descubren «nuevos» hechos desde «nuevas» teorías son los considerados en la historia de la ciencia como las innovaciones a tenerse en cuenta como hitos en dicho proceso diacrónico. Orlando Fals Borda expresaba que en el mundo periférico del capitalismo actual es necesario:

> [...] convertir las ciencias sociales en un instrumento de conciencia crítica, en factor de autonomía cultural y política y en un medio de lucha contra la miseria y las desigualdades sociales. Nuestro objeto más amplio consiste en poner las ciencias sociales al servicio de los derechos fundamentales del hombre y de la creación de formas auténticas de democracia económica, social y política[249].

Por su parte, las ciencias humanas o sociales articuladas a grupos de víctimas construirán, efectuando el proceso de liberación, nuevos paradigmas epistemológicos hegemónicos, funcionales al nuevo sistema. Así la burguesía, que luchaba desde la Edad Media europea, y que, gracias a la instauración del Sistema-Mundo en el siglo XV, produjo una revolución histórica que por ejemplo en la ciencia económica alcanza con Adam Smith su primera formulación crítica con respecto al antiguo orden feudal, terrateniente y mercantil, se torna de inmediato la *explicación* constructivo-funcional del nuevo orden industrial que se estaba originando[250]. La revolución burguesa, entonces, deconstruía con una mano, negativa[251] y científicamente, el antiguo orden[252], y, con la otra, formulaba una utopía de igualdad, libertad, fraternidad y republicanismo demócrata[253]. La ciencia económica *crítica* (que «transforma», no reformista, sino revolucionaria como la de Smith en el siglo XVIII ciertamente) se articulaba como *teoría científica* que se había originado «militantemente» dentro del proceso de liberación de las víctimas del feudalismo monárquico de ayer: la burguesía europea —derrotada en Villalar en 1521 en España por Carlos V, pero triunfante ya con Cromwell en la Inglaterra del 1688[254], y posteriormente con la Revolución Francesa de 1789.

[314] Otro ejemplo complejo es el de las ciencias en el contexto del socialismo real soviético[255], que desarrolló eficazmente y durante unos

decenios ciencias naturales que compitieron como rival consistente con el «centro» del capitalismo (en física, astronomía, neurología, etc.; y aun en las ciencias formales, tales como la matemática, lógica, etc.), pero que abortó, por la ideología estalinista, en los programas de las ciencias humanas o sociales propiamente dichas, perdiendo completamente la posición *crítica* que Marx había tenido en su momento ante el capitalismo, cayendo así en un dogmatismo acrítico que le impedía ya renovarse por dentro.

Esto es posible, pero no aconsejable. Las ciencias humanas o sociales *críticas*, entonces, coexisten con las hegemónicas, pueden refutarlas con *explicaciones* nuevas desde nuevos paradigmas que pueden posteriormente tornarse *funcionales* (como lo hemos visto: de la economía crítica de Adam Smith pudo surgir, por desarrollo interno, el pensamiento marginalista neoclásico o el neoliberalismo; o, del pensamiento crítico marxista, la economía soviética funcional a la burocracia).

Por último, habría todavía que referirse al «manejo» del paradigma hoy funcional a los países desarrollados, desde la «centralidad» de un sistema cultural[256], que se denomina la «Modernidad». La Modernidad europea, desde el siglo XV, es la última de ellas, y la primera del Sistema-Mundo (es decir, la primera «mundial»). La cuestión epistemológica es fundamental para esclarecer la lógica de la intersubjetividad crítica antihegemónica, en el tiempo de la disidencia de las víctimas del paradigma de globalización modernizador hegemónico (que en nuestro caso es cotidiano culturalmente, económico, político, teórico y hasta científico, que por la *media* alcanza vigencia cuasi-universal).

Hemos entonces expuesto un desarrollo con tres momentos: del criterio de demarcación *a*) entre ciencia y metafísica (desde la posición neopositivista hasta la de Lákatos) hemos pasado en segundo lugar a la demarcación *b*) entre ciencias naturales y sociales (en torno al debate de la «explicación-comprensión»), para terminar en un tercer momento en la demarcación *c*) entre ciencias humanas o sociales (y filosofías) funcionales y críticas. Este tercer nivel, sin lugar a dudas —situado por nuestra Ética de la Liberación como la cuestión *ético-crítica*—, es evaluado, frecuente y correctamente, como la encrucijada en la que se dan cita, de diversas maneras, la cuestión del «saber» y del «poder»[257].

[315] Toda la obra de Michel Foucault se liga a este tema, por lo que no en vano titula Habermas «Foucault: desenmascaramiento de las *ciencias humanas* en términos de *crítica de la razón*» un capítulo sobre la filosofía de este agudo pensador[258]. Los mecanismos «de la exclusión» ordenan discursos bajo el influjo normalizador de un «poder disciplinar omnipresente»:

> La *disciplina* no debe identificarse con una institución o un aparato social; es un tipo de poder, una modalidad de ejecución, comportando todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos, de niveles de aplicación, de pruebas; es como una *física* o una *anatomía* del poder, una tecnología. Y puede ser tomada a cargo: sea por una institución *especializada*

> (prisiones o casas de corrección en el siglo XIX), sea por instituciones que sirven como instrumento esencial por una fin determinado (escuelas, hospitales), sea por instancia preexistentes que encuentran así medios para recrudecer o reformar los mecanismos internos del poder (sería necesario mostrar cómo las relaciones intrafamiliares, esencialmente en la célula padres-hijos, se *disciplinan*, subsumiendo en la época clásica esquemas externos, escolares, militares, después médicos, psiquiatras, psicológicos, que hacen de la familia el lugar de emergencia privilegiado en torno a la disciplina de los normal o anormal) [...][259].

La *crítica* de Foucault, desde «los excluidos de la sociedad»[260], nos permite descubrir muchas estructuras de dominación, numerosas víctimas ignoradas, que deberán ser tratadas particularmente en otro momento de la Ética de la Liberación —cuando expongamos los numerosos «Frentes de liberación» en las luchas por el reconocimiento.

De igual manera, sería aquí necesario enfrentar nuevamente toda la temática del «escepticismo». En efecto, hay escepticismos y escepticismos. Unos se oponen a la razón como tal. No es el caso de la Ética de la Liberacion. Nos interesa aquí indicar que el «crítico» —articulado a las víctimas— se torna escéptico cuando afirma la *no-verdad* del sistema dominador ante la *verdad* de las alternativas posibles de las víctimas. Es escepticismo ante la razón hegemónica, dominadora, pero no ante la razón liberadora —como veremos—. Por ello, Lévinas indica que el escepticismo es tan antiguo como la filosofía, como la filosofía como crítica:

> Verdad en muchos tiempos[261]; como en la respiración, una diacronía sin síntesis que sugiere *el destino del escepticismo* refutado y retornante, infante legítimo de la investigación filosófica, y que de alguna manera la fortalece[262].

La *validez intersubjetiva crítica* que se alcanza por el consenso argumentativo gracias a la razón discursiva de la comunidad *simétrica* de las víctimas, con la articulación de la retaguardia de los intelectuales orgánicos (que usan y recrean a las ciencias sociales y filosofías críticas), confronta así la antigua validez intersubjetiva hegemónica. La simetría creada entre las víctimas gracias a su ardua lucha por el reconocimiento, por el descubrimiento de la no-verdad (aun con la colaboración del método científico), de la no-validez (por el procedimiento formal participativo-democrático del estamento de víctimas concientes, críticas y militantes), de la no-eficacia (factibilidad tecnológica, instrumental o estratégica que abordaremos en el *capítulo 6*) ante el sistema hegemónico, abre las puertas a la creatividad positiva en la formulación de las utopías posibles.

§ 5.4. EL «PRINCIPIO ESPERANZA» EN ERNST BLOCH

[316] Podría reprochársele a Bloch que «si la utopía, a partir de la experiencia de las contradicciones existentes, tiene que aprehender teóri-

camente la necesidad práctica de su superación, habrá de legitimar *científicamente el interés* que guía su conocimiento»[263]. Habría razón de indicar esta limitación si Bloch se situara principalmente en el momento de la crítica teórico-analítica negativa del sistema vigente[264], perspectiva que adopta plenamente Marx (el momento de la «denuncia» de Freire). Pero, y esto no es captado por sus críticos, Bloch desarrollará durante toda su vida el momento crítico *positivo* del proyecto de liberación[265], y en cuanto a la *estructura impulsiva*, afectiva, tendencial con prioridad casi exclusiva (y no en el nivel de la responsabilidad de formular explicativa o científicamente el proyecto o programa de liberación):

> Su apoyo y correlato es el proceso que aún no ha producido su *contenido mismo* (*Was-Inhalt*)[266], pero que se encuentra siempre en curso. Un proceso que en consecuencia se encuentra él mismo en la esperanza y en el presentimiento objetivo de lo que lo todavía-no-acontecido (*Noch-Nicht-Gewordenen*), en el sentido del bien-todavía-no-acontecido (*Noch-Nicht-Gutgewordenen*). La conciencia del estar en el Frente[267] arroja la mejor luz para ello; la *función utópica* en tanto que actividad conceptual del afecto de la espera, el presentimiento de la esperanza, se halla en alianza con todas las auroras en el mundo. La función utópica entiende lo explosivo porque ella misma lo es de una manera muy concentrada; su *ratio*[268] es la potenciación de un optimismo militante. Ítem: el *contenido-del-acto* (*Akt-Inhalt*) de la esperanza es, en tanto que concientemente clarificado[269], explicado cognitivamente como la función utópica *positiva*; el *contenido histórico* de la esperanza, conocido en representaciones, investigado enciclopédicamente en juicios reales (*Real-urteilen*), es la cultura humana[270] referida a su *horizonte utópico concreto*. En este conocimiento labora como efecto de la espera en la *ratio*, como *ratio* en el afecto de la espera, el complejo de la *Docta spes*[271].

Después de todo lo dicho en esta Ética se comprende mejor el *lugar* de la producción filosófica de Bloch. Frecuentemente juzgado como metafórico, ambiguo, idealista, debe entenderse que se sitúa *exactamente* en el momento *positivo* del proyectar (como afecto y razón) las alternativas posibles, todavía-no-realizadas. Pero sería ininteligible el tipo de posición utópica propuesta por Bloch si no se partiera del *contenido* (*Inhalt* o *Material* con «a»), y esto es lo oscuro para los críticos y comentaristas[272]. Por nuestra parte, sabemos que nos encontramos en la *Ética II*, si por *Ética I* se entiende la ética «fundamental» (*primera parte* de esta Ética de la Liberación) y por *Ética II* la ética crítica, post-ontológica[273].

[317] Todo comienza radical y materialmente en cuanto al «contenido». El joven Bloch escribe en 1918 —en su primer exilio en Suiza—: «Yo soy. Nosotros somos. Esto es suficiente. Ahora tenemos que comenzar. En nuestras manos se nos ha dado la vida (*das Leben gegeben*) [...]»[274].

Como en toda ética *material* el tema inicial es *la vida* —aunque Bloch no la presenta como el criterio universal, y ni tiene *explícita* con-

ciencia de fundamentar una ética sobre ella—. Así, en su obra cumbre en cinco partes, *El principio esperanza*, inicia su reflexión desde el origen ontogenético, desde el recién nacido[275]:

> Nazco, me muevo. Desde el origen se busca. Se implora siempre, se grita. No se tiene lo que se quiere. Pero aprendemos también a esperar[276].

En la segunda parte (*Fundamentación*) se ocupa de la «conciencia anticipadora»[277]; y aquí comienza la ontología de la esperanza —en la tradición que he esbozado en el *capítulo 1* y en el *§ 4.3*:

> ¿Quién pulsiona (*treibt*) en nosotros? Nacemos-moviéndonos, somos seres con calor y energéticos. Lo que vive (*Was lebt*) nace-moviéndose, y, en primer lugar, por sí mismo. Respira en cuanto es y nos incita [...] Que se viva no puede experimentarse. Aquello que nos pone como vivientes (*das uns als lebendig setzt*) no adviene a la presencia. Se encuentra en lo profundo, adonde comenzamos a *ser corpóreos* (*leibhaft zu sein*) [...] Ningún ser vivo (*Lebender*) escapa al ser pulsivo (*Drängens*), por muy fatigado que esté de él [...][278].

Sería largo seguir paso a paso el ininterrumpido camino discursivo de Bloch, pero en estas simples palabras encontramos el «punto de partida» y el «fundamento»: somos seres vivos, y por ello tenemos «pulsiones (*Triebe*)» —que serán analizadas precisamente hasta delimitar el *pathos* de la «esperanza»—. Estamos, desde el inicio, en los temas analizados «indicativamente» en el *capítulo 1*: el ser ético-humano delimita su ámbito de realidad desde su «*ser*-vivo» (*ser*-viviente), que es el criterio universal de verdad (y realidad); y, por el hecho de que «se nos ha dado la vida» —a nuestra autoconciencia, autonomía, libertad y re-sponsabilidad—, el imperativo ético material universal, exigencia irrenunciable, se enuncia: «¡Debes vivir!». Bloch analiza la estructura pulsional, afectiva (propia de las éticas *materiales* o de «contenido»), y la articula a la racionalidad que se ocupa del «futuro posible», que, *negativamente*, parte de las carencias materiales[279], pero, *positivamente*, parte de la alternativa afirmativa que se crea para superar el presente insoportable. Situándonos algo más adelante en el discurso de Bloch —pero para clarificar inequívocamente el sentido de la «negatividad» de la que estamos hablando—, leamos un texto clave:

> El *hambre* (*Hunger*)[280] no puede evitarse, ya que se renueva incesantemente. Pero si ininterrumpidamente crece *sin el pan que lo aplaque*, se convierte en algo distinto. El yo-cuerpo (*Körper-Ich*) se rebela y no busca el alimento por la *viejas* rutas[281]. Trata de transformar[282] la situación que ha producido el estómago vacío y la cabeza humillada. El *no* (*Nein*)[283] frente al mal existente[284], el *sí* (*Ja*)[285] a la situación mejor imaginada, se convierte para el que padece[286] en *interés revolucionario* (*revolutionäres Interesse*)[287]. Este interés comienza con el hambre, y el hambre, como algo *sabido* (*belehrter*)[288], se convierte en fuerza explosiva contra la prisión de la miseria[289]. O lo que es lo mismo, el yo no sólo trata de conservarse[290], sino que se hace explosivo, y la propia conservación se presenta como *auto-desarrollo* (*Selbsterweiterung*)[291, 292].

[318] Espero que ahora pueda comprenderse por qué todo lo que expresa Bloch (y esta Ética y la Filosofía de la Liberación) es incomprensible si no se atiende a la diferencia entre ética del sistema (la *Sittlichkeit* ontológica de Hegel, *Ética I*) y la ética crítica como trans-ontología o meta-física (en el sentido de Lévinas, *Ética II*). La *Sorge* o «pre-ocupación» heideggeriana, ontológica, tiende al «Ser» del mundo como «Poder-ser»[293], como pro-yecto (*Entwurf*); como el burgués que «tiende» ontológicamente hacia el «estar-en-la-riqueza», por acumulacion de plusvalor. Pero el obrero asalariado, en cuyo plusvalor creado de la nada del capital le va parte de la vida «des-realizada» (diría Marx), cuando tiene «hambre» (por la falta de salario para adquirir lo necesario para «reproducir» su vida en el media *standard* del sistema vigente, y estructuralmente) no pretende sólo comer (como el animal), ni «estar-en-la-riqueza» (habiéndose «salvado» individualmente, y dejando a los otros obreros con su hambre), sino que espera «estar-en-la-satisfacción» en un sistema futuro donde sea participante pleno con toda la comunidad de los hoy explotados y excluidos. Bloch, entonces, sitúa trans-ontológicamente (*más-allá* —es lo *analéctico*— de la totalidad dominadora) el *contenido positivo* de la pulsión de esperanza. La esperanza es ese «apetito» por un horizonte al que sólo tienden los no-satisfechos:

> Esperanza, este anti-afecto de la espera contra la angustia y el miedo, es, por eso, el más humano de todos los movimientos del *ánimo* (*Gemüts-*) y sólo accesible al ser humano, y está, a la vez, referido al más universal y al más lúcido[294] de los horizontes. La esperanza corresponde a aquel *apetito* (*Appetitus*) del ánimo que el sujeto no sólo posee, sino en el que él consiste esencialmente, como ser *no cumplido* (*unerfülltes*)[295].

El «apetito» de la víctima hacia el proyecto alternativo y nuevo de liberación es la «esperanza» como pulsión trans-ontológica[296]. Siguiendo frecuentemente a Max Scheler, otras veces a Freud (corrigiéndolo por dar prioridad al retorno, al recuerdo: *anámnesis*), Bloch efectúa como una fenomenología de las pulsiones *à la* Max Scheler[297]: «Los *impulsos* (*Drängen*) se expresan en primer lugar como *aspiración* (*Streben*) [...] Si la aspiración es sentida se transforma en *anhelo* (*Sehnen*)»[298]. Ese «anhelo» cuando fija su dirección es un «buscar (*Suchen*)» algo: un «instinto (*Trieb*)». La pulsión instinctual por el objeto (el «pan») se denomina «necesidad (*Bedürfnis*)». Cuando el impulso es «sentido (*gefühlt*)», decimos que son «pasiones (*Leidenschaften*)» o «afectos». El «desear (*wünschen*)» es un apetecer o afecto humano que «tiende hacia una imagen de la que el deseo esboza su *contenido*»[299]. La «representación (*Vorstellung*)» de lo que se desea se presenta como lo que «satisface»: «Las representaciones incitan al deseo en la misma medida en la que lo imaginado, presentido, promete realización [...] Así *debería ser*»[300]. Pero el desear lo imaginado no es el «querer (*Wollen*)». El querer le añade al mero desear la voluntad del estar decidido a obrar desde el «preferir».

[319] Como siempre, lo que está detrás y en profundidad de toda pulsión es el «cuerpo individual viviente (*lebendige einzelne Körper*)»[301], corporalidad material[302]. Freud estudió principalmente el instinto sexual[303], pero no le interesaron las necesidades acuciantes como «el hambre»[304]; se le escapó el aspecto más *material* de la «auto-conservación (*Selbsterhaltung*)». «Para Freud y sus clientes —como para casi todos los éticos contemporáneos, agregamos nosotros— la preocupación de cómo conseguir el alimento es una de las preocupaciones más carentes de fundamento [...]»[305]. «El psicoanálisis ignora así el aguijón del hambre»[306]. Por el contrario, el hambriento «espera» poder comer hoy día; en el hambre se anidan «los afectos de la espera [...] como *sueños diurnos* (*Tagträume*) [...] de una vida mejor»[307]. Los «sueños» son el ámbito de la anticipación contrafáctica de la «satisfacción de los deseos». Bloch nos da aliento, muy especialmente a finales del siglo XX y al comienzo del III Milenio, contra el desaliento y el pesimismo generalizados:

> No es época para despojarse de deseos, y *los miserables* no piensan tampoco en ello, sino que sueñan con que un día podrán satisfacer sus deseos[308].

El hambriento debe salir de su situación negativa. Para ello hay que crear un nuevo orden. Esto se da en tres estadios de creación:

> El presentimiento laborable es productividad espiritual, sólo que considerada como *formadora de obra* (*werkbildend*). En otra consideración, la productividad se presenta como triple extensión hacia lo aún no acontecido: como incubación, como la llamada inspiración y como explicación[309].

Bloch va describiendo el modo como se crea lo deseado futuro posible. Para llegar a lo que denomina la «función utópica (*utopische Funktion*)»[310]. Se trata de una función de la razón ético-crítica, no en posición negativa (analizada por nosotros en el *capítulo 4*), sino en situación *positiva*: es necesario crear un escenario inexistente cuyas determinaciones constitutivas son en su positividad la negación de la negatividad de la víctima (si se tiene hambre: alimento; si no se tiene donde habitar: casa; si no se lee: alfabetización; si no se posee representación política simétrica: democracia real, etc.). Aquí debería efectuarse una *crítica de la razón utópica*[311] —tarea que Bloch efectúa sólo inicialmente y principalmente desde las pulsiones, más que desde los tipos de racionalidad, la manera de construir modelos ideales, etc.[312].

[320] Los sueños diurnos de las víctimas son conscientes, abiertos, racionales. Bloch no cae en la irracionalidad. Por ello integra la «corriente fría» del marxismo que nos evita caer en «la imagen final como ilusión»[313]. Esta «corriente fría» cumple los cometidos del momento científico, el del mismo Marx, en el que hay que de-construir críticamente el sistema de opresión, y en el que también analíticamente hay que descubrir la factibilidad de «lo posible»[314]. La «corriente cálida» del marxis-

mo, por su parte, es la que da importancia al momento pulsional, el del entusiasmo, de la espera y la esperanza, de la conquista de la libertad hacia el *novum ultimum*; a la mística (como el «mito» soreliano de Carlos Mariátegui) que motiva el intento de la construcción de la nueva sociedad. Sin esta motivación no hay transformación. La ética material crítica lo sabe muy bien (pero también las víctimas, los oprimidos, los movimientos sociales de liberación). El pesimismo, por muy realista que sea, desmoviliza, inmoviliza. La «corriente cálida» del marxismo —*à la* Mariátegui, Antonio Gramsci, Ernesto «Che» Guevara, el Subcomandante Marcos en Chiapas y tantos otros— es un momento necesario:

> Su inagotable plenitud de expectativa ilumina la teoría-praxis revolucionaria *como entusiasmo* (*als Enthusiasmus*); sus rigurosas inescapables determinaciones exigen análisis frío, precisa y precavida estrategia[315, 316]. Precisamente por virtud de ello el materialismo marxista se convierte no sólo *en ciencia de las condiciones*, sino, al mismo tiempo, en *ciencia combatiente* y de oposición frente a todos los obstáculos y encubrimientos ideológicos de los condicionantes en última instancia, los cuales son siempre de naturaleza económica[317]. A la *corriente cálida* del marxismo pertenecen, en cambio, la *intención liberadora* (*befreiende Intention*)[318], la tendencia real materialista-humana y humano-materialista, en virtud de cuyo objetivo se llevan a cabo todos estos desencantamientos[319, 320].

La «corriente caliente» *mueve* entonces a las víctimas hacia la utopía *posible*. Se trata de la factibilidad[321], pero analizada por Bloch como problema ontológico —no como lo hace Hinkelammert desde la razón instrumental, técnica, económica, etc.—. Además, ahora nos encontramos como con una «posibilidad» trans-ontológica, la declarada «imposible» por el sistema conservador dominante *à la* Popper[322]. Al «ser» del sistema dominante[323] se le antepone contrafácticamente un «no-ser-todavía»: el ser adviniente del pro-yecto utópico[324] como «posibilidad»: «Allí donde ya nada se pueda y nada sea posible, la vida se habrá detenido»[325].

[321] De lo que se trata no es de una posibilidad puramente formal (lógica o empírico ideal), sino de «lo posible real-objetivo»[326], que supone «la fundamentación científico-objetiva, de acuerdo con la cognoscibilidad científica (*wissenschaftliche Bekanntheit*) incompleta de las condiciones objetivamente presentes»[327]. Lo real posible, sin embargo, gracias a la espera y la valentía, a la esperanza, deberá pasar por su realización, ya que «lo que es posible puede igualmente convertirse tanto en la nada como en el ser»[328]. Y ahora Bloch reflexiona largamente sobre las once tesis de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx[329], para internarse en el tema que trataremos en el *capítulo 6* (la praxis efectiva de liberación). La «transformación» de la realidad de la opresión, a partir de la utopía esperada y bosquejada, es un proceso práctico material, con contenido, donde «la posibilidad [...], que ha sido *elaborada teóricamente*, se ha convertido así en *cosa para nosotros*»[330]. El contenido material de la acción es realización de verdad práctica:

> Así como toda verdad es una verdad para algo y no hay ninguna verdad por razón de sí misma, sino como autoengaño o como fantasmagoría, así tampoco hay ninguna prueba de una verdad desde sí misma en tanto meramente teórica [...] Verdad no es sólo una relación de teoría, sino en absoluto una relación teoría-praxis[331].

La «verdad» de Tarski (que es sólo lingüística inteligibilidad con sentido de un *lenguaje L* abstracto), o la «verdad» como validez intersubjetiva en Apel o Habermas, es ahora situada desde el horizonte de la realidad última (el cosmos real al que nos abrimos como horizonte de todas las posibilidades de la vida humana). La vida humana es el criterio práctico de toda verdad posible, verdad *práctica* primero —en cuanto se dirige a la reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto ético en comunidad—; verdad *teórica* después —en cuanto abstracción de alguna dimensión del nivel práctico, siendo este último más complejo y por ello *más real*, en cuanto al *prius* de su constitución sustantiva—. Bloch es explícitamente un realista crítico, desde el hecho insoslayable del «hambre» —ante el que Putnam se equivoca en su relativización de las «necesidades»[332]:

> La esperanza del fin se encuentra necesariamente en contradicción, sin embargo, con la satisfacción falsa y en sincronía con la radicalidad revolucionaria: lo torcido se enderezará y lo vacío se llenará[333].

El sueño diurno es seguido del análisis de las «imágenes deseadas en el espejo» —tercera parte, *Transición*—, en el que el burgués se imagina su ser ficticio. Es la utopía alienada del sistema dominador; su estética, su refinamiento, en el falso *happy end*[334].

[322] En la cuarta parte (*Constitución*) la inmensa obra de Bloch expone los «Fundamentos de un mundo mejor»[335]. Como intuyendo lo que hemos ya dicho, escribe:

> Son demasiado los que esperan fuera (*draussen*). Al que nada tiene y se conforma con ello, se le quita además lo que tiene. Pero el impulso hacia lo que falta no cesa jamás. La carencia de aquello en lo que se sueña no causa menos sino más dolor. Y ello impide acostumbrarse a la miseria. Lo que causa[336] siempre dolor, oprime y debilita: *debe ser* (*soll*) suprimido[337].

Estamos ante el «realismo crítico» de Bloch. Nada de idealismos; nada de juicios de valor. Una ética construida sobre «juicios de hecho»: «Lo que causa dolor» (juicio de hecho, de «ser») es la premisa de la fundamentación de lo ético-deóntico: «*Debe ser* suprimido» (juicio normativo, de «obligación ética»). Es lo intolerable, lo que no deja vivir. Es un «deber» ético, porque la vida (y el dolor *no deja vivir*) «nos ha sido dada», y por ello somos re-sponsables de vivirla y dejar vivirla por todos. Estamos en las antípodas de Hume y su «falacia naturalista»[338]. Marx es la brújula de Bloch:

> [Marx] fundamenta y corrige las anticipaciones de las utopías por medio de la economía[339], por las transformaciones inmanentes de las formas de producción e intercambio, y *supera así el dualismo cosificado entre ser y deber ser, entre experiencia y utopía*[340].

El «deber-ser» puede ser anticipado, vivido contrafácticamente en los sueños diurnos de los oprimidos —con criterio de racionalidad crítica—. De esto se trata en la cuarta parte: efectuar un recorrido para encontrar tales «soñadores» realistas y críticos de utopías. Y así, desde las utopías médicas[341] —que Foucault llevará hasta el paroxismo de la negatividad, pero con la misma lógica—, comienza Bloch un recorrido histórico mundial[342], desde Solón y Diógenes hasta Platón y los estoicos, los relatos de Israel, la *Civitas Dei* de Agustín, incluyendo Joaquín de Fiore, Moro, Campanella, para, pasando por Fichte, llegar a los socialistas utópicos, a Marx y tantos otros. Después, expone los «sueños despiertos» de la humanidad, desde las «utopías técnicas», donde no se desprecia ni el «pasado mágico»[343], hasta las utopías arquitectónicas, geográficas... y aun la jornada de ocho horas[344]. Aquí Bloch escandaliza a los marxistas estalinianos de su época. Nada de lo humano le es ajeno, y la esperanza de las víctimas se ha expresado desde siempre y por ello es necesario registrar las huellas históricas de su presencia.

[323] En la quinta parte de *El principio esperanza*, Bloch bosqueja las «imágenes deseadas (*Wunschbilder*) del cumplimiento pleno»[345]. Desde ya, en el momento culminante de su discurso, ante «el último contenido del deseo y el bien supremo», Bloch nos recuerda lo que no hay que olvidar, ya que olvidado lo cual todo el resto no merece ser tratado. La ética frecuentemente es vinculada a los juicios de valor, de los impulsos, pero:

> Incluso el gusto, acerca del cual no puede discutirse subjetivamente[346], *se hace unívoco en cuanto se ofrecen piedras en lugar de pan* [...] si se trata de la valoración de los bacilos de la peste o si se trata de la negación del bien que es la muerte[347].

Tenemos aquí explícitamente enunciado el criterio de verdad. Aunque niega la axiología queda un tanto enredado en ella. Aunque no afirma ningún «bien supremo» concreto, lo deja bosquejado como aquello que se espera siempre, Identidad final, «Reino de la Libertad». Bloch ha tocado el tema que hemos indicado en el *capítulo 1* sobre la vida de cada sujeto humano, y como exigencia ética de su reproducción y desarrollo, criterio de verdad y *contenido positivo* de toda utopía posible, *pero no lo llega a analizar explícitamente.* Se queda en la antesala de una ética material universal, habiendo preparado todo para su definición. Una ética material que, por su *contenido* (como criterio y principio ético), exige como deber el respeto a la vida de cada sujeto responsable; que, *negativamente*, descubre la no-eticidad del mundo imperante cuando la víctima, hambrienta (la dimensión material pri-

mera, pero ciertamente no única), no puede reproducir su vida (descubrimiento de la razón ético-crítica, sincrónica al apetito por aquello «que falta»); todo lo cual la mueve por la pulsión de la esperanza hacia el contenido *positivo futuro*, el pro-yecto de liberación o la utopía posible. Esa utopía futura es el «posible» *desarrollo* de la vida de cada sujeto ético en comunidad (también filogenéticamente hablando), primeramente de la víctima, pero, *in the long run*, también del opresor, porque el que asesina a la víctima se suicida o, como expresa la sabiduría popular: «¡El que a hierro mata, a hierro muere!». Evitar que mate es preservar igualmente la vida del posible asesino, para que no se suicide a la larga. Entre otra, sin embargo, hay algunas ambigüedades. Por ejemplo, leemos:

> Nada es *bueno en sí*, si no es apetecido. Pero nada es apetecido, si no se lo representa *como bueno*. El que un impulso se dirija a algo, presupone el impulso; pero así mismo que el objeto al que se dirige sea capaz de satisfacerlo[348].

El primer enunciado pareciera claro; sin embargo, a lo bueno, el que sea apetecido no lo hace necesariamente bueno[349]. El apetito sólo determina a su objeto como «satisfactor» (como, inmediatamente, mediación para la vida) —como lo indica al final del texto citado—. Pero «satisfactor» y «bueno» no son idénticos. Además, ¿qué significa que se lo represente «como bueno»? Pareciera, a lo largo de toda la obra, que Bloch no logra distinguir entre lo «verdadero práctico» (mediación para la vida) que «satisface» (apetecido por la pulsión también como mediación para la vida), lo «posible» instrumentalmente (lo factible objetivamente) y lo «bueno». Como hemos visto en la *primera parte*, *a*) *lo verdadero-satisfactor* —la materialidad de la vida humana—, *b*) *lo válido* intersubjetivamente[350] —la intersubjetividad consensual formal—, *c*) *lo factible*[351] —lo posible como instrumentalidad técnica, económica, etc.—, constituyen como realización y síntesis ético-operativa *d*) *lo bueno* (el «bien», *good, das Gute*) . No es «bueno» sólo lo apetecido u objeto de la esperanza. Lo «utópico posible» para la víctima debe cumplir con las tres determinaciones indicadas para ser el «*bien* futuro» al que se tiende.

§ 5.5. EL CRITERIO Y EL PRINCIPIO CRÍTICO-DISCURSIVO DE VALIDEZ

[324] Pensamos que aquí evitamos la aporía inevitable en la que cae la Ética del Discurso: la argumentación presupone entre los participantes una simetría que es imposible empíricamente. La Ética de la Liberación supera esta aporía al descubrir que las víctimas excluidas asimétricamente de la comunidad de comunicación hegemónica se reúnen en una comunidad crítico-simétrica. Pareciera que se trata de un mero desarrollo o deducción de la Ética del Discurso, pero no es así. La Ética de la Liberación puede contar con la lucha por el re-conocimiento de las

víctimas mismas excluidas, devenidas sujetos re-sponsables de su propia liberación, porque puede echar mano de los momentos material, de factibilidad y *crítico*. En el mero nivel formal acrítico, de la consensualidad de validez intersubjetiva, la moral procedimental no puede superar el «círculo» de la *única* comunidad de comunicación (sea ideal o empírica), que le impide realizar empíricamente por la argumentación una simetría inexistente —no habiendo simetría la argumentación práctica moral no es posible[352]—. La Ética de la Liberación, de mucha mayor complejidad, puede contar con comunidades de comunicación ideales y empíricas, hegemónicas y de víctimas[353]. Opino que se ha abierto así un nuevo horizonte problemático de la razón discursivo-crítica, comunitaria antihegemónica, de la mayor importancia para los *nuevos* movimientos sociales de la sociedad civil, de los partidos políticos *críticos*, de los sujetos sociales «emergentes»[354] en la sociedad civil. Apel o Habermas, según he visto, no han vislumbrado estas posibilidades discursivas *crítico-comunitarias* de su propio discurso.

Pienso que es buen momento para recordar, resumiendo lo ya ganado, que la *razón práctico material*[355], que dice «referencia» a la *realidad* en general, la que es captada desde el ámbito de la producción y reproducción de la vida de cada sujeto humano —y que funda sus mediaciones—, tiene pretensión de verdad práctica («saber» diferenciar por un juicio de hecho entre lo que es *veneno* y lo que es *alimento* para la vida, como criterio de verdad). Las *pulsiones de auto-conservación* de la vida permiten, por su parte, por la educación civilizatoria, la permanencia sistémica de la vida humana —alcanzando la felicidad como paz y seguridad, tal como la hemos definido en diversos momentos de nuestra exposición[356]—. Por su parte, la *razón ético-originaria*[357] reconoce al Otro, a otros sujetos humanos, como *alter ego*: como los iguales. Este «reconocimiento» contiene, en primer lugar, un aspecto material —en cuanto tiene como *contenido* la dignidad[358] del Otro como sujeto real—; pero, al mismo tiempo, es la bisagra por la que se pasa dialécticamente (*übergehen*) o se fundamenta el orden de la *razón discursiva*[359], ya que la discursividad argumentativo-moral se origina desde el reconocimiento presupuesto de la dignidad e igualdad del otro sujeto argumentante. Dicha razón discursiva alcanza, en el consenso, la validez intersubjetiva por la participación simétrica de los Otros reconocidos y tratados efectivamente como iguales. Es la responsabilidad por el Otro como igual. Por su parte, la *razón instrumental* (y también la *estratégica*) es subsumida por la *razón ética de factibilidad*[360], que tiende a una utopía, formula un proyecto posible y posteriormente opera o efectúa realmente la norma, acto, institución o sistema de eticidad con goodness claim (lo «bueno» o «malo»), pudiendo igualmente evaluar *a posteriori* sus consecuencias.

[325] Y es justamente, desde las consecuencias o efectos no-intencionales *negativos* producidos por la norma, acto, institución o sistema de eticidad vigentes, que se origina el momento *crítico* propiamente dicho, como ética de la «re-sponsabilidad» *crítica*[361]. En primer lugar, la

razón práctico-material crítica[362] descubre los efectos o consecuencias negativas inevitables del orden ético vigente (que se pretende verdadero prácticamente, válido, factible, y porque está realizado: «bueno»). Desde las víctimas[363], negativamente, toma conciencia de la «no-verdad» de dicho orden (en el que la «vida [al menos de las víctimas] *no* es posible»). Por su parte, las *pulsiones alterativas*, del placer propiamente creativas (no meramente dionisíacas, narcisistas para Lévinas), no sólo reproductivas porque «desarrollan» el orden dado[364], desbloquean la afectividad y motivan el *riesgo* de la «crítica ética». Todavía en el nivel material, la *razón ético-preoriginaria* o *crítica*[365] re-conoce a la víctima, no ya simplemente como el *alter ego* (un Otro «como yo»), sino al Otro *como otro* (*alter ut alter*)[366]. Es el re-conocimiento de la *alteridad* del Otro, de la víctima: Otra (como sujeto ético *autónomo*) que el sistema que la causa, origina, produce no-intencionalmente. La autonomía de la alteridad de la víctima pone en cuestión la autorreferencialidad del sistema. Surge un sujeto en el «entorno» (luhmanniano) que distorsiona la autopoiesis de la Totalidad dominadora. Esta razón ético-preoriginaria o crítica, a nueva cuenta, fundamenta la posibilidad y está siempre presupuesta debajo de la *razón discursiva crítica*[367], ya que la *comunidad crítica de las víctimas*[368], que alcanzará *nueva* validez, y ahora antihegemónica, se origina en dicho re-conocimiento de cada víctima (por parte de ellas mismas) como «otra» que el sistema dominador. Hemos llegado así al tema del presente § *5.5*, al ejercicio de la nombrada razón discursiva crítica, que comienza su proceso diacrónico por el descubrimiento de la «no-validez» de los consensos del sistema dominador —por cuanto ha excluido asimétricamente a las víctimas de los procedimientos del consenso válido—. Se descubre así la peligrosidad inherente de la crítica, porque el consenso que deberán alcanzar las víctimas será inevitablemente antihegemónico, ilegal e ilegítimo, al menos al comienzo, como el de Washington o Hidalgo.

a) *El criterio crítico-discursivo intersubjetivo de validez*

[326] El criterio formal procedimental *crítico* es un criterio de validez, de participación intersubjetiva de los excluidos en una *nueva* comunidad de comunicación de las víctimas. Se trata de la validez de la criticidad ética como tal. Es el momento en el que se efectúa el acuerdo crítico (consenso racional realizado empíricamente) acerca de un juicio de hecho o enunciado descriptivo (p.e.: «Hemos sido excluidos de la discusión acerca de los medios que evitarían que tengamos hambre»), con nueva validez intersubjetiva para las víctimas. La aceptabilidad de ese acuerdo crítico tiene como presupuesto la común «experiencia» del sufrimiento del «no-poder-vivir». Dicho acuerdo crítico consiste negativamente en un juicio sobre la no-validez (al menos para las víctimas) de los consensos de la comunidad de comunicación hegemónica («Los medios que ellos decidieron, y que son causa de nuestra hambre, son inválidos»). Es a partir del «hecho», descubierto sólo ahora, de la ex-

clusión de los afectados asimétricamente rechazados, que el criterio de invalidación (falibilismo ético) permite la *nueva* construcción de la validez *crítica*, desde la simetría de la *nueva* comunidad consensual. Esta consensualidad crítica como proceso diacrónico es lo denominado bajo el término de *concientizaçâo*: el devenir progrediente de la conciencia ético-crítica, intersubjetivamente solidaria, como ejercicio de la razón discursivo-crítica, que comunitariamente aprende a argumentar (creando *nuevos* argumentos) contra la argumentación dominante.

La distinción que hemos efectuado entre las pretensiones de verdad y validez[369] cobra ahora especial relevancia crítica. En efecto, la «verdad» del sistema dominante es la «referencia» o acceso a la *realidad* (I) tal como se la descubre desde el horizonte del sistema vigente[370]. La «validez» intersubjetiva de dicha «verdad» se alcanza por la participación simétrica de los que tienen el poder en el sistema. Las víctimas, excluidas, descubren que dicha «verdad» oculta un *nuevo* acceso a la *realidad* (II) desde la utopía posible de liberación[371]. Aparece entonces la «verdad» del sistema dominante como «no-verdad» (como lo expresaba Adorno) —la existencia de la víctima como criterio de falsación—, y, además, la «validez» hegemónica se opone a la nueva validez crítica de la comunidad de comunicación de las víctimas —aparece como «no-válida»: criterio de invalidación—. Consensualmente la comunidad de las víctimas va originando un *nuevo* paradigma práctico[372], con verdad y validez «críticas». Además, el paradigma práctico interpretativo o hermenéutico crítico tiene nuevos valores (desde una crítica de-constructiva de los valores vigentes [el *Umwertung* de Nietzsche] hacia la construcción creativa de *nuevos* valores críticos [la estética creadora de Zaratustra, pero ahora radicalmente alterativa como «Voluntad de Vida», y no como la narcisista «Voluntad de Poder»]), que funda *nuevos* juicios de valor como «desarrollo» crítico de la vida de cada sujeto humano en el *nuevo* ámbito de acceso a la realidad (II) —que juzga los juicios de hecho [medio-fin], los valores y los fines weberianos o popperianos, *contra* la «tradición» aún postconvencional (por ejemplo, del capitalismo tardío del centro, aceptados no-intencional o inadvertidamente)—. Se trata entonces de un nuevo horizonte objetual crítico que abre el pro-yecto de liberación, y que permitirá nueva «comprensión» de lo «fundado» e innovadora «explicación» (crítica) de las «causas» de la negatividad de las víctimas. Se trata de una «conciencia ético-crítica» en sentido pleno.

[327] Hemos así accedido a un ámbito nuevo: el de la intersubjetividad crítica como criterio de nueva validez del nuevo consenso crítico. Sería ahora necesario retomar todos los momentos analíticos expuestos por Apel o Habermas, teniendo en cuenta la dialéctica entre lo «antiguo» (validez hegemónica) y lo «nuevo» (*nueva* validez antihegemónica crítica), cuestiones que trataremos en el futuro en otras obras con mayor detalle. Aquí, como siempre, sólo *situamos* el «lugar» arquitectónico de la cuestión.

El criterio crítico discursivo de validez, entonces, consiste en la referencia a la intersubjetividad de las víctimas excluidas de los acuerdos

que les afectan (que la alienan en algún nivel de su existencia real). Podemos así describir provisoriamente este criterio crítico discursivo de validez de la siguiente manera: Se alcanza validez *crítica* cuando, habiendo constituido una *comunidad las víctimas* excluidas que se re-conocen como dis-tintas del sistema opresor, participan simétricamente en los acuerdos de aquello que les afecta, sosteniendo además que dicho consenso crítico se fundamenta por argumentación racional y es motivado por co-solidaridad pulsional. Este consenso crítico se desarrolla, como veremos más adelante en *c)*, *a)* negativamente, llegando a comprender y explicar las causas de su alienación, y, *b)* positivamente, anticipando creativamente alternativas futuras (utopías y proyectos posibles).

La validez crítica de los acuerdos se establece siempre en tres niveles: el de la crítica material («La víctima *no* puede vivir», cuestión ya tratada inicialmente en el *capítulo 4*); la crítica formal («La víctima *no* ha podido participar discursivamente de alguna manera en lo que le afecta», en este *capítulo 5*), y la crítica instrumental o de factibilidad («Lo validado hegemónicamente *no* es eficaz para la vida de la víctima», que trataremos inicialmente en *§ 5.5.c* y más extensamente en el *capítulo 6*).

Desde el criterio de intersubjetividad crítica, validez de la criticidad, el excluido se vuelve sobre el sistema para analizar el por qué formalmente ha sido excluido. Se trata ahora del criterio de invalidación, que en política lo denominaremos el «criterio crítico-democrático», es decir, el tomar conciencia de los mecanismos de la exclusión asimétrica.

b) *El principio ético crítico-discursivo comunitario de validez*

[328] Lo formulado como criterio («es») permite ahora que explicitemos el principio normativo («debe ser»): el que obra *ético-críticamente debe* (está «obligado» deónticamente por re-sponsabilidad) *participar* (siendo víctima o articulado como «intelectual orgánico» a ella) *en una comunidad de comunicación de víctimas*, que habiendo sido excluidas se re-conocen como sujetos éticos, como el Otro *como otro* que el sistema dominante, aceptando simétricamente siempre para fundamentar la validez crítica de los acuerdos la argumentación racional, motivados por una pulsión solidario-alterativa creadora. Toda crítica o proyecto alternativo debe ser entonces consecuencia del consenso crítico discursivo de dicha comunidad simétrica de víctimas, alcanzando así validez intersubjetiva *crítica*. Desde esta intersubjetividad crítica[373], posteriormente, la comunidad se deberá abocar: *b.*1) a «interpretar», «comprender» o «explicar» las «causas» materiales, formales o instrumentales de la «negatividad» de dichas víctimas, y *b.*2) a «desarrollar» críticamente las alternativas materiales, formales e instrumentales «positivas» de la utopía y proyecto posibles.

Este proceso comunitario de la «conciencia crítico-ética»[374] la cumple antes que en nadie la propia subjetividad de la víctima (origen último

monológico de la *concientizaçâo à la* Paulo Freire siempre comunitaria) desde el horizonte intersubjetivo de las mismas, del sujeto histórico-social, del mismo pueblo oprimido y/o excluído.

b.1) El aspecto negativo del principio

[329] La necesidad de constituir una comunidad de comunicación de las víctimas es el resultado de la toma de conciencia de la «exclusión». No teniendo lugar en la comunidad de comunicación hegemónica, las víctimas no pueden participar en comunidad alguna. Por ello, algunos de ellos, críticamente, crean una nueva comunidad *entre ellas mismas*. La conciencia de la exclusión injusta, y por lo tanto la crítica (la «denuncia» *à la* Freire), es el punto de partida o el aspecto negativo del principio. La comunidad, la intersubjetividad crítica de las víctimas mismas comienza así su «trabajo» concientizador. El sistema dominador *no es* «verdadero» ni «válido» ni «eficaz» para la vida o la dignidad de las víctimas. El crítico (tanto la misma víctima como el «intelectual orgánico») se transforma en un escéptico (el escepticismo *crítico*) frente al sistema, ante su verdad y validez. Así, la crítica de los «grandes críticos»[375] es como el «retorno del escepticismo», tal como lo anuncia Lévinas[376]. Ellos son escépticos de la «verdad», de la «validez», de la legitimidad del sistema vigente. El pensamiento conservador de todos los tiempos está de acuerdo con Hegel: «Lo que es racional es real; y lo que es real es racional»[377]. Esta identidad presupone: *a*) tener una inteligencia infinita (omnisciente, divina, creadora), o, *b*) como para Popper[378], afirmar el sistema actual como el «mejor posible» (el acceso a la realidad [I] y razón hegemónica son lo mismo), una utopía futura distinta a lo vigente (el nuevo acceso a la realidad [II] no sería ya idéntico a la razón del sistema dominante) es imposible; y por ello es siempre el «mal». En cambio, desde las víctimas, la «referencia» a la realidad de la razón hegemónica (I) no se identifica ya con la *nueva* «referencia» a la realidad futura de la razón crítica (II). En esa distancia entre los «accesos» a la realidad desde el *presente* dominador o desde el *futuro* posible de las víctimas se da el «espacio» que permite a la razón crítica tornarse escéptica del ejercicio funcional de la razón dominadora. Será necesario, sin embargo, saber distinguir entre: *a*) el escepticismo *de la razón como tal*, que debe ser refutado a los fines de la consistencia del discurso ético; *b*) el escepticismo *anticrítico* al servicio del cínico[379] (que niega la racionalidad ético-crítica; escepticismo antiutópico conservador); y *c*) el escepticismo *crítico* ante un consenso que se ha tornado inválido a los ojos de sus víctimas. En este sentido el criterio que enunciamos es un criterio de falsación, de invalidación, y aun un juicio sobre la «ineficacia» de la razón instrumental dominante, como veremos (en *c.2*).

Éste sería el lugar arquitectónico para tratar la cuestión del origen del *disenso* y, por supuesto, el *nuevo consenso*. Cuando la víctima emite un «juicio de hecho crítico» (en última instancia un enunciado des-

criptivo sobre la vida o la muerte de la víctima) ante el sistema, irrumpe inevitablemente como disenso un discurso, una enunciación, una interpelación como «acto de habla» que se opone a la consensualidad de la validez intersubjetiva de la comunidad dominante. Normalmente ese disenso no es escuchado; es negado, es excluido. Sólo cuando el disenso se apoya en la organización de una comunidad de disidentes (las víctimas), que luchan por el re-conocimiento, que atacan la verdad y validez del sistema desde su imposibilidad de vivir, por haber sido excluidas asimétricamente de la discusión de lo que las afecta, desde un Poder objetivo que es imposible evitar, dicho disenso *crítico* se hace público, y alcanza simetría como fruto de una lucha por la verdad. El disenso tiene entonces un lugar ético de enunciación, y consiste en la exterioridad, ahora no sólo re-conocida sino respetada como real, que generan las nuevas comunidades de comunicación consensuales (no la dominante, sino otra, producto de la transformación que dicho disenso produjo creativamente). Este disenso ético creador es origen de nueva racionalidad, de nuevo discurso. Es el disenso ante la no-verdad y no-validez de la dominación, que constituye nuevo consenso verdadero y válido[380]. Es en la encrucijada de la problemática del disenso y la afirmación de la «diferencia» crítica (la «dis-tinción») que nace el llamado pensamiento postmoderno[381]. Desde nuestra *Para una ética de la liberación* de 1973[382] advertimos sobre la diversidad del *ámbito* de la «diferencia» (óntica para un Heidegger o Lévinas, y en el horizonte de la «Identidad-Diferencia» hegeliana) *dentro* de la Totalidad, y la «dis-tinción»[383] como el Otro, la alteridad en la exterioridad —ahora la víctima—. De ahí que antes que Lyotard hablamos de una «filosofía postmoderna»[384], pero ya en ese entonces con otro sentido. Cuando Rudolf Pannwitz usa el término «postmoderno» en 1917, construyendo una nueva palabra en la tradición inicial nietzscheana[385], inauguraba un neologismo que tendrá larga historia[386]. La Ética de la Liberación *toca* continuamente aspectos del pensar postmoderno, pero nunca puede identificarse con él, ya que opina que la Postmodernidad queda atrapada en la Modernidad por faltarle una referencia extradiscursiva *crítica* (las víctimas, también de la globalización de la Modernidad y la Postmodernidad como dominación).

b.2) El aspecto positivo del principio

[330] La exigencia del «anuncio» (Freire) debe ahora incluir la obligación de las víctimas de imaginar, usando la razón estratégica, instrumental y teórica, los momentos procedimentales o morales que tienen que ser transformados. La consensualidad debe ejercerse en la invención y el análisis de las alternativas formales, democráticas, en cuyas estructuras prácticas se alcance nueva validez (desde las mismas instituciones participativas simétricas de los organismos que luchan por el re-conocimiento). El principio de validez crítica antihegemónica obliga a ejercer una procedimentalidad democrático-crítica. No pueden ser

aceptados vanguardismos clarividentes antidemocráticos[387]. Esto permite el surgimiento de movimientos sociales, organismos de la sociedad civil autónomos y partidos políticos *críticos*. Una filosofía de dichos «movimientos sociales» supone todo lo que hemos ganado hasta ahora[388]. Cada uno de estos «movimientos» *críticos* se refiere a algún aspecto material negado, a alguna dimensión formal intersubjetiva excluida, a momentos donde la «eficacia» de la reproducción del sistema impide la producción y reproducción de la vida de cada sujeto ético, subjetividad monológica articulada a la subjetividad histórico-social de dichos «movimientos» emergentes. Volveremos en el próximo capítulo sobre el tema.

Este principio formal crítico se puede y debe fundamentar. Como en todos los casos anteriores, se argumentará ante un oponente específico. Ahora deberemos enfrentarnos a los «dogmáticos». *a*) El dogmático conservador en el poder tiende a autointerpretarse como el «poseedor de la verdad y de valores eternos», que deben ser defendidos contra los destructores de la «tradición». En realidad se trata de un «tradicionalismo» o «fundamentalismo» antitradicional. *b*) El dogmático «vanguardista» de movimientos sociales o partidos políticos izquierdistas antidemocráticos, que opinan también ser «posesores de la verdad» estratégica, no-ideológica, ilustrada, ante las masas ingenuas, espontaneístas o ignorantes (el blanquismo o el leninismo, p.e.). Ante los diveros «dogmatismos», la estrategia argumentativa es semejante. Ninguna verdad para un sujeto congnoscente finito es definitiva (ya que la realidad puede ser actualizada o accedida de muy diversas maneras; nunca se agota ni se «entrega» del todo al conocimiento finito), de manera que quien ayer enunciaba algo como verdadero, hoy puede ser falso. Hay que volver a verificarlo y validarlo por confrontación argumentativa[389]. De la misma manera, lo nuevamente accedido como verdadero pudo ayer haber obtenido validez intersubjetiva, validez que hay que volver a validar ante objeciones, novedades, nuevas circunstancias. La «puesta en cuestión» de la verdad y la validez de un enunciado no es relativismo, pero exige siempre innovar argumentos. Es en el debate, la objeción, la crítica que la argumentación se profundiza, se mejora, se innova o se refuta. El dogmático se contradice performativamente cuando pretende afirmar la no temporalidad (y por ello la futilidad de una nueva defensa) de la verdad o la validez de un enunciado. La no necesidad de volver a reconsiderar un argumento o de refutar al que se le opone (con pretensión de falsar o invalidar el enunciado tradicional) indica la pérdida del sentido histórico de toda verdad, la fosilización de una perspectiva que pudo haber sido superada desde hace mucho, y la incapacidad de distinguir entre una verdad (que tiene referencia a la realidad) y la posterior validez intersubjetiva (que hay que ganar racionalmente en cada comunidad consensual). El dogmático cree que alcanzada la verdad, la validez consensual se sigue de suyo. O, al contrario, lo que es válido es lo tradicional para la comunidad vigente, y es por tanto verdadero para toda otra comunidad

extraña, y, por ello, no hay que poner en «duda» dicha pretendida validez y verdad defendiéndolas con *nuevos* argumentos, ni se debe pretender alcanzar nueva validez (innovando racionalmente la argumentación para alcanzar renovada aceptabilidad intersubjetiva ante la propia y ajena comunidad de dicha pretendida verdad). El dogmático tradicionalista (o fundamentalista) cree que la verdad es una, eterna, y por ello no necesita nueva argumentación para alcanzar actualizada validez. Su irracionalismo consiste en ignorar la necesidad siempre renovada de actualizar la «referencia» verdadera a la realidad (que es histórica) y la aceptabilidad de la validez. Hay que correr de nuevo el riesgo de probar y poder ser refutado; sólo así se permanece en la verdad. El dogmático vanguardista cree que porque el grupo profesional y heroico entrega su vida hasta la muerte, alcanza por ello de manera privilegiada la verdad, y que la validez cumplida en la comunidad de vanguardia es un anticipo suficiente de universalidad, y que sólo necesita de tiempo para transmitirla idéntica a todas las masas no-ilustradas. Su irracionalismo contradictorio consiste en ignorar la posibilidad de un nuevo acceso a la verdad desde la perspectiva de las mismas víctimas (cuando el «experto» crítico o el científico «parten» *desde la experiencia* y la sabiduría práctica de la misma víctima para alcanzar la verdad), y, por otra parte, que la dialéctica de la validez de la comunidad de las víctimas (al comienzo ingenua) se alimenta de la *crítica* científica de los expertos, que participando entre las víctimas, éstas se transforman en ilustradas. Esta «ilustración» de la base es el nuevo punto de partida (como en espiral creciente) de nuevos desarrollos. La comunidad crítico-militante —como lo veremos en el próximo *capítulo*— no «posee» la verdad desde la mera «comunidad de vanguardia», sino que accede a la realidad en la continua articulación con la comunidad crítico-organizada más amplia de las víctimas. La comunidad de expertos sin la comunidad crítica de las víctimas está en cierta manera «vacía»; la comunidad de víctimas sin comunidad crítica de expertos tiene algún tipo de «ceguera» en la «explicación» de su negatividad. No debe ya más proponerse la izquierda un «centralismo democrático» (una *contradictio terminorum*), sino una democracia participativa crítico-comunitaria.

c) *Iniciales tareas discursivas de la comunidad crítica*

[331] Si todo esto es así, el ejercicio comunitario de la razón crítico-discursiva tendrá dos tareas prioritarias: *a)* la crítica científica de la eticidad vigente (sea norma, acto, institución o sistema), como el momento negativo o de razón crítica de-constructiva[390] (recordando que hay también de-construcción no crítica, como el mero desandar, desarmar o de-struir del discurso para descubrir el «sentido», pero no para «criticar» la no-verdad, no-validez, no-eficacia éticas de lo vigente). Es el momento de la «crítica» científica de Freud, de Freire o de Marx. Y *b)* la pro-yección creativa, por medio de la razón crítica utópico-constructiva (que debe distinguírsela de la mera razón utópica, porque todo sis-

tema vigente presupone siempre una construcción utópica, como por ejemplo la «igualdad, libertad, fraternidad» de la Revolución burguesa, o el «mercado que tiende al equilibrio» de Hayek), que es la función crítica en su momento positivo[391], que anticipa expresamente lo que hemos llamado desde hace años, de manera precisa, «pro-yecto de liberación»[392]. Es el «anuncio» de Freire o la «utopía» de la Esperanza de Ernst Bloch. Veamos resumidamente estas dos tareas.

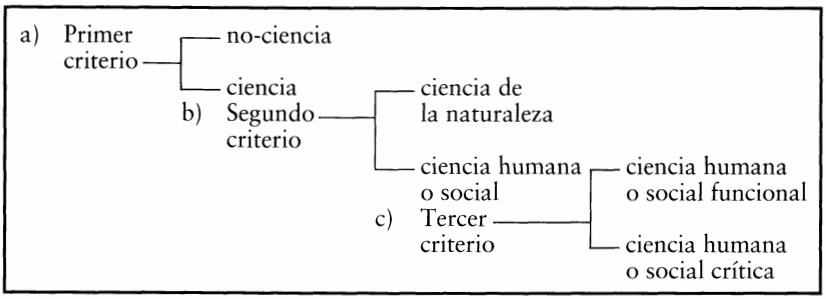
c.1) Juicio explicativo negativo

[332] En primer lugar, la razón estratégica o instrumental subsumida en el ejercicio de la razón ética y formal críticas adopta también una posición *crítica*, enjuiciando las mediaciones en el horizonte de lo que podríamos denominar la «factibilidad negativa», emitiendo un «juicio sobre la ineficacia» del sistema o de sus mediaciones que originan víctimas; y, por ello, intenta desplegar argumentativamente una «explicación» científica de las «causas»[393] de la alienación de las víctimas, a las que se ha articulado orgánicamente (es parte del problema «teoría-praxis» desde un horizonte crítico). El aspecto negativo del principio, el deber de la «denuncia», entonces, incluye la obligación del análisis racional-crítico, explícito, científico, explicativo de las «causas» o «fundamento» de la victimación. Sería la exigencia y presupuesto ético de la ciencia[394] humana o social *críticas* —o de una nueva «ética del científico».

Para demostrar materialmente qué es lo que impide vivir a la víctima es necesario un desarrollo científico específico. Así Marx efectuó, articulado a la clase obrera británica, un programa de investigación científica *crítica*. Por la categoría de plusvalor —tantas veces referida, y válida en el presente— alcanza una *explicación* de la *causa* de la pobreza del trabajador en el capitalismo industrial[395]. Debería aquí tratarse detalladamente la articulación entre la conciencia ético-crítica de las víctimas mismas (de las «*trade unions*» inglesas, por ejemplo) y la del intelectual «interpelado» por los afectados excluidos. El momento teórico de la co-solidaridad del científico (que es experto en su comienzo, sólo en ciencias humanas o sociales *funcionales, standard*), se orienta, desde el momento que adopta re-sponsablemente el interés del Otro, desde la aparición interpelante en su mundo cotidiano de la víctima, en la experiencia que hemos denominado «proximidad» o el cara-a-cara, a la definición de un *nuevo* «programa de investigación científica» (para expresarnos como Lákatos). El científico se impone a sí mismo teóricamente, por re-sponsabilidad ética ante la víctima que ha tomado-a-cargo, llevar a cabo una explicación de las causas de la negatividad del alienado[396], y produce así innovadoramente ciencia humana o social *crítica*, cumpliendo con lo que denominaremos el «tercer criterio de demarcación». En efecto, si el *primer* criterio de demarcación (desde Frege o Carnap, hasta Popper, Kuhn, Feyerabend o Lákatos) distingue entre lo que es cien-

cia y lo que no lo es; si el *segundo* (desde Dilthey, Gadamer, von Wright o Apel, en toda la discusión sobre «comprensión-explicación [*understanding-explanation*]»), diferencia entre ciencias naturales y humanas o sociales; el *tercer* criterio de demarcación, tal como lo estamos definiendo[397], distingue entre las ciencias humanas o sociales «internas» a la reproducción *funcional* autorreferente del sistema (económico, político, del género, etc.) y las ciencias humanas (el psicoanálisis, por ejemplo) o sociales (la crítica de la economía política de Marx) «críticas». El «tercer» criterio de demarcación *supone* el ponerse realmente «de parte» de las víctimas —con todo el riesgo que esto supone—. Es todo el tema que volveremos a tratar, pero en el horizonte práctico de la «transformación», en el § 6.3 —modificando ahora su sentido tradicional.

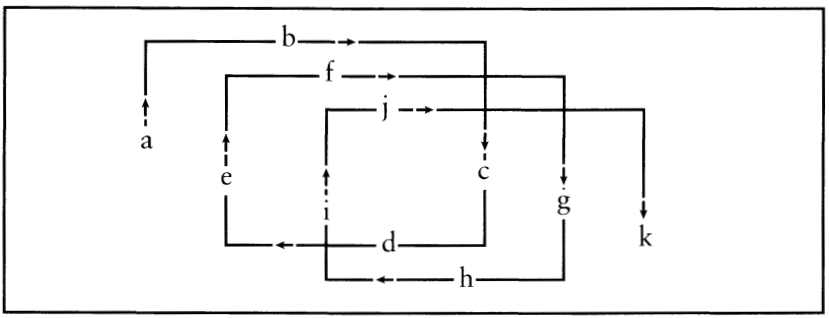
Esquema 5.2: TRES CRITERIOS DE DEMARCACIÓN



Lo que habrá que precisar más adelante muy detalladamente es el «componente» *ético* como constitutivo originario de las ciencias humanas o sociales *críticas*[398]. Freud necesita ponerse en el lugar del reprimido; necesita construir categorías éticas (tales como la de «Superego») y exigir la posición «participativa» del analista mismo cuando se «disparan» contra él fobias, pulsiones reprimidas, proyecciones del paciente. Hay que saber «manejarlas» éticamente. Freire constituye por su parte categorías como «educación bancaria», momento alienante del educando popular. Marx construye igualmente categorías tales como «trabajo *impagado*» o plusvalor, éticas por excelencia[399]. «Desde» la perspectiva ético-situada (histórico socialmente), cuerpo-a-cuerpo *à la* Michel Foucault, como rehén sustitutivo de la misma víctima en el sistema, el científico puede «formular» creativamente un «programa *crítico* de investigación científica». La opción ética o la re-sponsabilidad por el Otro es la condición desde-donde se origina la investigación; es la fuente o el momento pre-originario: «Si fuéramos animales podríamos naturalmente dar la espalda a *los sufrimientos de la humanidad* para ocuparnos de nuestro propio pellejo»[400].

La ciencia humana o social crítica se integra, articulada u orgánicamente, a la reflexión práctica de la misma comunidad de comunicación de las víctimas, permitiendo el surgimiento de una conciencia crítico-cotidiana *ilustrada*[401].

Esquema 5.3: ARTICULACIÓN ORGÁNICA COMO ESPIRAL CRECIENTE DEL MILITANTE-EXPERTO



Comentarios al esquema: *a*) La comunidad de víctimas crítica, aunque ingenua en cuanto a las causas de su negatividad, interpela al experto. *b*) El experto efectúa un programa innovador de investigación científica, para explicar la causa de la negatividad de la víctima. *c*) El experto entrega el resultado a la comunidad de víctimas. *d*) La comunidad pierde algo de su ingenuidad y deviene «ilustrada», pero no sólo estudia el tema, sino que lo madura y lo crítica. *e*) La comunidad de víctimas devuelve el tema criticado, modificado. *f*) El experto modifica su programa para mejor adaptarlo y realiza nuevas investigaciones, etc.

Se efectúa así un «diagnóstico científico de las patologías del Estado» —como exigía Hermann Cohen[402].

c.2) La «utopía posible»

[333] Una segunda tarea, fundada en la obligación creada desde la intersubjetividad crítica de las víctimas, es cumplida por la razón crítico-instrumental y estratégica subsumidas dentro del horizonte ético-material y formal-moral crítico. Se trata del ámbito de la «factibilidad anticipatoria», como construcción formulada, explícita, de la utopía posible como programa de acción. Nos encontramos en el aspecto positivo del principio[403]. La comunidad, la intersubjetividad crítica de las víctimas, comienza a imaginar la utopía[404]. Es una imaginación trascendental al sistema: si lo «actual» no permite vivir hay que imaginar un «mundo donde sea posible vivir». La «esperanza» como motivación (instinto de vida, del placer, lo dionisíaco de Nietzsche corregido como «deseo metafísico» de Lévinas, etc.) ante el futuro *posible*. Es la «utopía» *posible*. Se debe entonces explicitar un proyecto; posteriormente un programa detallado, una utopía alternativa que ilumine el camino.

El que intenta transformar un orden dado, conociendo las causas de la negatividad de las víctimas, *debe* (momento deontológico) saber imaginar y formular las posibles alternativas. En esto consistiría una *Crítica de la razón utópica*[405] propiamente dicha (que funda el Principio-Esperanza de Bloch), criticando y proponiendo alternativas. Las alternativas positivas surgen desde la negatividad, como la estatua de yeso (positividad) se plasma con el molde (negatividad), desde la no-factibilidad (de la vida de la víctima) de la aparente «eficacia» del sistema, se descubre ahora su no-eficiencia, desde lo que pudiera llamarse el criterio crítico-formal de ineficacia. Así el capital «valoriza el valor», acumula creciente ganancia, pero los excluidos del sistema se «desrealizan», se empobrecen, pasan a ser la mayoría miserable. Hoy, 9 de agosto de 1996, la CGT argentina lanza una huelga general por «Pan y Trabajo». En la dura represión de los años setenta-ochenta se pedía por la «Paz» —en la «Guerra sucia»—; hoy se pide por la simple reproducción de la vida: alimento y empleo. La reproducción formal autorreferente del sistema (en su positividad) contradice la posibilidad de la reproducción de la vida de cada sujeto humano (su negatividad). Pagar la deuda es un deber moral; que mueran los sujetos éticos o que vivan está fuera de la consideración y exigencias de la ética capitalista de la globalización (del Banco Mundial o del Fondo Monetario Internacional, p.e.). La utopía y el proyecto *posible* de liberación formulan explícitamente un «contenido» positivo gracias a la intervención de la razón instrumental *crítica*[406], por el desarrollo de la inversión de la negatividad (el «hambre» de la víctima anticipa utópicamente el futuro «alimento» en la transformación del sistema de producir y distribuir «alimentos» de la sociedad dominadora, y no como retorno nostálgico al pasado).

[334] La utopía y el proyecto *posible*, racional, con la colaboración de la ciencia y la técnica, fruto de la discursividad democrático-intersubjetiva, no es entonces: *a*) la utopía imposible del anarquista, *b*) ni tampoco la utopía del sistema vigente, *c*) ni una idea meramente regulativa y trascendental (como la comunidad de comunicación ideal de la Ética del Discurso). Es una utopía que ha pasado la prueba de la factiblidad desde el horizonte de las exigencias ético-materiales y moral-formales. En este último aspecto, la utopía, lo mismo que las alternativas en todos los niveles, debe alcanzarse por consensualidad de la comunidad crítica en el descubrimiento de las alternativas concretas factibles, con el uso de técnicas, ciencias, expertos críticos, etc., para que las alternativas ética y moralmente sean «posibles» empíricamente. Se aplica aquí el principio crítico ético de factibilidad transformadora. La utopía se hace proyecto posible, y posteriormente programa empírico.

Sería igualmente necesario tratar aquí la dimensión deóntica del nivel afectivo, motivacional del principio de vida que mueve el discurso intersubjetivo por el entusiasmo de la esperanza, por la pulsión alterativa de creación de lo nuevo (el «desarrollo», no sólo la «reproduc-

ción» de la vida del sujeto humano), como cumplimiento de la re-sponsabilidad por la vida de las víctimas: sujetos históricos con *programas ilustrados* y *motivados en la lucha por el re-conocimiento*. El tema ha sido expuesto en parte por Bloch.

d) *Realización o «aplicación» de la utopía y el proyecto posible (factibilidad efectiva)*

[335] Provista la comunidad de comunicación de las víctimas de un diagnóstico de su alienación y poseyendo una visión positiva de su utopía y proyecto posible, es necesario dar el último paso, el de la factibilidad real *a posteriori*, como aplicación o realización (tema de nuestro próximo *capítulo* 6).

Como en los casos anteriores, la aplicación corre a cuenta de la factibilidad operativa, en este caso es la factibilidad *crítica* de la praxis de liberación, por primera vez en sentido estricto, donde aparecen propiamente como sujeto los «sujetos históricos» comunitarios crítico-creadores (que nacen en ciertas coyunturas y desaparecen después de haber cumplido su función concreta en una época de la historia, para dar lugar a otros movimientos críticos emergentes). No son sujetos «metafísicos» eternos; son sujetos que emergen «históricamente» en los «diagramas» del Poder, como veremos.

NOTAS

1. Obsérvese la presencia de la «re-sponsabilidad» de la que tanto hemos hablado, que es enunciada negativamente.
2. La «sustitución» de la que nos habla Lévinas.
3. La «pulsión de alteridad» no duda en afrontar el dolor y poner en cuestión la propia felicidad y la autoconservación reproductiva.
4. Nivel pedagógico intersubjetivo, ético, de la vida por salvar la vida del Otro.
5. Es el juicio negativo del sistema (*momento 4* del *esquema 4.3*), que expresa la negación de la víctima, y en ella la negación ética del sistema.
6. «Lucha» es praxis de liberación: lucha por el re-conocimiento, pero también lucha como «praxis transformativa».
7. Aquí plantea el surgimiento de un «sujeto socio-histórico», como veremos en el *capítulo 6* y en futuras obras. Su «confianza» estriba en el apoyarse sobre dicho «sujeto» liberador, y en nadie más.
8. No es sólo una *teoría* como las otras. Es una teoría práctica, articulada a una praxis y que ha surgido de ella. Es una teoría de liberación en su sentido integral, tal como intentamos describir en esta Ética.
9. Testimonio del Premio Nobel de la Paz 1992, Rigoberta Menchú, en la obra narrativa elaborada por Elizabeth Burgos *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (Menchú, 1985, 270).
10. Esto ya plantearía la cuestión de la reproducción y del desarrollo de la vida real de los argumentantes, lo que supondría todo lo expuesto en el *capítulo 1*, y que la Ética del Discurso no ha descubierto como un principio ético material universal; para ella son presupuestos o condición meramente ontológicos, pero no éticos (el *Leib a priori*).
11. Es decir, el padre tenía potestad sobre el/la hijo/a, pero no se advertía que la madre del/de la hijo/a era una afectada (implicada), por ser «madre», y por ello tenía igualmente un derecho que no aparecía, ya que el sujeto-afectado «madre» era invisible en cuanto sujeto de derechos.

12. Véase mi ponencia «La razón del Otro. La *interpelación* como acto-de-habla», en Fornet-Betabcourt, 1992, 106 ss.: «La Exterioridad y la comunidad ideal de comunicación» (Dussel, 1993c, 42-48).

13. Ontológicamente lo explicado en los *capítulos 1-3* pareciera ser el supuesto de todo lo crítico. Sin embargo, como claramente lo descubren Marx (para la cuestión del plusvalor) o Lévinas (por la re-sponsabilidad por el Otro), el momento *crítico* (*capítulos 4-6* de esta Ética) se encuentra a la base, en el origen, como pre-sub-puesto del sistema futuro (sistema II del *esquema 4.3*). Dicho sistema *futuro* es en realidad todo sistema *presente* (que en el pasado fue creado por la pulsión alterativa y la razón crítico-liberadora). De manera que la realidad *presente* (excepto la primera que debió existir hipotéticamente hace millones de años en la noche de la historia junto a los míticos Gilgamesh o Adán y Eva, y por ello no tienen existencia empírica) tuvo siempre *originariamente* la re-sponsabilidad de alguien por las víctimas del sistema *pasado*, pulsión alterativa y razón crítica (material, formal y de factibilidad) que pusieron en la existencia el orden institucional *presente*. El *capítulo 4* describe el origen de todos los órdenes sociales existentes.

14. Re-conocer en el «esclavo» un sujeto ético, encubierto en el esclavismo como el no-sujeto ético y por lo tanto como *excluido-no-afectado* (para ser «afectado» es necesario antes ser re-conocido como «sujeto ético»), es el «punto de partida *radical*» de toda argumentación posible con el *antiguo* esclavo, *nuevo* Otro ahora re-conocido como «participante». Hegel ciertamente se ocupó de la intersubjetividad, y aun del esclavo. Véanse Willams (R.), 1992 (que estudia la cuestión desde Fichte, pp. 27-71; y cronológicamente en todo Hegel, pp. 73 ss.) y Honneth, 1992 (que también incluye a Marx, pp. 230 ss.). Pero ni Hegel ni sus comentadores descubren el «re-conocimiento» de la víctima, como «re-sponsabilidad-por-el-Otro» anterior a toda decisión, como «punto de partida» *crítico* desde la *Exterioridad* del sistema dominador. La víctima toma auto-conciencia crítica desde su negatividad material (en primer lugar desde la vulnerabilidad de la «sensibilidad» como dolor) y no desde la conciencia del dominador. El «re-conocimiento del Otro» *como otro* que el sistema de derechos vigentes es la cuestión radical.

15. Si a las limitaciones de aplicación «directa» se les agrega la restricción de que toda aplicación es «parcial» y «aproximativa», y que no pueden realizarse en situaciones de asimetría anormales de no-derecho, de guerras, revoluciones, de diferencias sociales intolerables, se podrá descubrir que, por último, en concreto y realmente *nunca* pueden aplicarse. Es lo que llamamos la «inaplicabilidad (*Nichtanwendbarkeit*)» de esta moral formal. Si la simetría exigida para la aplicación del principio moral básico es reconocido como inexistente: ¿cómo se alcanzará la simetría desde una situación de asimetría donde el principio es inaplicable? Esta situación de inaplicabilidad queda superada en parte en la solución que aportamos en este *capítulo 5*: la reconstitución simétrica de las víctimas asimétricas en la intersubjetividad *crítica*. Pienso que este aporte muestra la importancia de una Ética de la Liberación.

16. «Derecho natural y razón práctica», en Wellmer, 1991, 29. El mismo Apel reconoce que «bajo las condiciones finitas, el principio del desarrollo de la moral jamás (*niemals*) puede alcanzar —en tanto principio de una aplicación histórica responsable de la ética— la realidad moral, puesto que no se puede dar un comienzo nuevo racional *de todos los hombres* sobre la base de la validez ideal del principio discursivo» (Apel, 1988, 465).

17. Simetría finita y en referencia a la asimetría que deviene «consciente» para la razón crítica. Esto no evita que se den otras asimetrías. El minero boliviano lucha contra el patrón, crea simetría en su sindicato, y retornando a su casa domina a su mujer, a Domitila: «Aunque dándole poco salario [al minero], la mujer tiene que hacer muchas más cosas en el hogar. Y es una obra gratuita que le estamos haciendo al patrón, finalmente, ¿no?» (Viezze, 1971, 35).

18. Scannone, 1990, 88-89.

19. *Ibid.*, 111 ss.

20. *Ibid.*, 23 ss. Se parte de las obras de Rodolfo Kusch, entre las que quiero resaltar *El pensamiento indígena americano* (Kusch, 1970), donde puede apreciarse su método filosófico-antropológico, que merecería un trabajo específico, porque junto a intuiciones a tenerse en cuenta se deslizan otras como la siguiente: «Nosotros en una situación así invocamos la *razón* y ella nos lleva a la bomba hidráulica. ¿El abuelo indio qué invoca? Seguramente no será la razón» (p. 44). No hay entonces diferenciación de tipos de racionalidad; la «razón» es una razón instrumental, urbana, de clase media, europea. Nunca se hace referencia el capitalismo. Véase en esta línea la obra de Carlos Cullen *Reflexiones sobre América* (Cullen, 1986). La obra de Luis Villoro *Los grandes momentos del indigenismo en México* (Villoro, 1950) no estaría de más aunque nunca adopta la perspectiva del indio mismo (y parte de una descripción sartreana del Otro, limitación superada posteriormente por Lévinas). Aquí «lo indígena [contará sólo] como principio oculto de mi Yo» (pp. 225 ss.), del Yo del mestizo.

21. Scannone, 1990, 17.

22. No queremos descartar lo valioso del intento, siempre necesario, de la afirmación de la sabiduría popular amerindia y popular posterior. En ello hemos trabajos muchos años desde nuestra obra de 1969 *El catolicismo popular en Argentina*, IV: *Antropológico* (coautor con Ciro R. Lafón), Bonum, Buenos Aires, 193-242, y en 1970 *El catolicismo popular en Argentina*, V: *Histórico*, Bonum, Buenos Aires, 236 pp. Además en aquella época habíamos ya escrito «Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal» (Dussel, 1966), cuyas tesis centrales aparecieron en «Cultura, cultura popular latinoamericana y cultura nacional», en *Cuyo* (Mendoza) 4 (1968), 7-40. En 1970 publicamos «Hipótesis para el estudio de la cultura latinoamericana», en *América Latina y conciencia cristiana*, IPLA, Quito, 63-79.

23. Véase Habermas, 1991, 90 ss. y 176-185. Scannone ha debido olvidar la cuestión de la liberación (aunque pretende superarla) porque se «instala» en la eticidad popular como *eminencia* (*eminentia*), olvidando las opresiones, alienaciones y exclusiones que sufren las víctimas.

24. Menchú, 1985. La palabra «conciencia» española, significa en alemán ambiguamente *Bewusstsein* y *Gewissen*. El neologismo brasileño *concentizaçâo*, igualmente, es el «proceso del devenir» de una conciencia *teórica* de descubrimiento (*Bewusstsein*) y conciencia *ética* de responsabilidad (*Gewissen*) pero en un proceso de nivel *crítico*. Es un neologismo que semánticamente nos manifiesta exactamente la «toma-de-conciencia» (*Bewusstsein-Gewissen werden*) desde el afectado-oprimido y/o excluido concomitante al proceso mismo de liberación. Véase la posición de Paulo Freire en el próximo *§ 5.2* [296 ss.].

25. Menchú, 1985, 143.

26. Los *momentos 3* y *5* del *esquema 4.3* se articulan rápidamente. La protesta contra el sistema («esos ricos») es el *momento 4*.

27. El *momento 3* del *esquema 4.3*.

28. Obsérvese la extrema precisión de este realismo crítico: la verdad es la realidad: «aquí está la realidad». Lo contrario es «lo falso». Véase lo que hemos dicho en el *§ 2.5* [148 ss.] y en los *§§ 3.1* y *3.2* sobre este tema.

29. Aun en la miseria y el dolor, el re-conocer y el sobrellevar la «re-sponsabilidad-por-el-Otro» agrega dolor al dolor. Además de hambre, inseguridad, nomadismo, se suma ahora la persecusión, el ser una «rehén» que se «sustituye» ante los militares (que han estudiado becados en las Escuelas militares norteamericanas) por el dolor de los suyos. Es una «mesías» para Benjamin, Rosenzweig o Lévinas.

30. Se pasa de la conciencia «ingenua» a la pregunta de una conciencia *crítico*-teórica por la «aplicación» de las»causas»; es la primera instancia y en el nivel del horizonte del militante (que no es explícitamente científico, filosófico, de expertos, etc.).

31. Véase la doble pregunta: la opresión (explotación) y la exclusión (rechazo).

32. La «participación» negada.

33. Habría que preguntárselo a Locke, Kant, Hegel... Habermas.

34. Menchú, 1985, 148.

35. Desde la muerte de su hermanito de dos años (cuando Rigoberta tiene ocho), cuyo cuerpecito se pudre en una finca de café porque no pueden pagar para enterrarlo, hasta la muerte de su amiguita más íntima, envenenada por una fumigación aérea que efectúan sobre la finca los dueños; cuando queman a su padre vivo en la Embajada; cuando torturan a su madre en su presencia hasta la muerte; cuando igualmente torturan hasta la muerte a su hermano... ¡Léase este testimonio para tener presente una narrativa real y actual del «punto de partida» de la Ética de la Liberación! ¡El horror de la realidad real que produce en la piel de la periferia mundial el capitalismo tardío en su horizonte dependiente!

36. Como Scannone no indica la dominación o exclusión (la negatividad) que pesa sobre la cultura popular, no puede tampoco indicar la liberación necesaria (momento dialéctico de superación). Esto se deja ver, ya que critica diversos «proyectos» (Scannone, 1990, 150-164), pero no acierta a proponer ningún proyecto de liberación de la situación actual. Hay resistencia pero no liberación. De la misma manera que Leopoldo Zea (1978) culmina con un «proyecto asuntivo» (de los mestizos), pero sin proyecto popular de liberación.

37. El juego de palabra en español que propone Scannone es sugerente: «Nos-otros». El «nosotros» es una comunidad donde cada uno es «Otro» para todos los otros: «nos», todos, «otros» para cada uno.

38. Me estoy refiriendo a que ha perdido el «poder» (político), la su capacidad de autogestión económica, y su tradición cultural como hegemónica. En el caso del pueblo náhuatl del Imperio azte-

ca, ya no existe el «*calmecac*» (escuela de los tlamatinime) en articulación viva con el *altepetl* (el «pueblo»). Véase mi obra *1492: El encubrimiento del Otro*, conferencia 6 (Dussel, 1993).

39. Indígenas igualmente «mayas» como Rigoberta Menchú.

40. Ya citado de *La Jornada*, 22 de febrero 1994, p. 8.

41. Por mi parte, desde mis estudios en Francia en 1961 hasta la formulación de la Filosofía de la Liberación, a fines de la década del 60 o comienzos de la del 70, practiqué activamente la «hermenéutica de la cultura latinoamericana». La descripción de esa evolución la he expresado en mi artículo «Hermenéutica y Liberación. Diálogo con Paul Ricoeur», cuyo parágrafo 2 tiene por título «Hacia una simbólica latinoamericana», en Dussel, 1993c, 138 ss. (incluido en la traducción inglesa de 1996). Por ello indicaba que me parecía que Scannone recaía en el momento hermenéutico. Yo había partido de él (en mis conferencias en Villa Devoto en 1968, donde estuvieron presentes Gera y Rodríguez M., que inmediatamente comenzaron a usar la categoría «cultura» para el análisis de la realidad nacional), y lo denominé posteriormente «culturalismo», por no descubrir la dialéctica dominador-dominado en los problemas simbólicos, ontológico-culturales. El «núcleo ético-mítico» era ideológica e ingenuamente afirmativo de un mundo pretendidamente autónomo, que no podía afirmarse en sí mismo sin al mismo tiempo descubrir claramente el principio de su propia negación. Pero, además, la esencia de la cultura es el trabajo (véase mi artículo «Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo», en *Latinoamérica*, Anuario Estudios Latinoamericanos [México] 17 [1985], 77-127, que es una respuesta crítica a las simplificaciones de Horacio Cerutti sobre la cuestión, y que publicaré en *Nueve Ensayos sobre la Cultura*, Paulinas, São Paulo, 1996). En esto Marx y Freud son esenciales —su no relectura crítica puede tener las peores consecuencias, no sólo en Scannone o Cerutti, sino igualmente en el formalismo de la Ética del Discurso.

42. Éste es exactamente el momento de la «subsunción» de Rigoberta en el «sistema» capitalista: incorporación de la cuasi-exterioridad de una etnia indígena autosuficiente, para ser ahora parte *funcional* del sistema autorreferente y autopoiético. Éste es el problema no resuelto en obras como la de Rodolfo Kusch *América Profunda* (en su edición de Hachette, Buenos Aires, 1962), obra realmente anticipatoria a su tiempo de manera relevante. En el capítulo «Los objetos», pp. 112 ss., casi toca el problema: «El mercado y el *ser* se hallan íntimamente ligados. Quizá si desapareciera el mercader, desaparecería la dinámica y la expansión de una cultura basada en el afán de ser alguien [...] Quizá habría que volver a sustituir el camino exterior de la ciudad por otro que sea interior y ganar así una forma más sabia de vida» (p. 123). El mal a superar es la civilización urbana: es necesario *retornar* a lo telúrico. Un poco Gandhi, un poco el Heidegger de la selva negra, un poco Nietzsche, ¿postmoderno *avant la lettre*? En fin, un Rodolfo Kusch desde una experiencia antropológica amerindia fuerte, respetable, sugerente..., ambigua.

43. Obsérvense las «negatividades»: «no» tuve infancia..., «no»... «no»..., «No tuve *nada*». ¡Qué espantosa conclusión que clama justicia ante el tribunal de las conciencias críticas de todo el mundo, ante los ojos metafóricos de Osiris!

44. Considérese en profundidad la racionalidad ética originaria de la líder indígena en cuanto al «relacionar» los momentos *asimétricos* del sistema/opresión-exterioridad, que faltan a Apel (porque sólo se sitúa en el mundo hegemónico, epistemológico, académico... formal) o a Scannone (porque ha olvidado el momento relacional de la opresión interna material o la exterioridad como excluida).

45. Considérese que no podía poner «orden» en sus ideas y no podía «expresarlas» a los otros. Era una «toma-de-conciencia» inevitablemente monológica.

46. Éste es un momento fundamental (*momento 5* del *esquema* 4.3), del «cara-a-cara» de la comunidad en la Exterioridad del sistema. Constitución de la *simetría* de los excluidos. Esta intuición hemos querido expresar en nuestra obra *Ética comunitaria* (Dussel, 1986) con la propuesta de que el Otro, las víctimas, los pobres, constituyen comunidades *empíricas* fuera del sistema, donde *experimentan éticamente* relaciones humanas *simétricas* que les son negadas en el sistema. Es desde esta «experiencia empírica», desde esta como utopía (*ouk-topos*: lo que no-tiene-lugar-en el sistema) desde donde la «razón crítico-discursiva» comienza su trabajo; ahora como razón crítica.

47. Aquí comienza el surgimiento de un «sujeto histórico», como veremos.

48. Esta «experiencia» es más profunda que la «experiencia» de la conciencia (*Erfahrung des Bewusstseins*) de la Introducción de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel (véase Hegel, 1971, III, 80). Es una «experiencia» del surgimiento de un «nuevo objeto» para la conciencia, pero desde la exterioridad crítica, siendo el primer objeto que se presenta la «Totalidad del sistema autorreferente dominante» como opresor, negador de la vida, excluyente de la víctima que cobra conciencia. Es la «experiencia» de

ver surgir un «nuevo mundo»: el mundo futuro desde la exterioridad del mundo vigente presente negado. Es la «experiencia» de la «concientización» como proceso que se inicia creadora, críticamente.

49. De nuevo, la racionalidad crítico-ética generaliza (universaliza) la situación empírica particular y saca conclusiones universales. Es razón de universalización futura.

50. Era un «desprecio».

51. Menchú, 1985, 144.

52. Estamos explícitamente en el *momento 5* del *esquema 4.3*, pero con clara iniciación del *momento 7*, ya que se sacan conclusiones teóricas sobre «el origen estructural de la victimación de las víctimas». Comienza a ejercerce una *racionalidad* crítico-teórica que busca las «razones» de la negatividad. Ahora necesitará articularse a los «intelectuales orgánicos» para alcanzar mayor *claridad explicativa*. Pero ya ha iniciado el camino crítico-racional universal exigido. Nada más lejos de un irracionalismo folklorista o postmoderno. Exige principios, razones, causas estructurales de la negación de la vida, exlusión de la argumentación, ineficacia de la factibilidad. Ahora es la mutua interpelación de las víctimas que toman conciencia crítico-comunitaria: la simetría de los situados en posición asimétrica (solución de la aporía de la Ética del Discurso: ¿Cómo efectuar una discusión si siempre hay asimetría? ¡Poniendo a los excluidos-víctimas a discutir en una comunidad crítica *de los mismos oprimidos*!).

53. Éste es el tema de todo ese extraño y profundo libro de Lévinas, en el que describe fenomenológicamente, a la manera de una cuasi-intención, el «para-el-Otro (*pour Autrui*)» de la subjetividad, que se hace patente en situaciones tales como las del perseguido en el sistema, por el Otro, como el rehén en manos de la Totalidad.

54. Es interesante que Lévinas insista en la «desnudez», la vulnerabilidad y sensibilidad de la piel (pp. 94 ss.), de la corporalidad: «El decir significa esta pasividad; en el decir esta pasividad significa, se hace significativa; exposición en la respuesta a [...] , estar en la cuestión antes de toda interrogación. antes que todo problema, *sin vestidos*, sin nada para protegerse, desnudez [...] Estar desnuda por debajo la piel, hasta la herida que lleva a la muerte [...] vulnerabilidad» (p. 63). Lo mismo que Marx: el «trabajo vivo» ante el capital, al venderse, ofrece su «inmediata carnalidad (*Leiblichkeit*)»; es un «despojamiento total esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como pobreza absoluta» (texto ya citado de los *Grundrisse*, ed. cast., I, 236; ed. alem, 203). En *El capital* de Marx vuelve la metáfora levinasiana de la piel, ahora como el cuero del «cordero inocente» llevado al matadero o a la esquila: «como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: que se lo curtan» (*El capital* [1873], I, fin del cap. 4). El «trabajo vivo» ofrece «como mercancía su fuerza de trabajo misma, la que sólo existe en la *carnalidad viva (lebendigen Leiblichkeit)* que le es inherente» (*ibid.*; Marx, 1975, *MEGA* II, t. VI, 184; ed. cast., t. I/1, 205).

55. Lévinas, 1974, 203. Al final, la «racionalidad» de la razón, hemos dicho, es la «astucia» de la vida. La «razón» es la *inteligencia* del saber producir, reproducir y desarrollar la vida humana, que se «des-bloquea» como «servicio-trabajo» (*habodah* en hebreo)» en favor de la víctima. «Saber» ayudar a la víctima contra el sistema es la inteligencia práctica del egipcio Moisés, de Washington, de Hidalgo..., de Rigoberta. Es el *máximo* de inteligencia posible: es razón creadora, es decir, crítico liberadora. El inventor científico participa teóricamente de ella.

56. Véase la categoría de «proximidad» en mi *Filosofía de la Liberación*, 2.1 (Dussel, 1977).

57. K.-O. Apel, «Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética...», en Apel, 1986, 161.

58. Ante el Otro *como igual* se ejerce la razón ético-originaria; ante el Otro *como otro* se ejerce la razón ético-preoriginaria. Esta segunda es aun más crítica que la primera. Son los niveles *1.b* y *6.b* de los *esquema 3.7* [198] y *4.2* [208].

59. Kearney, 1984, 65-66. Véase sobre Lévinas la obra de Critchley, 1992; y Gibbs, 1992. Es interesante anotar que estos autores (como los franceses y alemanes que escriben sobre Lévinas recientemente) no indican para nada la «recepción» de Lévinas en la Periferia mundial, en la Filosofía de la Liberación, desde fines de la década del sesenta (mucho antes del descubrimiento de Lévinas que ahora se efectúa en el «centro»).

60. En el caso de la comunidad de comunicación ideal universal (Habermas) o trascendental (Apel), por ser modelos regulativos de imposibilidad (Hinkelammert, 1984), no puede haber afectados excluidos. La Ética de la Liberación usa también modelos críticos (como el de Marx p.e.) y parte de una mayor complejidad de lo real.

61. Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, 1973, II, 52 ss.): § 24. «La *conciencia ética* como oír la voz-del-Otro»; *Filosofía de la Liberación*, 2.6.2 (Dussel, 1977). Hemos

distinguido entre «conciencia *moral*» que aplica (*anwendet*) los principios y la «conciencia *ética*» que se abre, como ejercicio de la «razón ética originaria» (prediscursiva) al Otro como otro, en el «encuentro» del «cara-a-cara».

62. *Momentos 1-5* del *esquema 4.3*.

63. Esta «re-sponsabilidad» *a priori*, en su primer momento, es la del Otro ante los otros miembros de la comunidad de oprimidos-excluidos y, en un segundo momento, la establecida entre el que acepta y asume *en el sistema* la «interpelación» (*momento 6* del *esquema 4.3*): el hacerse cargo del Otro como sujeto ético; y, en tercer lugar, la «responsabilidad *a posteriori*» indicada por Hans Jonas o Apel: el hacerse cargo de los efectos de los «acuerdos».

64. «Claridad» hermenéutico-política, ética, de la comunidad simétrica de las víctimas excluidas: «ilustración».

65. Menchú, 1985, 147.

66. Los *momentos 3-4* del *esquema 4.3* indican que el Otro «está» negado, dominado, excluido: *no*-es-participante aunque sí afectado.

67. Este «pro-yecto» no es un «modelo de imposibilidad» (como la «competencia perfecta» de F. Hayek o la «comunidad de comunicación ideal» de Habermas). Es en cambio una alternativa posible, un proyecto ético-estratégico histórico donde se anticipa contrafácticamente la «nueva» comunidad de comunicación donde los no-participantes serán participantes. Pero téngase bien en cuenta que es una «nueva» comunidad y no simplemente la «introyección» de los excluidos en la «misma» comunidad hegemónica anterior. Véase más sobre el tema en el *capítulo 6*.

68. Véase el análisis pragmático que hemos efectuado de este «acto-de-habla» en mi artículo «La *interpelación* del Otro», en Dussel, 1993c, 33-65.

69. Se trata de lo que se expone narrativa o metafóricamente en la construcción pedagógico-teórica del relato mítico de Moisés («hijo del Faraón»: un dominador hegemónico intrasistémico), que escucha el grito del esclavo en Egipto. Este relato está construido con categorías *racionales* altamente críticas —no se trata de una mera descripción histórica o mítico religiosa—. Véase Gottwald, 1981. Parece que los *Apiru* eran un grupo de esclavos en las montañas de Palestina, que lucharon por su liberación contra la dominación filisteo-indoeuropea, egipcio-canaanita en tiempos del reino de El Amarna, como ya hemos dicho. Este hecho histórico dio lugar a una reflexión que construyó un «paradigma» *racional* crítico ético-político-económico de gran coherencia en la historia de la humanidad, muy superior en este aspecto al propuesto por la cultura helénica (véase lo dicho en el *§ 0.1* y también Walzer, 1979). El helenocentrismo de las historias de la ética y de la filosofía es sumamente negativo en esta cuestión, y funda el eurocentrismo de la interprelación romántico-alemana de fines del siglo XVIII (Bernal, 1987, I ss.), como lo hemos referido más arriba.

70. *Momento 7* del *esquema 4.3*.

71. Sobre la «psicología del desarrollo» y la pedagogía social, véase Schraml, 1977.

72. Es interesante que Habermas (Habermas, 1983) en vez de «conciencia ética (*Gewissen*)» usa el término «conciencia teórico-moral (*Moralbewusstsein*)». Tiene entonces una «tonalidad» cognitivista y no propiamente ética, que el inglés de Kohlberg no puede dar (*Moral Judgement*; Kohlberg, 1987). Con respecto a la conciencia o «juicio moral», considérese Piaget, 1932; y también Bruner, 1984, 31 ss.: «Concepciones de la infancia: Freud, Piaget y Vygotsky»; Hersch, 1988; Peters, 1984.

73. Ejemplo propio de su época, se sintió obligado a demostrar, en especial y como prototipo de conocimiento, la capacidad de desarrollo lógico formal y matemático en el niño (véase Piaget, 1978, § 21; indicando, por ejemplo, que en el niño anterior a la competencia lingüística hay sólo «inteligencia técnico-práctica» como un defecto (no es lo mismo el uso de intrumentos [lo *técnico*-práctico] que la relación entre sujetos [lo *ético*-práctico]; Dussel, 1984); Bühler, 1965. Se trata, evidentemente, del tipo más abstracto de inteligencia (es decir, menos complejo, y que supone todo el horizonte del conocimiento ético-práctico, sobre el que sobrenada y desde el cual surge y se mantiene alimentado continuamente).

74. Piaget, 1978, 17-23. Debemos decir que para Piaget, al final, la inteligencia es «razón instrumental», aunque integra el momento lingüístico, pero no claramente el intersubjetivo o comunitario. Ver también Piaget, 1990, 123 ss.

75. Véase todo el tema en la pedagógica, Dussel, 1973, §§ 49-53 (III, 132-198).

76. Para Edelman (1992; véase igualmente más arriba [62-63]) el proceso de codificación, categorización perceptual primero, que es diferente en cada individuo, y se efectúa por polimórficos tipos de criterios clasificatorios (1992, 234 ss.), contra el «objetivismo» de los cognitivistas (tales como Searle, Putnam, Lakoff, etc.) (p. 229), pero igualmente de un Frege, Carnap, Russell («[...] en los que

triunfa el análisis humano del mecanismo del razonar como lógica», p. 232), tradición en la que hay que inscribir entonces a Piaget.

77. Véase Piaget, 1937.

78. En los estadios 1 y 2 habría un «adualismo»: sin conciencia del «yo». Se buscan estímulos agradables y se tiende a evitar los desagradables. En los 3 y 4 se presentan inquietudes antes desconocidas, con procesos de diferenciación. En los estadios 5 y 6 hay relaciones «objetuales», como transferencia de la libido a partir del «yo» narcisista —en donde Piaget se apoya en Freud.

79. Paulo Freire indica que utilizó muy pronto los trabajos de Piaget sobre el «juicio moral» (Freire, 1993, 23: «Basándome en un excelente estudio de Piaget sobre el código moral del niño [Piaget, 1932], su representación mental del castigo, la proporción entre la problable causa del castigo y éste, hablé largamente del tema, citando al propio Piaget y defendiendo una relación dialógica, amorosa [...]»).

80. Aquí Piaget se refiere a Carnap, Tarski, etc.

81. Véase Piaget, 1977, 19 ss.; y 1969, 18 ss.

82. Se trataría, cuestión no expuesta por Piaget, de la «segunda crisis del complejo de Edipo», donde el padre es reemplazado ahora por las diversas Autoridades, la Sociedad, el Estado, las Instituciones.

83. Véase Piaget, 1932; y Hersh, 1977.

84. Véase Bovet, 1912.

85. Véase Kohlberg, 1981 y 1987.

86. Paradójicamente, Piaget pudo haber recuperado como biólogo una ética material (Piaget, 1969) ya que nos habla aún de «vida y verdad»: «Se nos dirá que esta necesidad de un órgano diferenciado no tiene sentido, puesto que lo propio del conocimiento es alcanzar la verdad, mientras que lo propio de la vida es, solamente, tratar de seguir viviendo» (p. 331). Piaget no puede relacionar (por sus presupuestos «objetivistas», diría Edelman) la «pretensión de verdad» con el criterio universal de toda «verdad» que es la propia «vida» (véase lo ya dicho en [61], [98 ss.], [146 ss.], [165 ss.] y el *§ 3.2* [168-174]). Piaget es un biólogo (material) con una teoría del conocimiento formalista kantiana.

87. Véase en especial en Habermas, 1983, 42 ss.; tr. cast., 46 ss.; 127 ss.; tr. cast., 135 ss.

88. Todorov muestra que dicho mecanismo de «exclusión» sigue funcionando en la Modernidad (Todorov, 1989). ¿Cómo pudo la Modernidad hasta el siglo XIX no reconocer la «humanidad», con iguales derechos (aun con posterioridad de la «Declaración de los Derechos Humanos» por la Revolución Francesa burguesa), de los inocentes campesinos africanos vendidos como mercancías, como esclavos, en América (en que un Washington no tenía escrúpulos de comprarlos y explotarlos) por ingleses, franceses, portugueses «modernos»?

89. Véase Selman, 1981.

90. Que quedan resumidas en el *cuadro 7* (Habermas, 1983, 176-177; tr. cast., 194-195), donde integra los aportes de la Ética del Discurso.

91. Recuérdese lo dicho en el *§ 0.1* [6].

92. Agradezco a Rita Vergara el material que me aportado para este tema, esperando ver pronto publicada su tesis doctoral sobre *Educación de niños indígenas en México* (Universidad Pedagógica, México).

93. Sería interesante, pero nos alargaríamos demasiado, considerar el «*critical thinking*» norteamericano (por ejemplo los trabajos de S. Toulmin). Lo «crítico» en estos casos es puramente teórico, argumentativo, como hemos dicho. Se trata de educar al estudiante en la «competencia» de saber dar razones, crear argumentos nuevos y necesarios. Ciertamente es una actitud «creativa» y «crítica», pero que no llega al nivel ético-social, de las estructuras históricas donde se encuentran los argumentantes, y mucho menos ético-crítica (es decir, cuando se descubren las complicidades con la dominación y las exigencias de solidaridad con las víctimas). El «*critical thinking*» se encuentra en el nivel de la *razón teórico-argumentativa* (ni siquiera discursiva) (nivel 2 del *esquema 2.4*), y en el mejor de los casos retórica. La «crítica-ética» a las que nos estamos refiriendo usa el «pensamiento crítico», pero integrado al ejercicio de una razón ético-práctica (material) y discursiva (pragmático-argumentativa) desde la *razón ético-crítica* que es negativa, material e histórica (como lo hemos definido en el *capítulo 4*). De la misma manera, aunque altamente novedosa y necesaria, la «filosofía para niños» (véase p.e. Lipman, 1992) no se propone todavía una tarea educativa ético-crítica de un Paulo Freire.

94. Véase Feuerstein, 1990 y 1991.

95. Feuerstein, 1990, 7.

96. *Ibid.*, 11.

97. *Ibid.*, 12.

98. *Ibid.*, 16.
99. Estímulo, Organismo, Respuesta.
100. MLE en inglés: *Mediated Learning Experience.*
101. Véase Feuerstein, 1991, 7 ss.
102. Nace como Piaget y algunos de los miembros de la Escuela de Frankfurt en 1896. Considérese Vygotsky, 1979 y 1985; además, Wertsch, 1988 y Siguán, 1987.
103. Adviértase que siendo la generación de Vygotsky un grupo de científicos que tuvo cierta hegemonía oficial desde Moscú (aunque después de su muerte cae en desgracia hasta 1956) en un momento *post*-revolucionario, la formación de una conciencia *crítica anti*-hegemónica no interesaba primordialmente, sino la conciencia *constructiva*. En esto se asemeja a Piaget y Feuerstein (uno en el «centro» y el otro en la «periférica» Israel, estabilizada y sin horizonte «revolucionario» en el futuro próximo), pero se aleja de Freire, que está viviendo inevitablemente un proceso *pre*-transformativo, ya que la situación brasileña es insostenible, intolerable (aunque nadie puede hoy juzgarla de «pre»-revolucionaria en la América Latina de finales del siglo XX, en los sesenta tenía fisonomía de tal).
104. Véase Luria, 1976.
105. «El concepto de conciencia en Vigotsky y el origen de la psicología histórico-cultural», en Siguán, 1987, 130.
106. Véanse los comentarios de Piaget a la obra de Vygotsky (en Vygotsky, 1985, 199-215). Piaget indica (p. 199) un hecho que los filósofos de la «periferia» estamos acostumbrados a sufrir: «No puede ser más que con pena que un autor [del «centro»] descubre, veinticinco años después de su publicación [en la mayoría de los casos no se descubre nunca], el trabajo de un colega desaparecido durante ese tiempo, sobre todo si se tiene en cuenta que contenía tantos puntos de interés inmediato para él que podían haber sido discutidos personalmente y en detalle». Es por ello que K.-O. Apel, con sentido de responsabilidad y solidaridad, se ha anticipado a este tipo de lamentaciones, que espero comiencen a ser en el futuro menos frecuentes por la «mundialización» efectiva de la filosofía. M. M. Bajtín es otro intelectual (de la misma generación que Vygotsky) que ha salido ya de esa época de sombra y ocultación del pensar «periférico».
107. Véase Wertsch, 1988, 36 ss.
108. Vygotsky, 1979, 30.
109. «Ontogenéticamente, la relación entre el desarrollo del pensamiento y el del lenguaje es mucho más intricado y oscura [...]» (Vygotski, 1985, 68 ss.).
110. Cuestión tratada en la obra citada de Vygotsky, 1985.
111. Véase en mi obra *Filosofía de la liberación* los momentos «semiótico» (4.2) y «poiético» instrumental (4.3) (Dussel, 1977).
112. Vygotsky, 1985, 48.
113. Rivière, 1985, 131.
114. Véase Wetsch, 1988, 50 ss.
115. Sobre Paulo Freire véase Torres, 1992. Agradezco a Sonia Araújo-Olivera por el apoyo en la bibliografía.
116. Aquí habría que compararlo con los pragmáticos norteamericanos. Mientras éstos afirman, con razón, que la verdad se alcanza en el *proceso comunitario de veri-ficación*, Freire indica que el proceso de educación crítica se realiza exclusivamente cuando el oprimido efectúa su aprendizaje en el propio *proceso de liber-ación práctico como transformación de su realidad*. No es, como en los pragmáticos, un proceso intelectual solamente (aunque también), es un proceso integral de la *praxis crítica*.
117. No es tampoco como en el caso de la Comunidad Justa de Cambrigde (Hersh, 1979, 174-181, es el ejemplo de una escuela primaria como comunidad), ya que Freire parte de una auténtica comunidad real popular existente.
118. Freire, 1993, 98-99.
119. Freire, 1993, 75. Considérese que para Freire no es «científico» un análisis cuando falta la «criticidad *ética*», como veremos.
120. *Ibid.*, 76.
121. *Ibid.*
122. Freire publicó en 1963 un artículo titulado «Conscientizaçâo e alfabetizaçâo: uma nova visâo do processo», en *Revista de Estudos Universitarios* (Recife), 4, 5-23.
123. Véase Vieira Pinto, 1961.
124. «Concientizar para liberar», en *Contacto* (México), 8 (1971), 42; citamos de Torres, 1992, 107.
125. Comparándolos con los diez *momentos* del *esquema 4.3*.
126. *Momento 1* del *esquema 4.3*.

127. Noción clave en su vocabulario.
128. Torres, 1992, 108.
129. Véase *capítulo 1*.
130. Véase «A Sociedade brasileira em transiçâo», en Freire, 1980, 39 ss.
131. Véase Freire, 1994, 31-67.
132. Refiriéndose a Lucien Goldman habla de la «conciencia máxima posible» («Acción cultural liberadora» [1969], en Torres, 1983, 22).
133. Freire, 1993, 80-81.
134. *Momento 3* del *esquema 4.3*.
135. Véase Piaget, 1985.
136. Es todo el orden del «mundo» heideggeriano, del «sistema» luhmanniano, del «mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*)» habermasiano, la «totalidad» levinasiana, la conciencia fetichizada dentro del horizonte del «capital» de Marx, donde se sitúan sin superarlo Piaget, Kohlberg, Vigotsky y Feuerstein.
137. Es una *Gegebenheit* crítica desde las víctimas que hemos analizado en el *capítulo 4*.
138. Torres, 1992, 111.
139. «Educaçâo que lhe pusesse à disposiçâo meios como os quais fôsse capaz de superar a captaçâo mágica ou ingênua de sua realidade, por uma dominantemente *crítica*» (Freire, 1980, 106).
140. Véase Freire, 1980, 59.
141. Torres, 1992, 109.
142. Éste es el primer tema siempre repetido del Freire joven (Freire, 1980, 1978b, 1980b, etc.). La «libertad» en Freire no es un punto de partida, es una meta difícil que debe vencer obstáculos, «bloqueos» afectivos inmensos, tradicionales, introyectados por el castigo, la dominación, la tortura que soporta el pueblo oprimido. Estos temas pulsionales, aunque hace referencia a Freud, no los ha profundizado nunca suficientemente.
143. Freire, 1994, 21.
144. *Ibid.*, 22.
145. *Momento 6* del *esquema 4.3*.
146. Freire, 1977, 16-17.
147. *Ibid.*, 18.
148. Freire, 1993, 81. Escribíamos en «La pedagógica latinoamericana» en 1973: «El futuro maestro liberador es conducido de la mano, ciego y débil, por las tinieblas del mundo *nuevo* (el Otro es una *realidad*), por su hijo, la juventud, el pueblo. Sólo la confianza en su palabra lo guía y le evita el error, el errar fuera del camino que lo lleva al Otro [...] La voz del Otro es ex-igencia, perentorio llamado a un trabajo liberador» (Dussel, 1973, § 53; III, 190).
149. «Concientización y liberación» (1973), en Torres, 1983, 86.
150. «La tarea del educador dialógico es, trabajando en equipo interdisciplinario este universo temático recogido en la investigación, devolverlo no como disertación sino como problema a los hombres de quienes lo recibió» (Freire, 1994, 132).
151. *Momento 3* del *esquema* ya nombrado.
152. Sería, exactamente, una explicación de una Teoría Crítica. Como veremos, aquí la intervención del «intelectual» o educador es imprescindible; de lo contrario se caería en el «espontaneísmo», que sin embargo se opone al «vanguardismo».
153. Freire, 1980, 61. «La conciencia crítica es una representación de las cosas y de los hechos como se dan en la existencia empírica. En sus correlaciones causales y circunstanciales» (*ibid.*, 105). Lo contrario es la «conciencia mágica» que entiende los hechos por causalidad mítica.
154. Freire, 1994, II, 72.
155. Freire, 1979, 48.
156. *Momento 5* del nombrado *esquema*.
157. Torres, 1992, 111.
158. *Ibid.*, 112.
159. Expresión de Marx en los *Grundrisse*.
160. Es todo el tema que estamos tratando en este *capítulo 5*.
161. *Momento 5* del *esquema 4.3*, como toma de conciencia mutua, con participación de los interpelados (el pedagogo de la conciencia ético-crítica inicia el *momento 6*).
162. Es la indicación del momento procedimental formal-moral intersubjetivo que alcanza validez antihegemónica, en relación con los contenidos materiales éticos de las víctimas que han devenido sujetos de su propia liberación.

163. Habermas, 1983, 132; tr. cast., 143.
164. *Ibid.*, 197; tr. cast., 216.
165. Freire, 1994, III, 97.
166. *Ibid.*, 99.
167. *Ibid.*, 101.
168. *Ibid.*
169. *Ibid.* Véase sobre el diálogo en Freire, 1979, 68 ss.: «A organizaçâo reflexiva do pensamento».
170. *Momento 7* del *esquema 4.3*.
171. *Momento 8*.
172. *Ibid.*, 112-114.
173. La hemos largamente expuesto en los diversos parágrafos del *capítulo 4*. Así Marx ejerció en *El capital* una «denuncia» (científica) del sistema capitalista.
174. Freire, 1994, 121.
175. *Momentos 9* y *10* del nombrado *esquema*.
176. «Educación para un despertar la conciencia» (1973), en Torres, 1983, 43.
177. Véase Freire, 1977.
178. Freire, 1994, 223.
179. Nos interesa particularmente definir el estatuto epistemológico de las ciencias sociales *críticas*. Nos detendremos en las cuestiones de epistemología que nos permitan definir exactamente el «lugar» de esta problemática: el uso de las ciencias humanas o sociales en manos de comunidades de víctimas (feministas, ecologistas, antirracistas, pedagogía liberadora, economía crítica de clases dominadas o países periféricos, etc.).
180. Von Wright, 1971, cap. 2: «Causalidad y explicación causal» (pp. 57 ss.).
181. Que incluye momentos inductivos, sabiendo que esta inducción pasa de casos particulares a una generalización hipotética, por abducción diría Peirce.
182. A «paradigma» le daremos un significado amplio, tanto teórico como práctico, ya que puede indicar desde la ciencia (también ciencia humana o social), una teoría, conjunto de teorías, programa de investigación científica o aun una formación ideológica (p.e. cuando se habla de «paradigma» capitalista, neoliberal o socialista, que se encuentran por su parte en diversos niveles de abstracción).
183. Véase Popper, 1968; Hempel, 1979; Nagel, 1978; y otros autores que nombraremos a continuación. Considérese la posición ambigua de Habermas, «Teoría analítica de la ciencia y dialéctica», en Adorno, 1969; tr. cast., 147 ss.
184. Popper, 1968, § 85. Sin embargo, «la ciencia tiene un valor que excede al de la mera supervivencia biológica» —en lo que estamos de acuerdo, ya que la reproducción de la vida de cada sujeto ético *no es sólo biológica*, sino igualmente cultural, estética, etc.—, «aunque no puede alcanzar ni la verdad ni la probabilidad, el esforzarse por el conocimiento y la búsqueda de la verdad siguen constituyendo los motivos más fuertes de la investigación científica» (*ibid.*). Queda por definirse, desde la posición de Popper, cuál sería el criterio en esa «búsqueda de la verdad», que hemos situado como una mediacion para la reproducción de la vida de cada sujeto ético, como hemos mostrado en los §§ *1.1* y *1.5*.
185. *Ibid.*, cap. 3.
186. *Ibid.*, § 22.
187. *Ibid.*
188. Las ciencias humanas o sociales *críticas* son para Popper imposibles, ya que la «sociedad abierta» se opone como la realidad a la utopía, que es la imposibilidad y la regresión, como veremos en su teoría de la «ingeniería social».
189. Una crítica a la posición popperiana puede verse en Hinkelammert, 1984 (cap. 5: «La metodología de Popper»), en relación a la economía neoliberal de Hayek. En el mismo sentido la excelente obra de Gómez, 1995.
190. Véase Kuhn, 1962.
191. *Ibid.*, VIII, 128-129.
192. *Ibid.*, 11-12. Es evidente que la «comunidad científica» no es sólo un momento «externo» o sociológico, sino que, con K.-O. Apel, debemos entenderlo como un presupuesto ya siempre dado no sólo de la ciencia, sino del mismo lenguaje ordinario.
193. *Ibid.*, 13.
194. Es interesante que no se piensa en las víctimas, sino más bien en los grupos dominantes insatisfechos.

195. *Ibid.*, IX, 149.

196. Se trata del *momento 7* del *esquema 4.3*, cuando el científico se articula (se «compromete», «milita») con comunidades de víctimas que han «tomado conciencia crítica»; conciencia ético-crítica que *origina* el desarrollo del discurso científico social *crítico*. No se trata de una «ciencia matemática *proletaria*»; se trata de una ciencia social desde el interior de una crisis histórica. La «pedagogía bancaria» de Freire es un concepto pedagógico negativo *crítico*, desde «dentro» de la praxis de liberación de los oprimidos en el nordeste del Brasil, en su inicio.

197. Véase Feyerabend, 1987 y 1992.

198. Véase el capítulo 10: «Putnam on Incommensurability», en Feyerabend, 1989, 265 ss., donde pienso que sería conveniente retornar al concepto de «analogía»: ni univocidad reductivista, ni equivocidad inconmensurabilista, sino «semejanza (*similitudo*)» en la «distinción (*distinctio*). Véase mi obra Dussel, 1973, § 36: «El método analéctico y la filosofía latinoamericana»; II, 156 ss.

199. Véase *ibid.*, cap. 1, pp. 73 ss.

200. Feyerabend, cita a March: «La operación psicológica por medio de la cual obtenemos nuevas explicaciones y que con frecuencia, aunque de manera incorrecta, se ha llamado inducción, no es un proceso simple sino muy complejo. No es un proceso lógico, aunque los procesos lógicos pueden interpolarse como vínculos intermediarios y auxiliares. La *abstracción* y la *imaginación* juegan un papel importante en el descubrimiento de nuevos conocimientos. El hecho de que el método nos ayude muy poco en estos asuntos explica el *aire misterioso* (*das Mysteriöse*) que de acuerdo con Whewell caracteriza el descubrimiento inductivo. El científico busca una idea esclarecedora. Al principio no conoce ni la idea ni la forma en que se pueda encontrar. Pero una vez que se le ha revelado el propósito y el camino, el científico en un principio se sorprende de sus descubrimientos, al igual que la persona que habiéndose perdido en el bosque de pronto, dejando de lado la espesura, logra ver un amplio panorama y contempla todo claramente dispuesto frente a ella. El método puede imponer orden y mejorar los resultados únicamente después de que la cosa principal ha sido encontrada» (cita en *ibid.*, cap. 7, p. 200). Einstein está de acuerdo con este tipo de reflexión.

201. *Ibid.*, cap. 4, 129 ss.

202. *Ibid.*, cap. 5, 155 ss.

203. Es particularmente interesante para comprender la posición de Feyerabend leer con cuidado el cap. 9 del *op. cit.* («Galileo and the Tyranny of Truth», pp. 247 ss.), en el que usa un horizonte problemático muy matizado y complejo. Muestra que la mayoría de los científicos de hoy en día hubieran estado más de acuerdo con Belarmino que con Copérnico o Galileo.

204. Véase más adelante el *esquema 5.1*.

205. Lákatos, 1989, 13. Sobre estos cuatro niveles véanse en *ibid.*, 65-72 (el caso de Bohr ejemplifica la posición de Lákatos, 72 ss.).

206. Véase Lákatos, 1993, 13 ss.

207. Lákatos, 1989, 144.

208. *Ibid.*, 49.

209. «No hay falsación sin la emergencia de una teoría mejor» (*ibid.*, 50). «Naturalmente, si la falsación depende de la aparición de teorías mejores, de la invención de teorías que anticipen hechos nuevos, entonces la falsación *no* es simplemente una relación entre una teoría y la base empírica, sino una relación múltiple entre teorías rivales [...] Puede decirse entonces que la falsación *tiene carácter histórico*» (*ibid.*, 51). Esto tiene cierta importancia para nuestro argumento, ya que programas de investigación (en ciencias humanas o sociales) funcionales a un sistema dado pueden coexistir con programas críticos.

210. *Ibid.*, 65.

211. En Francia se habla de *sciences de l'homme* (véase p.e. Merleau-Ponty, 1964, donde estudia la cuestión desde Husserl, en especial la psicología, la lingüística y la historia), y aun de «ciencias empíricas del hombre (*science empirique de l'homme*)», (p.e. Strasser, 1967, 253 ss.). Para un panorama francés ver Canguilhem, 1968, y Bachelard, 1972 y 1949. Se trata mucho más de una corriente en la línea de la «comprensión» (*comprendre*, *Verstehen*, *understanding*), por fundamentación que de la «explicación» (*explanation*, *Erklären*) por deducción anglosajona.

212. Gómez, 1995, 116 ss. Esto pondría a Popper en contradicción con toda su metodología en las ciencias naturales.

213. Véase von Wright, 1987: «La *explicación* teleológica de una acción viene normalmente precedida de un acto de *comprensión* de algún ítem dado de conducta» (cap. 4, 157).

214. Véase Apel, 1984, en especial «La complementridad de la explicación causal y la comprensión hermenéutica en las ciencias sociales» (pp. 203 ss.). Antes había tocado el tema en otros en-

sayos, como los dos artículos de *La transformación de la filosofía*; uno sobre «El desarrollo de la *filosofía analítica* del lenguaje y el problema de las *Ciencias del espíritu*» (1964), en Apel, 1973, II, 28 ss.; tr. cast., 27 ss.; y otro sobre: «La comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de las ciencias sociales» (1971) (*ibid.*, 220 ss.; tr. cast., 209 ss.).

215. Véase Gadamer, 1960, en la parte II: «Expansión de la cuestión de la verdad a la *comprensión* (*Verstehen*) en las ciencias del espíritu» (II, 6; tr. cast., 1977, 225 ss.), donde se trata la problemática de la hermenéutica, la interpretación y la «comprensión», desde Schleiermacher a Heidegger: «El lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación» (III, 12; tr. cast., 467).

216. Véase un trabajo que causó repercusiones: Winch, 1958 y 1994.

217. *Momento 6a* del *esquema 4.3*.

218. Véase lo dicho en el § *4.4*.

219. Strasser, 1967, 163 ss., habla de la «disparition du spectateur désintéressé». Pero decimos «doblemente»; ya que si un espectador que intenta «comprender» debe «entrar» en el *mundo de la vida* del actor participando (desaparecer su cotidianidad «anterior»), ahora debe por su parte «salir» de su cotidianidad del «mundo dominante» o «hegemónico», para efectuar un nuevo aprendizaje en el *mundo de las víctimas* mismas. Se trata de un «compromiso» (*engagement* diría Sartre) que sobrepone (duplicando) sobre el «interés por comprender» al Otro en el propio o ajeno sistema (*à la* Winch: intención científico-comprensiva por participación) el de «explicar-comprendiendo» al otro *en su opresión*, victimación, negatividad material (intención *ético-crítica* que origina un nuevo discurso científico-social *crítico*).

220. Esta cuestión la plantéabamos en nuestra obra Dussel, 1973, II, cap. 6, en cuanto a la «interpretación» de la interpelación del Otro («¡Tengo hambre, ayúdame!»), que exigía como presupuesto el «internarse» en el mundo práctico del Otro: ¿Cómo se puede «interpretar» una interpelación si el mundo desde el cual dicha interpelación es lanzada me es in-comprensible? El apredizaje del mundo del Otro es el *a priori* de la «interpretación» de su grito de «socorro» (von Wright, 1987, cap. 3, 8; pp. 137 ss.). Es todo el asunto de «La interpelación como acto-de-habla» (Dussel, 1993c, 35 ss. [ed. ingl., 1996, 21 ss.]).

221. Marx pareciera, anticipándose un siglo y medio, referirse a la «posición originaria» de un Rawls o a la «comunidad de comunicación ideal» de la Ética del Discurso.

222. *Manuscritos del 44*, I, xix; Marx, 1956, I EB, 510-511; tr. cast., 104-105.

223. Se trata en el *esquema 5.1* del «Nuevo horizonte objetual» o ámbito de «hechos» u objetos nuevos observables (antes inexistentes para el Paradigma I).

224. Hemos tocado el tema en nuestra ponencia «Historia y praxis» (Dussel, 1983b, 309-329); también en «La razón del Otro: la exterioridad y la comunidad de comunicación» (Dussel, 1993c, 42 ss. [«*Propongo* esta nueva *explication* (o comprensión) X para el hecho Z, hasta ahora no explicado (o comprendido o hasta ahora no observado)»]; y en Fornet-Betancourt, 1992, 106 ss.); y en «La interpelación del pobre desde la intención liberadora» (Fornet-Betancourt, 1990, tr. al., 85 ss. [esquema en p. 89]; en especial, pp. 95 ss. [esquema en p. 100]). En nuestra obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, § 37 (Dussel, 1973, II, 174 ss.), situábamos esta problemática en la cuestión de la «deducción de la Totalidad y la praxis liberadora», ya que la misma Totalidad (ahora Sistema I con el Paradigma I) podía ser criticada («deducida» desde el Sistema II-Paradigma II como «falsa», «injusta»; ahora podríamos agregar: «in-válida»): «El que piensa el mundo, la *fysis*, como lo único, implícitamente acepta la Totalidad pero no la descubre como tal, como Totalidad. Para poder pensarla como categoría es necesario criticarla desde el Otro, desde la Alteridad» (último *op. cit.*, 175).

225. Habermas, 1968, 39; tr. cast., 36. Con razón Heidegger escribía: «El conocimiento (*Erkennen*) es un modo del ser-ahí *fundado (fundierter)* en el ser en el mundo» (Heidegger, 1963, 62). Por su parte Husserl indicaba: «El mundo como *mundo de la vida cotidiana (Lebenswelt)* tiene ya precientíficamente (*vorwissenschaftlich*) la misma estructura que las ciencias objetivas [...] Nuestro cuerpo cotidiano (*lebensweltlicher*) y confiable es un cuerpo real, el mismo, aunque no en el mismo *sentido*, que el cuerpo de la física» (Husserl, 1962, 142).

226. Marx, *These über Feuerbach*, § 8 (Marx, 1956, III, 7).

227. Véase *EN* I, 1, 1094 a 1-2.

228. «No puede aceptarse que la razón práctica esté subordinada a la especulativa e invertir así el orden, porque en definitiva todo *interés* (*Interesse*) es práctico, y aun el de la razón especulativa es sólo condicionado, y únicamente en el uso práctico está completo» (*KpV* A 219; en Kant, 1968, VI, 252). Por nuestra parte tenemos razones de «contenido» (materiales), tal como que la razón espe-

culativa (científica, p.e.) es una mediación a la reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto ético en comunidad.

229. Habermas, 1968, 242; tr. cast., 199.

230. *Ibid.* Posteriormente, Habermas pierde este sentido «material» de la ética y se refugia en un nivel «formal» procedimental. No supo articular una «ética *material*» (que creyó particular) con una «moral *formal*» (la única afirmada por Habermas como universal). Hemos ya mostrado a lo largo de toda esta Ética su falacia reduccionista. En ese tiempo explicaba correctamente que: «Sería malentender los intereses directivos del conocimiento si quedasen reducidos a mera función de reproducción de la vida social: no puede quedar ésta suficientemente caracterizada *sin recurrir a las condiciones culturales de la reproducción*, a un proceso de formación que implica ya el conocimiento en ambas formas» (*ibid.*, 243; tr. cast., 200). Así expresado aceptamos completamente la reflexión de Habermas; pero es una desgracia que no haya advertido que era necesaria una formulación más fuerte (p.e. la «reproducción de la vida de cada sujeto ético...») para poder contar con un principio ético *universal*, que trasciende y constituye *por dentro* toda cultura.

231. Husserl, 1950, § 128, p. 315.

232. Indicada con la *flecha a* del *esquema 5.1*, a continuación.

233. Habermas, 1968, 260; tr. cast., 213.

234. *Ibid.*, 261; tr. cast., 214.

235. Marcuse, 1964, § 8 (cito de tr. cast., 1968, 234).

236. Véase el tema «Dialéctica de toda filosofía con la praxis» (en especial el esquema de la p. 27) en nuestro artículo «Praxis y filosofía», en Dussel, 1983b, donde analizamos la cuestión con mucho mayor detalle.

237. Estamos tentados de hablar de «los nuevos mandarines» de Noam Chomsky (1969).

238. Marx, 1975, *MEGA* II, t. 3, 2, p. 333; tr. cast., FCE, I, 33. Véase Dussel, 1988, 110 ss.

239. Marx, 1974, 450; II, 46. Véase Dussel, 1985, §§ 13.3-13.4, 258 ss.

240. *Momento 6a* del *esquema 4.3*.

241. *Momento 6b*.

242. Hablando de Steuart dice que se trata de «la expresión racional (*rationelle*) del sistema monetario mercantil» (*Mans. 61-63*, cit., p. 337; I, 36).

243. *Momento 7* del *esquema 4.3*.

244. Marx, 1974, 452; II, 48. Véase mi obra (Dussel, 1990, los caps. 9 y 10), donde expongo una descripción de la epistemología de Marx, respondiendo a las exigencias filosóficas actuales, sin distorsionar sin embargo el discurso histórico de Marx.

245. *Manuscritos del 61-63*, en Marx, 1975, *MEGA* II, t. 3-1, 381; I, 80. Los Cuadernos VI-XV de los citados *Manuscritos* son la mal llamada cuarta parte de *El capital*; es decir, las *Teorías del plusvalor* que en realidad son parte de ellos.

246. Cuando escribe: «Antes de los fisiócratas el plusvalor (*Mehrwerth*) —es el *profit*, bajo la *forma* de ganancia— se *explicaba* pura y simplemente a base del intercambio, por la venta de la mercancía en más de su valor» (*ibid.*, 333; I, 34). He desarrollado pacientemente el largo camino crítico de Marx (Dussel, 1990, 109-230). La refutación paso a paso le permite concluir que la economía política capitalista ha llegado a una conclusión *irracional*: «La tierra se convierte así en fuente de renta; el capital en fuente de ganacia, y el trabajo en fuente de salario [...] Es un tipo de ficción sin fantasía, una religión de lo vulgar» (*ibid.*, 1450; III, 403). Si para Smith (el antiguo paradigma refutado y subsumido) el trabajo vivo era la única fuente del valor (y la renta, ganancia y salario son tres tipos de *aparición* del valor en el mercado), todo ahora se «ha invertido» y se ha tornado «irracional»: «Tierra-renta, capital-interés son expresiones irracionales [*Erde-Rente, Kapital-Zins sind irrationale Ausdrücke*]», *ibid.*, 1515; tr. cast., 459). A Marx, articulado prácticamente a la comunidad de las víctimas, los trabajadores explotados y empobrecidos, le interesa *explicar científicamente* (en el sentido lakatosiano) la *causa* de dicha negatividad. La economía política de la comunidad científica de los capitalistas (o articulados al capital) comete «contradicciones» y falsos desarrollos, no observando «hechos» (como el plusvalor) y «explicando» *ad hoc* otros (como la ganancia).

247. Como es una economía «funcional», el «interés» de esta ciencia económica es que el capitalismo «funcione», crezca, supere sus crisis, se desarrolle.

248. Pienso que la «Teoría crítica» fue un proyecto muy importante (en cuanto recordó en Europa la necesidad de lo «crítico» en la producción teórica en general), pero ambiguo, ya que no distinguió claramente entre *a*) *ciencias* humanas o sociales y *b*) *filosofías* funcionales al sistema vigente (teorías tradicionales), en primer lugar; y, en segundo lugar, entre éstas y *c*) las ciencias humanas o sociales y *d*) las filosofías *críticas*. En mi interpretación la «teoría» debe especificarse claramente:

unas son las ciencias humanas o sociales y las filosofías *funcionales*, y otras las ciencias sociales y las filosofías *críticas*. De esta manera no se intenta una amalgama al final indiscernible y equívoca: una cuasi-ciencia cuasi-filosófica como «Teoría crítica». La crítica de Habermas (Habermas, 1981, al final de los tomos 1 y 2), desde la razón discursiva (con respecto al paradigma de la conciencia todavía en vigencia en la I Escuela de Frankfurt) es en parte válida, pero su «teoría reconstructiva» ha perdido el sentido *crítico* (porque ha perdido «negatividad» y «materialidad»; véase lo dicho en el § 2.4) y epistemológico claro (en el sentido de las ciencias humanas y sociales y la filosofía *críticas*).

249. 1970, 31. Y distingue claramente entre ciencias sociales *críticas* y las *funcionales*: «Con algunas excepciones muy recientes, los *pensum*, curso e investigaciones de centros universitarios en países avanzados (aun en la URSS) reflejan en gran parte esta orientación estática, en la cual el *orden* y la *funcionalidad* son las normas supremas» (*ibid.*, 27).

250. Smith descubría, por ejemplo, un «nuevo» hecho-objeto (O2 del *esquema 5.1*): el mercado, como lugar de realización de lo público-político y de lo económico, donde se efectuaba la «armonía», por medio de acciones no-intencionales (y desde un observador trascendental imparcial en la conciencia particular, y gracias a la Providencia divina de un neoestoicismo redefinido) entre el egoísmo de cada ciudadano-productor de mercancías y el interés de la nación. Este «nuevo» paradigma teórico, ético-económico, reemplazó el antiguo orden fundado en «virtudes», individuales y «concientes», y donde el egoísmo era considerado un mal, dejando a la economía de mercado sin ética ninguna y cuyo cumplimiento era considerado como el efecto de un cinismo hipócrita. Era necesario, entonces, un «nuevo» paradigma ético-económico que fue formulado en *La teoría de los sentimientos morales* (Smith, 1976). Véase la excelente tesis de maestría de Gutiérrez (Germán), 1996.

251. En este momento «negativo», cuando las víctimas no logran todavía liberarse, pudiera parecer que el programa de investigación científica (p.e., el de Marx) es «recesivo», porque no aporta muchas «novedades» científicas. Pero no debe olvidarse que dicha *criticidad* puramente negativa (como queda indicado en la categoría de «plusvalor», que poco sirve a ningún sistema económico para su «funcionamiento» constructivo) fundamenta la interpretación (la comprensión y explicación) de la realidad a la «conciencia *crítica» de los oprimidos* en el momento del proceso de liberación mismo. Dicha ciencia económica *crítica* da «razones» a los oprimidos, y con ello «desmantela» (negativamente) la ciencia económica hegemónica. En momentos como los actuales, en los que el neoliberalismo hace sentir su rigor a los pueblos periféricos del capitalismo en África, Asia y América Latina, el marxismo, por ejemplo, sigue siendo una «reserva» crítico-científica progresiva para la conciencia ético-política de las víctimas empobrecidas. Su «cientificidad» puede igualmente medirse por el poder «descubridor», «comprensivo» o «explicativo» de las *causas* de la *pobreza que sufren las víctimas*, ignorada por las ciencias económicas hegemónicas y funcionales al capitalismo «central». Es un programa de investigación científica que cumple una función *crítica* insustituible, referencia creativa aun para la ciencia económica dominante —en especial en la actual crisis de creatividad teórica interna de muchos paradigmas que no pueden sino dar explicaciones *ad hoc* ante el desastre ecológico o ante la miseria creciente de buena parte de la humanidad actual.

252. *Momento 7* del *esquema 4.3*.

253. *Momento 8*.

254. La burguesía moderna necesitó, como vemos, más de siglo y medio para lograr su primer triunfo político por el control de un Estado nacional —si consideramos a los «Comuneros» españoles que luchaban por sus «fueros» como la primera revolución burguesa derrotada en la Modernidad—. De igual manera la Revolución rusa de 1917, que fue la primera revolución socialista, derrotada en 1989. Pero el socialismo continúa en China, Vietnam, Cuba, y sigue siendo referencia de «racionalización» económica, a fin de poder definirse *los límites* ético-económicos del mercado que se globaliza excluyendo.

255. En la Unión Soviética no fueron los escasos obreros, y los menos numerosos campesinos con conciencia crítica, los que realizaron la revolución de Octubre de 1917, sino los «bolcheviques», que con gran oportunidad y decisión política, siendo una minoría, tomaron el poder «en nombre» («representación» sumamente ambigua) del «proletariado». El modo leninista (véase más adelante el § 6.1) de articular la relación intersubjetiva «partido-masa» (que nunca pudo integrar la consensualidad democrática desde un burocratismo, quizá inevitable pero trágicamente instalado) determinará en gran parte el destino posterior de la mayor revolución del siglo XX —ante la que, ciertamente, la Revolución china puede competir en este momento por la primacía, dada su persistencia.

256. Antes del siglo XV, la «centralidad» intercultural se situó, primero, *entre* el Egipto y la Mesopotamia; después *entre* el Mediterráneo oriental y la Mesopotamia helenística; en tercer lugar en el Medio Oriente musulmán en torno a Bagdad o Samarkanda (véase lo expuesto en la *Introducción*, §§

0.1-0.7 de esta Ética). El «paradigma cultural» que dominaba estas regiones «centrales» era considerado por sus regiones «periféricas» como *lo más moderno*. La Edad Media latina consideraba al mundo musulmán como *más moderno*. Pero antes del siglo XV (o de la instalación del primer Sistema-Mundo), tanto las regiones «centrales» de la China, como de la India, de la Mesopotamia o de la región mediterránea hasta el Renacimiento (sólo desde el siglo VIII d.C. de la Europa continental latino-germánica, las «ciudades»), y también de Mesoamérica (por ejemplo Mexico-Tenochtitlán) y la región inca (p.e. Cuzco) en Amerindia, eran consideradas como las que «manejaban (*managed*)» la información más desarrollada, y por ello jugaban la función de ser las *Modernidades regionales* (no «mundial») respectivas.

257. Véase en la escuela francesa la obra de Salomon, 1974. Describe cómo los científicos colaboran con la Revolución francesa (entre los cuales Condorcet es el más conocido, y condenado como otros por la misma Revolución), «donde se ve a la idea de progreso inspirar una relación nueva entre la ciencia y el poder político» (p. 27), y que, además, «fueron siempre [conocimientos] de carácter militar» (p. 31).

258. Habermas, 1985, cap. 9.

259. Foucault, 1975, 251. Véase la excelente biografía de Eribion, 1989. Volveremos en el *capítulo 6* sobre Foucault.

260. Eribon, *op. cit.*, 228. En especial 286 ss.

261. Nos hace pensar en la «verdad» del orden dominante como no-verdad de las víctimas, cuya verdad futura será igualmente no-verdad algún día... ritmo histórico de la verdad progresiva... como respiración del viviente.

262. Lévinas, 1974, 231.

263. Habermas, 1981b, 142.

264. El *momento 7* de nuestro *esquema 4.3*.

265. *Momento 8*.

266. Deseamos resaltar que se trata del «contenido» *material* en posición «positiva» (constructiva) y no «negativa» (que es lo propio de la crítica de-constructiva, como hemos visto).

267. Escribiremos en el futuro, como hemos dicho, una obra sobre *Frentes de liberación*.

268. No olvida, entonces, el momento «racional», y aun científico constructivo, como se verá.

269. Imaginación creadora *diurna*, prospectiva; no recesiva, freudiano-*nocturna*, anamnética (que opera sólo por recuerdos).

270. Hay entonces una subsunción de la «cultura» —no puede no haberlo—, pero no es el momento fundamental.

271. Bloch, 1977, 166; tr. cast., I, 135-136. Y agrega: «Ha sido el marximo el que por primera vez ha descubierto científicamente este *tópos*, y lo ha descubierto en el tránsito del socialismo desde la utopía a la ciencia» (*ibid.*, 166; tr. cast., I, 136). Lo de «docta» de la «*spes*» quiere indicar la constitución racional-científica del *contenido positivo posible futuro*, y nos sentimos tentados de aplicar en este contexto la expresión de Marx (sobre el consumo): «el fundamento, tendencial, ideal interno (*den idealen, innerlich treibende Grund*)» (Marx, 1974, 12; I, 13). Esta «pulsión (*Trieb*)» la extraía Bloch de una relectura cuidadosa de Marx, y era igualmente la modificación radical de la ontológica *Sorge* («preocupación» o «cura» de Heidegger); la *intentio* afectiva o apetitiva medieval.

272. Todo lo dicho en la *primera parte*, y en especial en el *capítulo 1*, habría que tenerlo en cuenta: es toda la cuestión de una «ética *material*». Es interesante que Cunico (Cunico, 1988, 237), tenga de ella un sentido reductivo (se refiere a Scheler, a la ética de las virtudes, de la vida buena), e indica, también reductivamente, que Bloch se refiere a los «modelos-ideales (*Leitbilder*)» y a la «tabla de valores (*Leittafeln*)» (p. 238), y se equivoca cuando indica que la ética de Bloch es «un'etica della perfezione in senso storico-dinamico» (p. 239). En efecto, no advierte todos los momento «materiales» a los que ya hemos hecho referencia y a los que nos referiremos de inmediato.

273. Tanto Lukács como Bloch quedarán en parte «atrapados» en un concepto ontológico de «totalidad» que les impedirá, por ejemplo, descubrir del todo el momento ético post-ontológico o de la alteridad meta-física (también como exterioridad) de un Lévinas. Bloch no se encuentra ciertamente dentro del mundo vigente, capitalista, el *Sistema I* (del *esquema 4.3*), ya que tiene la distancia del «optimismo militante», junto a las víctimas, en un metafórico «dentro» de él como oprimidos, tendiendo esperanzadamente hacia el *Sistema II* (el proyecto de liberación: *PL* del *esquema 4.3*).

274. Bloch, 1977, 11. En Bloch, 1988, 2, leemos: «Nadie vive porque quiere vivir. Desde el momento en que está vivo *debe* vivir».

275. En alemán *regen* significa moverse, hacerse sentir, pero igualmente «nacer».

276. Bloch, 1959, §§ 1-2, p. 21; tr. cast., I, 3. Ese «saber esperar» ontogenético atraviesa la vida de cada uno, desde la niñez hasta la vejez (pp. 21-45; pp. 3-25).

277. *Ibid.*, 47 ss.; tr. cast., 27 ss.

278. *Ibid.*, §9, 49; tr. cast., 29.

279. Recuérdese la «negatividad material» de Horkheimer y Adorno (véase el *§ 4.2*).

280. Esta «hambre» es la del *Libro de los muertos* de Egipto hasta Marx y esta Ética de la Liberación: negatividad de contenido, de la corporalidad humana.

281. Las del *Sistema I* del *esquema 4.3*, dentro de la «totalidad» del sistema dominador que produce estructualmente el «hambre».

282. Esta *verändern* es la de Marx en su *Tesis 11*, y el momento requerido por Freire como «lugar» del aprendizaje de la «concientización»: es *praxis transformativa* de las condiciones que producen la víctima. Son los *momentos 9-10* del *esquema 4.3*. Véase el *§ 6.3*.

283. Es la «negatividad» de la *crítica* (*momento 4* del *esquema 4.3*).

284. Que es el «bien» de la *Etica I* (ética fundamental) del sistema vigente (*a* del *esquema 4.3*), de la «totalidad» lévinasiana, del «capital» de Marx, etc.

285. Es la «positividad» del desear (pulsional), del imaginar (imaginación creadora) y del formular (analítica científica y política realista de la razón instrumental y estratégica subsumidas desde la razón ética de la vida y moral consensual), tema en el que Bloch usará para exponerlo *toda su vida* teórica.

286. Es el «dolor» como arranque de la conciencia ética crítica: Rigoberta Menchú (*§ 4.1*).

287. El «interés revolucionario» es la *Sorge* de Heidegger pero no de un ser-en-el-mundo, sino de un «ser-víctima-del-mundo», víctima dominada o excluida del mundo, que «tiende» hacia algo que se encuentra *más allá* del ser del mundo. Véase el tema ampliamente analizado en mi obra (Dussel, 1973: «§ 30). Bondad moral de la praxis liberadora», II, 97 ss.; en pp. 99-102 criticábamos a Bloch por haber quedado un tanto limitado en la «totalidad», como ya lo hemos indicado). Este «interés» poco tiene que ver con el «interés emancipatorio» cuasi-teórico de Habermas, que no es *crítico* ético, negativo y materialmente —por su formalismo exclusivamente lingüístico, aunque discursivo e intersubjetivo.

288. Momento de la *razón crítica* en su momento *utópico* (contra el utopismo anarquista y contra el anti-utopismo conservador de Popper).

289. Esta «explosión» es la «negatividad» de-constructiva de la praxis de liberación en su momento *negativo* (*momento 9* del *esquema 4.3*); la «transformación» consecuente a la «denuncia» ante la cual el oprimido tiene «miedo», como expone Paulo Freire.

290. Es el *conatus* de Spinoza. Es el momento «reproductivo» del principio ético; la pulsión de reproducción feliz de la vida (visto en los *§§ 4.3-4.4*) que Lévinas critica y que supera con el «*désir metaphysique (deseo metafísico)*»; el instinto de vida dionisíaco pero no narcisista. Véase la complejidad de la cuestión en las tesis de la *Tesis 17* del *Apéndice 1*, al final.

291. Hemos indicado, en la descripción del principio ético, que hay un deber de «reproducción», *pero también de «desarrollo»* de la vida de cada sujeto ético en comunidad. La víctima no puede ni siquiera «reproducir» su vida, pero en el cumplimiento del deber de su propia reproducción produce en la historia un «desarrollo» —en el que consiste el «progreso cualitiativo»— para hacer participantes a las víctimas hoy excluidas en el sistema. El intento de una mera reproducción de la vida de la víctima es una expansión explosiva del sistema presente: el desarrollo futuro.

292. *Ibid.*, § 13, 84; I, 61.

293. Véase Dussel, 1973, I, caps. 1-2.

294. Es un momento de la conciencia racional diurna.

295. *Ibid.*, 83-84; 61.

296. Para Bloch, como para Lukács, hemos dicho, significa un momento futuro nuevo de la Totalidad; es decir, la ontología dialéctica les impedía comprender la radical novedad del proyecto de liberación (que parte de la víctima, parcialmente *exterior* a la misma ontología, en cuanto alteridad *excluida*: *ruptura*, entonces; y, en parte, incluida como oprimida, y por ello el pro-yecto futuro tiene una cierta *continuidad* histórica).

297. Véase lo dicho en el *§ 1.4* [98].

298. *Ibid.*, §10, 49-50; tr. cast., 29-30.

299. *Ibid.*, 50; tr. cast., 30. Los clásicos dividían las «pasiones» en (*a*) concupiscibles (en el presente) o (*b*) irascibles (y ante el futuro arduo). Las primeras (*a*), ante el bien (*a*.1) presente (amor o alegría), ausente (deseo); ante el mal (*a*.2) presente (odio o tristeza), ausente (horror). Las segundas (*b*), ante el bien arduo futuro (*b*.1), que puede alcanzarse (esperanza), que no puede alcanzarse (desesperanza); ante el mal arduo futuro (*b*.2), que puede alcanzarse (audacia), que no puede (temor). Escribíamos en 1973: «La tercera posición meta-física o virtud originaria del cara-a-cara es vivir hoy anticipadamente la alegría de la liberación del Otro, del miserable. La *esperanza* ante la utopía real

transforma la meta-temporalidad ontológica en historicidad meta-física o escatológica. Es la superación de la «anticipación (*Vorlaufen*)» heideggeriana, como el modo de previvir la muerte. Por el contrario, la esperanza es anticipación de la posición límite, pero no ya ontológica sino meta-física, y no ante la negatividad ontológica (el no-ser como muerte), sino meta-físico (el más allá del ser como el *lógos* de la Totalidad: el Otro, negatividad primera). La esperanza no es espera de la realización del pro-yecto de la Totalidad. No. La esperanza es virtud meta-física o ética, alterativa, ya que espera la liberación [...]» (Dussel, 1973, «§ 31. El Ethos de la liberación»; II, 118).

300. *Ibid.*, 50-51; tr. cast., 30-31.

301. *Ibid.*, § 11, 52; tr. cast., 32.

302. Por desgracia Bloch no distinguió claramente entre «material» como *contenido* y como realidad *física*. Esto le arrastró a sentirse obligado, para fundamentar una razón utópica *material*, a desarrollar una ontología de la materia física (como Lukács), lo que le hizo perder tiempo y desviarse del asunto. El «materialismo» práctico e histórico (*ético*) estriba en el *contenido de la corporalidad viviente-cultural del ser humano en comunidad*. Véase sobre la ontología fisicalista innecesaria un largo desarrollo en Bloch, 1972 y 1963.

303. Bloch, *op.cit.*, 55 ss.; tr. cast., 35 ss.

304. *Ibid.*, § 13.

305. *Ibid.*, 72; tr. cast., 50. Bloch nos dice que los freudianos, como los éticos contemporáneos agregaría yo, colocan delante de sus consultorios u oficinas un cartel que dice: «Aquí no se tratan problemas económicos o sociales» (*Ibid.*, 72; tr. cast., 51). Lo mismo expresan los psico-pedagógos ante Freire, y los filósofos «bien pensantes» ante la Filosofía y Ética de la Liberación.

306. *Ibid.*

307. *Ibid.*, 85; tr. cast., 62.

308. *Ibid.*, § 14, 86; tr. cast., 63-64.

309. *Ibid.*, § 15, 138; I, 110-111.

310. *Ibid.*, 161 ss.; tr. cast., 131 ss.

311. Véase el intento de Hinkelammert, 1984.

312. Bloch analiza la «función utópica» como «actividad consciente sabida»; contra lo que no debiera ser; y en relación al interés, a la ideología (conciencia falsa), a los arquetipos culturales, a los ideales, a los símbolos-alegorías. Magníficas reflexiones que nos llevarían muy lejos. Finalizando, y refiriéndose a los símbolos, escribe: «Las entelequias que se desarrollan en el mundo son otras tantas alegorías y símbolos vivos, dados objetivamente. Esta clave la hay, pues, también en la realidad, no tan solo en las denominaciones alegóricas y simbólicas de esta realidad; y existen precisamente estas claves reales *porque el proceso universal es él mismo una función utópica, cuya substancia es lo objetivamente posible*. La función utópica de la planificación y modificación humanas conscientes representa aquí sólo el puesto más avanzado, más activo, de la función auroral que tiene lugar en el mundo» (*ibid.*, 202-203; tr. cast., 168).

313. *Ibid.*, § 17, 236; tr. cast., 198.

314. «Posibilidad real es sólo la expresión lógica, de una parte, para la condicionalidad *material suficiente*, y de otra, para la apertura *material* (inagotabilidad del seno de la materia)» (*ibid.*, 236; tr. cast., 198). Como hay causas perturbadoras durante la realización (*momentos* 9 y *10* del nombrado *esquema 4.3*), será necesario modificar el proceso sobre la marcha.

315. Aspecto analítico científico (*momento* 7 del nombrado *esquema*), pero también discursivo racional científico de la argumentación en la creación de las alternativas futuras.

316. *Ibid.*, § 17, 239; tr. cast., 201.

317. La propia economía es, en última instancia, un momento de la reproducción y el desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad.

318. Esta «intención» o «interés» no puede ser sostenida por Apel o Habermas, ya que no logran situarse trans-ontológicamente, de manera material (por el «contenido») y negativamente desde las víctimas ante el sistema. La *Lebenswelt* como ámbito discursivo es ambigua: puede darse en el sistema dominador o en la comunidad de las víctimas. Ambos frankfurtianos no tienen categorías para definir criterios de diferencia entre las indicadas situaciones. El «interés liberador» de culturas periféricas (o naciones del capitalismo dependiente) se opone al «interés emancipatorio» de la comunidad moderna central europea (o norteamericana) postconvencional dominante, si este último no alcanza el estadio propiamente *ético-crítico*.

319. El «desencantamiento (*Entzauberung*)» del cual habla aquí Bloch no es el de Weber. Weber está «desencantado» y «desencanta» toda la «esperanza» de las víctimas. Bloch y las víctimas están «desencantados» del sistema opresor, pero no de la «utopía *posible*».

320. *Ibid.*, 241; tr. cast., 202.

321. Véase lo dicho en el *capítulo 3*, en especial en la posición de Hinkelammert, *§ 3.4*.

322. Como Bloch no tiene explícitamente conciencia del momento analéctico o de la exterioridad, no puede comparar la «factibilidad» (técnica, económica, etc.), o «eficiencia» del sistema, con la «factibilidad liberadora» que *abre* la esperanza de las víctimas como horizonte hacia el *ultimum novum*. El ontologismo hegeliano (como en Lukács) priva a Bloch de una mayor claridad. Por ello se refiere en demasía a la *dynamis* de Aristóteles, el que no puede de ninguna manera vislumbrar la *dynamis* contra el sistema esclavista por parte de los esclavos, como Espartaco: la «posibilidad» de las víctimas es «imposibilidad» para el sistema dominador, y es «destrucción» misma del «ser» dominador: para el dominador como dominador es el «mal absoluto».

323. *Sistema I* del *esquema 4.3*, cuyo pro-yecto ontológico (*a* del *esquema 1.1*) es el vigente (en el sistema *A*).

324. El momento *b* del *esquema 1.1* del sistema futuro: *B*.

325. *Ibid.*, § 18, 258; tr. cast., 217.

326. *Ibid.*, 259 ss.; tr. cast., 219 ss.

327. *Ibid.*, 261; tr. cast., 220. Bloch no es un irracionalista. Nos habla aquí del componente cognitivo tanto de la crítica como de la formulación de la utopía posible.

328. *Ibid.*, 285; tr. cast., 240.

329. *Ibid.*, § 19, 288 ss.; tr. cast., 243 ss. En Marx, 1956, II, 1 ss.; tr. cast., 1970, 665 ss.

330. *Ibid.*, 311; tr. cast., 263.

331. *Ibid.*, 311; tr. cast., 262-264. Véase *Verdad*.

332. Véase el *§ 3.2*.

333. *Ibid.*, § 22, 391; tr. cast., 334.

334. *Ibid.*, §§ 23 ss., 395 ss.; tr. cast., 337 ss.

335. *Grundrisse einer besseren Welt*, §§ 33 ss., 521 ss.; II, 7 ss.

336. Se trata de «explicar» (también científico-críticamente) lo que *causa* el dolor.

337. *Ibid.*, § 33, 523; II, 11.

338. Contra la tradición analítica podría hablarse de la «falacia humeana», que se enunciaría aproximativamente de la siguiente manera: «Del *ser* vivo autorresponsable no puede fundamentarse materialmente el *deber-ser* humano como reproducción-desarrollo de sus vidas». Al definir como imposible este «pasaje», sin advertir que puede efectuarse por fundamentación material de la razón práctica (imposible para Hume y sus seguidores), se imposibilita al mismo tiempo la racionalidad fuerte de la fundamentación como exigencia ética de la víctima del «deber vivir» que funda en el «no-poder-aceptar», por ser irracional, el «no-poder-vivir». La propuesta humeana será «usada» por el naciente capitalismo escocés e inglés en plena hegemonía mundial. Al que «es» esclavo (o asalariado) se le impide el poder fundamentar un «deber-ser» libre (o no explotado). En el sueño diurno de Bloch, el esclavo sueña «ser-ya-libre» (anticipación que moviliza la praxis en la esperanza), que se origina negativamente en el «no-poder-vivir» del esclavo.

339. Aquí debió decir: «por la referencia al principio universal de la vida, del que la economía es el momento reproductivo y de desarrollo en cuanto *conditio sine qua* todo el resto es imposible».

340. *Ibid.*, § 36, 725; tr. cast., 191.

341. *Ibid.*, § 35 ss., 526 ss.; tr. cast., 14 ss.

342. Que aunque intenta explícitamente superar el «eurocentrismo» lo logra muy poco. Véase posteriormente, desde los griegos (y con una visión negativa de los egipcios propio de una interpretación alemana indoeuropea que el mismo Bloch no podía criticar), un recorrido a algunas posiciones fuera de Europa (*op. cit.*, § 53, 1417 ss.; tr. cast., III, 311 ss.). Aquí expone de manera positiva una reinterpretación del hecho de Moisés (pp. 1450 ss.; t. 3 , pp. 341 ss.), que permitirá después el surgimiento de una teología de la esperanza en la propia Tubinga de Bloch, en la persona de Jürgen Moltmann, no sin influencias en la futura teología de la liberación latinoamericana: «Un pueblo esclavizado: he aquí la miseria que enseña a orar. Y en este momento aparece un fundador que comienza dando muerte a un representante de la tiranía: *el sufrimiento y la rebeldía* se hallan aquí en los orígenes y constituyen juntos la fe en un camino hacia la libertad» (Bloch, 1959, § 53, 1453; tr. cast., III, 344). Sin embargo, Bloch hace de Moisés un «super-fundador» casi sin antecedentes, le falta algo de sentido histórico al no ver que Moisés es imposible sin el suelo fecundo de las «eticidades» egipcias y mesopotámicas, que ya tenían en su seno elementos críticos que guardan hoy todavía actualidad. Por usar este tipo de recursos teóricos fui criticado (por Cerutti, 1983, y Schutte, 1993) de fideísta o «teólogo» —pretendiendo efectuar un discurso estrictamente filosófico—, no advirtiendo mis críticos la estructura liberadora de mitos religiosos *pre-filosóficos*, que Bloch supo indicar contra toda una tra-

dición jacobina burguesa. Bloch escribe: «El *Deus Spes* se halla, pues, ya prefigurado en Moisés» (Bloch, 1959, 1458; tr. cast., 349); «lo que en la nueva buena de Moisés se designa con el nombre de faraón, Egipto, reino de Edom» [*Sistema I* del *esquema 4.3*] *es su polo negativo*; del mismo modo que Canán [*Sistema II*] *es el polo positivo*» (*ibid.*, 1464; tr. cast., 353). Véase mi artículo «Exodus as a Paradigm», en *Concilium* 189 (1987), pp. 83-92. Podría decirse que toda la obra de Bloch fue un «rumiar» (como la vaca de Nietzsche) el éxodo de los esclavos en Egipto. Zaratustra debió haber conocido a Moshé —le hubiera sido muy útil, pero el indoeuropeísmo de la Academia germana se lo impidió—. Véase todavía Bloch, 1970, 19 ss.

343. *Ibid.*, § 37, 729 ss.; tr. cast., 196 ss.

344. *Ibid.*, § 38 ss., 767 ss.; tr. cast., 229 ss.

345. *Ibid.*, § 43 ss., 1089 ss.; tr. cast., III, 7 ss.

346. Hasta aquí llegó Putnam, al final de nuestro *§ 3.2*.

347. Bloch, 1959, § 54, 1567; tr. cast., III, 447.

348. *Ibid.*, § 54, 1551; tr. cast., III, 432.

349. Aristóteles («El bien [*agathòn*] es aquello que todos apetecen [*ephiesthai*]»: *EN* I, 1, 1094 a 3) y Tomás pensaban que el apetito y el bien eran correlativos: se «apetece» el «bien (*bonum*)». Hoy no podemos aceptar más esta formulación.

350. Este aspecto no puede advertirlo Bloch, porque se sostiene sólo un paradigma de la conciencia, y no en uno lingüístico-intersubjetivo. En política, se trata de la necesaria mediación intersubjetiva de la democracia, también en la formulación del proyecto utópico factible futuro.

351. Bloch ve la «posibilidad» ontológica del bien futuro utópico, pero no elabora la «factibilidad» ética de dicho bien *presente*; falencia que le reprocha Habermas en nombre de la ciencia (aunque habría que hacerlo también en nombre de la tecnología y de la razón instrumental y estratégica).

352. Esto le lleva a Apel a intentar por una «ética complementaria» (¿una «Ética de la Responsabilidad»?) lograr la simetría «por otros medios» —como diría Karl Clausewitz—. Una «Ética de la Responsabilidad» que no es crítica termina por ser cínica, como la de Max Weber (Hinkelammert, 1994). La Ética de la Liberación no necesita una tal complementaridad.

353. Esto ya se lo indicaba a Apel en nuestro primer encuentro de Friburgo en 1989 (Dussel, 1990b, esquema, p. 69 [en el orig. esp. de 1992, esquema 3, p. 71]). El nivel *3.b* (de la «comunidad de comunicación histórico-posible») es el de la comunidad crítica de las víctimas (de los que se encuentran en la «exterioridad» del sistema vigente hegemónico: nivel *2.b*). Lo que allí era una «intuición» se ha tornado ahora una clara distinción categorial.

354. Véase más adelante el *§ 6.2*.

355. Véase el *esquema 3.7* [198] para todas las referencias que efectuaremos a continuación. En este caso es el *momento 1.a*.

356. *Momento 1* del *esquema 4.4* [251].

357. *Momento 1.b* del *esquema 3.7*.

358. El sujeto ético posee una dignidad suprema en el «ciclo» de la reproducción de la vida en el planeta Tierra. Como afirmaba Kant, la persona no es un medio; pero, más allá de Kant, no es tampoco un fin, *sino que es un sujeto ético que «pone» (y «juzga») los fines*. Todos los seres vivos tienen por su parte una diferenciada dignidad o valor, en cuanto se acercan o alejan de la producción, reproducción y desarrollo de la *vida humana*, referencia última (por su realidad [complejidad cerebral] y eticidad [autoconciencia responsable]) de la vida en cuanto tal. Esto no es antropocentrismo, sino el saber situar al ser humano por su complejidad en el punto central del «ciclo de la vida».

359. *Momento 2* del *esuqmea 3.7*.

360. *Momentos 3-5* del dicho *esquema 3.7*.

361. Un nivel es el de la responsabilidad por los efectos (*à la* Max Weber o Jonas, 1982) —óntico *a posteriori*—, y otro, muy diferente, la «re-sponsabilidad» por la víctima misma *anterior* a la organización del nuevo orden —»re-sponsabilidad» trans-ontológica *a priori* según Lévinas—. Cuando el efecto o la consecuencia no-intencional no es un mero «objeto», sino la alienacion o *negatividad* en otro sujeto ético, el que cobra conciencia de la «consecuencia» causada en el Otro por su acto se torna *crítico*. No es así sólo ni meramente responsable del efecto (ya que si es una consecuencia «no-intencional» no le será posible *desde el sistema vigente* descubrir su propia responsabilidad, que debe ser intencional). La «re-sponsabilidad» *crítica* por el Otro como víctima es la «puesta *del sistema* mismo como totalidad (sistema que es responsable, por su parte, de la negatividad o alienación de la víctima) *en crisis*»; la mera responsabilidad weberiana por las consecuencias es el hacerse cargo, *«en» el sistema de fines y valores vigentes* (que no se ponen en crisis, sino *que se corroboran* como tradición), del mérito o castigo correspondiente del acto cumplido.

362. Véase ahora el *esquema 4.2* [208], *momento 6.a*.

363. Desde el ámbito «positivo» de la dignidad de la vida del sujeto humano.

364. Véase el *esquema 4.4* [251], momento 2. El orden pulsional innovador se co-constituye con la razón crítica (*momento* 4 de este *esquema 4.4*).

365. Es el *momento 6.b* del *esquema 4.2*. Lévinas habla aquí de una razón ética *pre*-originaria («une raison pré-originelle»; Lévinas, 1974, 212), y se entiende, porque se sitúa *antes* y *por debajo* (*pre*-) de la misma razón ético-originaria (*momento 1.b* del *esquema 3.7*).

366. Esta «lucha por el re-conocimiento» del Otro *como otro* no se ve claramente en Hegel ni en Honneth (1992).

367. *Momento 7* del *esquema 4.2*.

368. Recuérdese el *momento 5* del *esquema 4.3* [209].

369. Véase el tema en el *§ 2.5* [149-152] y en los *§§ 3.1-3.2* [168-178].

370. Por ejemplo véase en los *esquemas 4.3* [209] y *5.1* [310] lo que denominábamos el «Sistema I» (la realidad accedida desde lo vigente).

371. El «Sistema II», o futuro, de los nombrados *esquemas 4.3* y *5.1*.

372. El «Paradigma II», crítico, del *esquema 5.1* [310].

373. Es la *Comunidad crítica* del *momento 5* del *esquema 4.3* que opera como «sujeto *socio-histórico*» de la praxis de liberación (véase el *§ 6.2*).

374. Hemos distinguido desde antiguo la «conciencia ética» o crítica, que «oye el clamor del pobre», de la mera «conciencia moral», que aplica los principios morales del sistema vigente. Véase Dussel, 1973, § 24; II, 52 ss.

375. Véanse los *§§ 4.1-4.4* [213 ss.].

376. Lévinas, 1974, 210 ss. En especial cuando escribe: «El escepticismo que atraviesa la racionalidad o la lógica del saber es el negarse a *sincronizar* la afirmación implícita contenida en *el decir* y la *negación* de esta afirmación enunciado en *lo dicho*» (p. 213). «Lo dicho» se expresa en el sistema hegemónico. «El Decir» es la interpelación del Otro, de la víctima, 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 contradictoria y *negativa* de las víctimas, del pobre, de la mujer objeto-sexual, etc., muestra la no-coincidencia de *a*) la «verdad» de la «razón *dominadora* como pasado» (en «referencia» a la *realidad*, a la que se accede desde el sistema dominador [I]), con *b*) la de la «razón *crítica* como presente» («referencia» a la *realidad*, a la que que se accede desde la exterioridad [II]). El que habita el mundo *nuevo* desde la perspectiva de las víctimas descubre *nuevos* objetos no observables desde el antiguo paradigma (para hablar como Thomas Kuhn). Por ello, se torna *escéptico* de los momentos pasados de la razón que comienzan a ser falsados. El escepticismo vuelve siempre a hacerse presente cuando hay cambios radicales históricos. Es el escepticismo de la razón crítica ética que descubre la *no-verdad* del orden dominador. Por ello no acepta dicha «verdad» o la «*ratio*» de dominación. ¿No se encuentra todo esto *ambiguamente* en Nietzsche o los postmodernos? La Ética de la Liberación puede mostrar la no-verdad y la irracionalidad del orden hegemónico, desde la verdad crítica y la nueva racionalidad de las víctimas. Ésta es la diferencia con los nombrados postmodernos —que en cierta manera «tiran al niño con el agua» de la tina.

377. Prefacio de la *Filosofía del Derecho* (Hegel, 1971, VII, 24): «Was *vernünftig* ist, das ist *wirklich*; und was *wirklich* ist, das ist *vernünftig*».

378. Véase Popper, 1967.

379. De la misma manera, bajo la dictadura militar en Argentina o bajo otros regímenes de dominación en América Latina, numerosos filósofos pretendieron mostrar, con argumentos reductivos (inspirados frecuentemente en el análisis filosófico), la no-validez de toda filosofía *crítica* latinoamericana, desde el psicoanálisis hasta el marxismo y la Filosofía de la Liberación.

380. Dussel, 1990b, 89 (el *esquema* sobre el pasaje de una situación 1 de argumentación a la situación 2) (ed. cast., 100).

381. Véanse entre otros Baum, 1994; Critchley, 1992; Dews, 1987; Lyotard, 1979; Ross, 1988; Vattimo, 1985 y 1988; Welsch, 1993 y 1993b; Habermas, 1985; etc.

382. Dussel, 1973, I: «§ 14. *Lo otro* como di-ferencia en la Totalidad» (pp. 103 ss.); «§ 15. *Lo otro* como di-ferencia interna de la mismidad moderna» (pp. 108 ss.); «§ 16. *Lo otro* como *el Otro* escatológicamente dis-tinto» (pp. 118 ss.). Además en Dussel, 1977, en 2.4.3, 2.4.4, 2.5.3, 3.2.7.2, 4.1.8, etc. Era ya todo un debate con Derrida y Deleuze de los setenta.

383. Ofelia Schutte (Schutte, 1993) insiste en que yo he *negado* la «diferencia» —en el sentido feminista del «género» tal como lo expresa por ejemplo Benhabib, 1987 o 1992— no advirtiendo la diversidad de nuestro vocabulario: *negamos* en efecto la «Diferencia» como *lo otro* (neutro, cósico)

en la Identidad; *afirmamos* rotundamente la «Dis-tinción» como *el Otro* (alguien, sujeto ético) en la Exterioridad, en la Alteridad *como otro*. Confundir esta precisión es fruto de haberse ahorrado el leer nuestra obra.

384. Véase Dussel, 1977, fin del prólogo.

385. Véase Welsch, 1993, 12-13.

386. Trataremos en parte esta problemática más adelante en el § *6.2*; remitimos entonces a ese parágrafo para estudiar el «lugar de la enunciación» del discurso crítico: la víctima como *sujeto histórico* dis-tinto, nuevo, emergente.

387. Véase el § *6.1*.

388. Véase el § *6.2*.

389. Recuérdese lo dicho en el § *1.4* [99] y en los §§ *2.5*, *4.1* y *4.2*.

390. Es, como posición negativa, el *momento 7* del *esquema 4.3*.

391. *Momento 8* del *esquema 4.2*.

392. Es un «pro-yecto (*Entwurf*)» ontológico, pero, como se despiega *más allá* (en la exterioridad) del sistema vigente, desde la afirmación de lo que es negativo en la víctima (al definir como parte del pro-yecto «el alimento» desde «el hambre», etc.). Lo hemos llamado frecuentemente trans-ontológico; es el *PL*: proyecto de liberación, del *esquema 4.3* [209]. Véase Dussel, 1973, §§ 22-25; II, 34 ss.; y también Dussel, 1977, 3.1.9.

393. O «comprensión» dialéctica del «fundamento» de la negatividad; o aun una «interpretación» hermenéutica crítica (como la *Simbólica del mal* de P. Ricoeur, 1963).

394. Las «ciencias» formales (si son ciencia) o de contenidos («naturales») pueden proponerse intencionalmente ciertos «objetivos» en su «programa de investigación» que tiene relación *mediata* (pero no «externa», ya que son «medios» para «fines») a las necesidades no cumplidas de las víctimas. De allí que una «matemática *proletaria*» no tenga sentido en su significación inmediata (contenido proposicional directo), pero podría comprenderse en su *ambigua* formulación una intención más profunda (indirecta). Cuando un matemático se propone resolver matemáticamente ciertas ecuaciones que son las mediaciones formales necesarias, por ejemplo, para el desarrollo de una técnica específica para campesinos pobres en África, que necesita por su parte el despliegue de nuevos capítulos científicos abstractos, puede hablarse de una elección «ética» de dicho «objetivo» (motivado por las necesidades de las víctimas), que ha modificado o aun innovado su antiguo «programa». Esto es lo que analizaba con razón Óscar Varsavsky en su obra *Ciencia, política y cientificismo* (Varsavsky, 1971). El «cientificismo» consiste en aquella actitud *práctica* del científico que ignora (y aun niega explícitamente) la *inevitable vinculación* práctico-concreta de su «programa de investigación» con un «mundo de la vida» (o «forma de vida» le llamaría el segundo Wittgenstein), con una tecnología, con un sistema económico y político real. Negar, olvidarse o ser ciego de dicha «vinculación» es el momento perverso por excelencia de la «conciencia ética *no-crítica*» (bajo la pretensión de no-valorativa o neutral) del científico —doblemente culpable, como ser humano y como científico.

395. Véase el § *4.1*.

396. O aun el estudio de la imposibilidad del sistema *in the long run* ante el hecho del número «intolerable» de sus víctimas.

397. Algo hemos dicho en el anterior § *5.3* [302-315]. Además, véase Dussel, 1996b, § 4: «¿Es posible la *crítica* ética? Los *tres* criterios de demarcación».

398. Es algo más que el simple «compromiso» que un antropólogo efectúa participativamente para poder «comprender» hermenéuticamente las motivaciones concretas del agente «observado» (observación participativa). Véase Winch, 1994.

399. Véase mi obra (Dussel, 1990, 429 ss.: «*El capital* es una ética»).

400. Carta del 30 de abril de 1867, ya citada, en el año en el que aparecerá *El capital* I, y a cuyo programa de investigación se está refiriendo (Marx, 1956, XXX, 542).

401. En el primer momento, es la conciencia crítica *ingenua* de la misma comunidad de las víctimas (véase el § *5.1*); en un segundo momento, la comunidad científica co-solidaria produce *ciencia humana o social crítica* como re-sponsabilidad ética para con la víctima; en un tercer momento, comunitariamente, las víctimas mismas asumen el resultado científico-crítico en su lucha por el reconocimiento: es conciencia práctica crítica *ilustrada*. Véase el § *6.1*.

402. Cohen, 1972, 23.

403. *Momento 8* del *esquema 4.3*.

404. Había igualmente tres momentos: *a*) la esperanza ingenua utópica del militante; *b*) la participación de la comunidad de científicos re-sponsables; y *c*) la esperanza militante ilustrada, de la que habla Bloch.

405. Véase Hinkelammert, 1984.

406. La crítica a la razón instrumental, por parte de la primera Escuela de Frankfurt, no recuperó la necesidad de una razón crítica instrumental, momento del proceso constructivo de la praxis de liberación: tanto en el formulación *factible* de una utopía, como en la construcción *real* del nuevo estadio histórico. Quizá porque no pudo ser responsable de una efectiva liberación ni antes de la guerra, ni durante ella, ni después.

Capítulo 6
EL PRINCIPIO-LIBERACIÓN

[336] Ésta es una ética de la vida; ética crítica desde las víctimas. Ahora estudiaremos el *desarrollo* creativo y liberador estratégico de esta vida. Son las víctimas, cuando irrumpen en la historia, las que crean lo nuevo. Fue siempre así. No puede ser de otra manera. En este último capítulo, transición hacia otras obras, *Frentes de Liberación*, nos acosan demasiados temas que no podremos ya exponer con la extensión deseada. Tomaremos entonces por un atajo, transversalmente, a través de algunas «cuestiones» —sólo *algunas* de las posibles—, dejando el resto para el futuro.

Antes que nada deseamos preguntarnos: ¿Hablar de «liberación» después de la caída del muro de Berlín en noviembre de 1989, del desmembramiento de la Unión Soviética, del colapso del socialismo real en la Europa del Este, o de la derrota del sandinismo? ¿Intentar luchar por la liberación en tiempos del triunfo del dogmatismo neoliberal, del capitalismo trasnacional en proceso de globalización? ¿Retornar a los temas del 1903 o de 1968, tan lejanos para muchos y anteriores a la crisis definitiva —para algunos— del marxismo, o ignorados por filosofías tales como la Ética del Discurso, la filosofía política liberal o el neo-pragmatismo, sin hablar de la meta-ética analítica del lenguaje o las del «fin de la historia» *à la* Francis Fukuyama[1]? Tomando en consideración todos estos aspectos, pensamos sin embargo que problemas en apariencia anacrónicos, «fuera de moda», «superados» para Europa, Estados Unidos o Japón, no lo son tanto para las víctimas en el mundo periférico, en África, Asia, América Latina o la Europa del Este; para los *homeless*, marginados, empobrecidos de los países centrales; para los ecologistas, feministas. Desearemos honestamente hacernos cargos de ciertas objeciones, y por ello iniciaremos nuestras reflexiones —aunque volveremos sobre ellas en próximas obras— a partir de un autor crítico de los izquierdismos, y del que un biógrafo escribe: «Él deseaba ir contra-corriente, oponerse claramente a las posiciones dominantes de moda»[2], «pour épater la gauche», agregaría

por mi parte, en una Francia atestada de althusserianismo maoísta a partir de 1968: se trata de Michel Foucault. Nos interesa porque nos situará en el nivel de la razón estratégica e instrumental.

[337] En efecto, Michel Foucault trabajó primero en el nivel histórico-epistemológico de las rupturas (*à la* G. Bachelard y G. Canguilhem) en el orden de las reglas del discurso, de los enunciados, del «archivo», en fin, de las «palabras (*mots*)»[3]. Sin embargo, al final de *La arqueología del saber* se deja ver una transición:

> El discurso *en su determinación más profunda* ¿no sería una *huella*? [...] ¿y que al hablar no conjuro mi muerte, sino que la establezco, o más bien que anulo toda interioridad en ese *exterior* que es tan indiferente *a mi vida*, y tan *neutro*, que no establece diferencia alguna *entre mi vida y mi muerte*? [...] *El discurso no es la vida*: su tiempo no es el de ustedes; en él no se reconciliarán con la muerte.

¿No se encuentra aquí la «cripto-normativa»[4] de todo el pensamiento de Foucault? Pienso que, en efecto, en sus obras de la segunda época[5], el tema de «la vida» flota siempre como última referencia normativa[6]:

> Lo que se reivindica y sirve de objetivo *es la vida, la vida*, mucho más que el derecho, es lo que ahora está en juego en las luchas políticas, incluso si éstas se formulan a través de las afirmaciones de derecho. *El derecho a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades...*, ese derecho tan incomprensible para el sistema jurídico clásico[7].

Ahora hablará del «biopoder», de la «biopolítica», de la «gestión de la vida» como lo propio de las relaciones de fuerza en la que consiste el Poder, por último, el Poder del Estado como derecho a matar. Por ello, escribe:

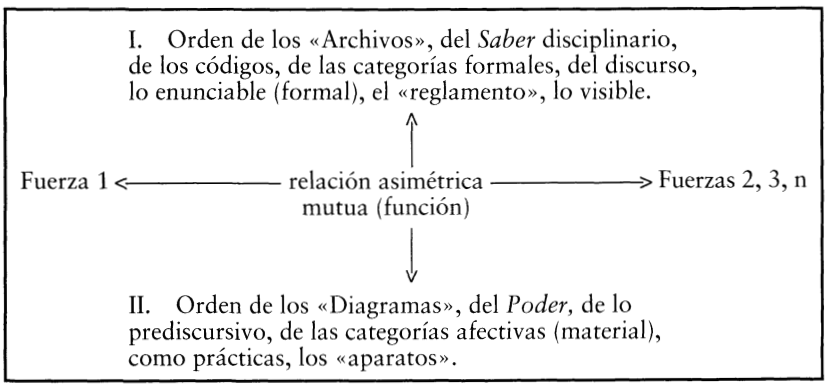
> Ya no se espera más al emperador de los pobres, ni el reino de los últimos días [...]; lo que se revindica y sirve de objetivo es *la vida*, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible. Poco importa si se trata de una utopía; tenemos ahí un proceso de lucha muy real; *la vida como objeto político ha sido en cierto sentido tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla*. La vida, pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas [...] El derecho a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de la necesidades[8].

Esto significa que Foucault «pasa» del orden formal del lenguaje (el formalismo reduccionista de su primera época que ahora critica) al orden material (el nivel de la producción, reproducción y desarrollo de la vida corporal humana de cada sujeto ético). Pero, contra el marxismo *standard* o althusseriano, dogmáticos en cuanto a la propuesta de una «*infra*-estructura» economicista —que no es la posición de Marx, y ni siquiera de Engels, para quien la «última instancia» es la «produc-

ción y reproducción de la *vida inmediata*»[9], como ya hemos visto—, Foucault se levanta retóricamente en posición extrema —negando el economicismo, el sujeto moderno «metafísico», la historia exclusivamente globalizante, etc.[10]— para redefinir un horizonte material «intermedio».

[338] Se situará en el nivel «micro» de los subsistemas[11], la *microfísica*, entre *a*) la macrofísica del Estado, estrato preferido del marxismo o en la exposición —por exigencias metódicas— de esta *Ética de la Liberación*[12], que se ocupan de categorías *abstractas*[13], y *b*) el nivel propiamente individual que se hace más presente en la tercera etapa de la vida de Foucault[14]. Pero, y es lo que aquí más nos interesa, descubre un orden más radical que el del discurso: el nivel material de la ética, tal como la hemos definido. El orden del Poder, de las «relaciones de fuerzas», de «los cuerpos», de los «placeres» es material.

Esquema 6.1: ÓRDENES FUNDAMENTALES EN LA MICROFÍSICA DEL PODER



El «Poder» es una «relación de fuerzas». Las «fuerzas» consisten en acciones en tensión sobre otras acciones, que se auto-sostienen en la «gestión de la vida»[15]:

> Podría decirse que el viejo derecho de *hacer* morir o *dejar* vivir fue remplazado por el poder de hacer *vivir* y de *rechazar* la muerte [...] el cuidado puesto en esquivar la muerte está ligado menos a una nueva angustia que la tornaría insoportable para nuestras sociedades, que al hecho de que los procedimientos de poder no han dejado de apartarse de ella [...] Ahora es en la vida y a lo largo de su desarrollo donde el Poder establece su fuerza; la muerte es su límite[16].

Hay como un «mapa» de relaciones asimétricas de fuerza, donde el ejercicio del Poder involucra a los múltiples extremos (fuerzas 1, 2, n), y, aunque una pueda ser «espontánea» y las otras «receptivas», todas

están constituyendo un «diagrama de Poder»: así, en el género, en situación familiar, lo femenino es ambiguamente cómplice de las diseminadas formas del Poder, imposible sin su colaboración, ya inmerso en las relaciones multiples y difusas del género (no sólo «dual» para Foucault), desde donde el Saber disciplinario, que «ve» y «habla», ya ha constituido a lo femenino en un «lugar» determinado. Foucault muestra la articulación entre este «saber disciplinario» —en el hospital, prisión, escuela, hogar, cuartel, tribunales, administración, fábrica, etc.— que prepara los «cuerpos» para el cumplimiento de sus «funciones» en la dispersa y plural distribución del Poder en el «campo» de la microfísica de los subsistemas institucionales.

[339] Si prestamos atención, sin embargo, vemos que Foucault analiza muy especialmente subsistemas o instituciones de «exclusión» del Otro[17] (donde vemos un tipo difumado de «víctima»), de poner «fuera» (del Poder, de las fuerzas), en la «exterioridad» (de lo visible[18], del Saber) de la sociedad a partir de una definición previa, presupuesta en el orden del Saber disciplinario correspondiente: como enfermo, demente, asesino..., lo que permite poner un «límite» (el horizonte de la Totalidad, diría Lévinas) y «separar» y «proteger» a la sociedad «vigilante» de lo «vigiliado» y negado:

> La *disciplina* pone en ejercicio un *poder relacional* que se sostiene a sí mismo por sus propios mecanismos y que, ante la claridad de su evidencia, sustituye el juego ininterrumpido de la mirada calculadora. Gracias a los mecanismos de la vigilancia, la *física* del Poder, el dominio sobre el cuerpo, se efectúa según las leyes de la óptica y de la mecánica, según todo un juego de espacios, de líneas, de sombras, de redes, de grados, y sin recurrir, en principio al menos, al exceso, a la fuerza, a la violencia[19].

De todas maneras, estamos siempre situados dentro de un «paradigma de la conciencia» que no ha superado el solipsismo, aunque lo sitúa en la estructura relacional del Poder (por su característica «quiasmática»[20]), desde un giro lingüístico *à la* francesa, pero todavía no pragmático (no habiendo tomado conciencia de la problemática de la validez intersubjetiva), con referencia explícita al nivel material (que le falta a la Ética del Discurso) bajo el control de una *razón estratégica*. La microfísica se encuentra entonces dentro de un «campo estratégico» de fuerzas sin sujetos —como lo exigía la epistemología del momento— desde las relaciones de Poder, que incita, induce, facilita, amplía, limita, dificulta, disciplina.

Por ahora hemos querido recordar lo dicho para situar el nivel práctico de factibilidad estratégico —que es el propio del Foucault de la «segunda época»—, cuestión que deseamos tratar en este *capítulo 6*.

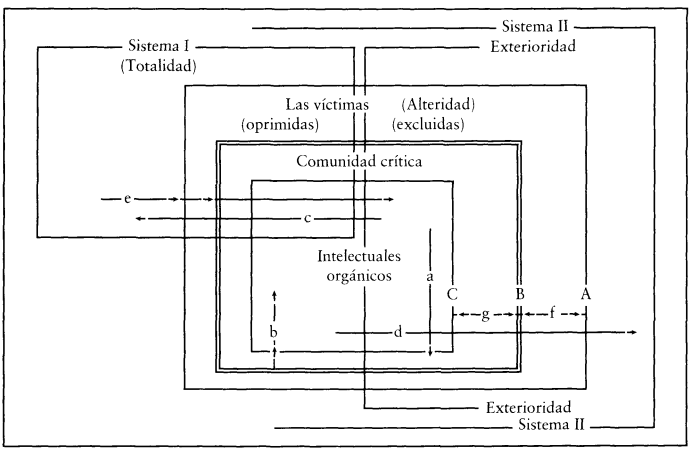
En efecto, la *razón estratégica*, que es igualmente subsumida por la razón liberadora[21], se sitúa en este nivel de la microfísica del Poder. La *Ética de la Liberación* tiene mucho que aprender de Foucault en su análisis dentro del horizonte de la factibilidad crítico-práctica de subsistemas o

de «instituciones» históricas[22]. Por ello, y no abandonando tampoco la macrofísica del Poder, la razón estratégica, que maneja las relaciones de Poder, queda delimitada en el marco de la posibilidad material (de contenido) de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana:

> Aparece, pues, la posibilidad de la explotación y de la dominación. Acaparar y concentrar los medios materiales *de vida* es destruir las posibilidades *de vida del otro*, ya que lo que se concentra y se quita no son simples riquezas sino medios de vida [...] La dominación hace posible la explotación y ésta da materialidad a la dominación [...] Ninguna dominación puede ser definitiva sin el *manejo de la distribución de los medios materiales de la vida*[23].

Ahora podemos pasar del nivel de la razón material y la formal (de los *capítulos* anteriores) al de la factibilidad del horizonte de la vida: a la factibilidad crítico-práctica, a la acción crítica estratégico-práctica (la *praxis* crítica o de liberación). Hemos ya tratado el horizonte que comprendía las ciencias sociales y filosofía críticas (la *teoría*). Ahora debemos integrar los principios éticos con dicha ciencia y filosofía, ámbito que es mucho más extenso que una mera «teoría». Hablar de relación de «teoría y praxis» es una simplificación ambigua.

Esquema 6.2: ALGUNAS FUERZAS Y SUJETOS EN LAS COMPLEJAS RELACIONES DEL PODER EN LA ORGANIZACIÓN DE LA COMUNIDAD CRÍTICA



Comentarios al esquema: *A*: las víctimas en general (los movimientos sociales, partidos políticos, la etnia, la clase, el «pueblo», la «masa», etc.); *B*: organización como comunidad crítica (instancia o «sujeto histórico» *clave* de la Ética de la Liberación); C: comunidad crítica de «referencia» (militantes, políticos profesionales, expertos, científicos, filósofos, etc.); *a*: relación centralizante (de «arriba-abajo»); *b*: relación participativa (de «abajo-arriba»); *c*: relación reformista (tendencia a integrarse al Sistema I); *d*: relación anarquista (radicalismo revolucionario en el inmediato pasaje hacia el Sistema II); *e*: represión por parte del sistema (contra la comunidad crítica); *f-g*: mutua articulación entre *A*, *B* y *C*. Compárese este *esquema* con el *esquema 4.3* [209].

Entre los variados temas posibles a ser expuestos en este *capítulo*, y a manera de indicación, nos ocuparemos de cuatro «cuestiones» para tematizar a través de ellas la más amplia y urgente «cuestión de la liberación».

§ 6.1. LA «CUESTIÓN DE LA ORGANIZACIÓN»: DE LA VANGUARDIA A LA PARTICIPACIÓN SIMÉTRICA. ¿TEORÍA Y PRAXIS?

[340] La «razón liberadora»[24], que se ejerce propiamente como síntesis final de la acción crítico-deconstructiva, primero, y, después, constructiva por transformación de normas, actos, subsistemas, instituciones o de sistemas completos de eticidad, tiene como componente inmediato propio de su ejercicio la *razón estratégico-crítica*, que no es la razón instrumental, sino la razón de mediaciones en el nivel práctico (no técnico). La razón estratégica intenta ciertamente el «éxito» como «fin»; pero, en último término y porque ahora es razón crítica, se trata de un fin que es «mediación» de la vida humana, en especial en este caso de las víctimas, cuando hay participación simétrica de los afectados. El «éxito» de la razón estratégico-crítica es, no ya el del «medio-fin» formal del sistema vigente (por ejemplo, la «valorización del valor» en el capitalismo), sino el pleno desarrollo de la vida misma de todos (en especial de las víctimas, como hemos indicado). La razón estratégico-crítica en su ejercicio último o concreto *realiza la acción transformadora*, partiendo del ejercicio de los principios críticos de la razón práctico-material y discursivo formal, de las teorías científicas críticas, de los proyectos alternativos formulados, del uso de la razón instrumental técnico-crítica, en la realidad empírica teniendo en cuenta los «diagramas» de las «relaciones de Poder» —para hablar como Foucault, pero, en nuestro caso, incluyendo también la macrofísica del Poder—. Es el momento[25] en el que la praxis efectúa, desde el horizonte de la *factibilidad* ético-práctica, concreta y crítica, todo lo analizado hasta este momento en esta *Ética*.

Veamos, en primer lugar, la cuestión estratégica del sujeto de las transformaciones y la articulación del «intelectual» con este sujeto histórico.

a) *La autoemancipación del proletariado: Marx*

[341] Contra la opinión de muchos, Marx evolucionó en la manera de definir la «intervención» del intelectual en la praxis de transformación histórica, de manera clara y en plena juventud. En efecto, desde Hegel piensa Marx que la filosofía es como la «forma» que debe ejercerse sobre la «materia», en política primero, poco a poco también en el nivel económico. En sus cartas a Ruge, Marx va mostrando la necesidad de que la filosofía cambie su interlocutor, que debería ser la «humanidad sufriente»[26], ya que la burguesía liberal no tiene suficiente fuerza

histórica. De todas maneras la «humanidad sufriente» es *pasiva*. Aun en los *Manuscritos del 44* vemos todavía a un Marx que coloca a la teoría de manera externa con respecto a la realidad material, situación que sólo cambiará ante la experiencia de la insurrección de los tejedores de Silesia[27], donde a los ojos de Marx el recién descubierto proletariado emerge como un sujeto social con conciencia propia[28]. Marx escribe:

> El primer deber de una cabeza pensante y amiga de la verdad, a la vista de la primera explosión de la revuelta obrera silesiana, no era el colocarse en la actitud del *maestro de escuela* ante tal acontecimiento, sino más bien la de esforzarse en estudiar su carácter propio y peculiar. Claro está que para ello se requería cierta penetración científica (*wissenschaftliche Einsicht*)[29] y cierto amor humano (*Menschenliebe*)[30], mientras que para lo otro bastaba y sobraba con manejar una fraseología manida[31, 32].

La insurrección de Silesia enseña a Marx que no es una rebelión sólo política, sino social, ya que así como «el ser humano es más infinito que el *ciudadano*, la *vida humana* (*menschliche Leben*)[33] es más infinita que la *vida política*»[34]. Aquí se ve ya todo un programa de filosofía política. Y agrega:

> Una revolución social se sitúa en el punto de vista del *todo* porque [...] entraña una protesta del hombre *contra la vida deshumanizada*, porque arranca del *punto de vista del individuo real*, porque la *esencia común*[35] contra cuya separación del individuo reacciona éste es la *verdadera* esencia común humana[36].

[342] Marx deja de pensar que el filósofo es la forma, la actividad, el inicio del proceso, y, cambiando su «punto de partida», toma ahora al mismo proletariado:

> Solamente en el socialismo puede un *pueblo filosófico* (*philosophisches Volk*) encontrar su práctica adecuada y, por tanto, solamente en el proletariado puede encontrar el *elemento activo* (*tätige Element*) de su liberación (*Befreiung*)[37].

Con la ambigua denominación de «pueblo filosófico» Marx está pensando en el sujeto de la liberación «ilustrado», consciente, autoconsciente, auto-liberador. No es ya el «elemento *pasivo*» de antes; ahora es «activo». En *La Sagrada Familia* trata Marx explícitamente el tema bajo el título de «El *espíritu* y la *masa*»[38]:

> Unos cuantos individuos predestinados se contraponen, como espíritu *activo*, al resto de la humanidad, que es la *masa carente de espíritu*, la *materia*[39]. La concepción hegeliana de la historia presupone un *espíritu absoluto*, el cual se desarrolla de modo que la humanidad sólo es una *masa* que, inconsciente o conscientemente, le sirve de soporte[40].

Para Marx las masas, «el corazón», lo material, lo concreto, lo práctico, tiene ahora prioridad. Llega así a una expresión clásica:

> El proletariado *puede y debe*[41] *liberarse a sí mismo* (*sich selbst befreien*). Pero no puede liberarse a sí mismo sin abolir sus propias condiciones de vida[42].

Esto nos permite entonces entender las *Tesis sobre Feuerbach*. La dificultad de su interpretación consiste en que se debe presuponer todo lo dicho hasta este momento en esta *Ética*; es decir, los principios material y crítico, en el nivel concreto de la factibilidad estratégica de las relaciones de Poder. El «materialismo» de Marx —contra el materialismo individual, cognitivista, estático y «funcional» de Feuerbach— es antropológico (de la corporalidad viviente), crítico o negativo (desde las víctimas), práctico (en cuanto se interesa por la «transformación [*Veränderung*]» real de las condiciones de dichas víctimas), y social (porque se ocupa del sujeto inmerso en las «relaciones sociales»[43]). Está hablando de una «actividad humana [*menschliche Tätigkeit*]»[44] que realiza la misma comunidad de las víctimas (o los a ellas articulados):

> La coincidencia de la transformación de las circunstancias con el de la actividad humana o autotransformación (*Selbstveränderung*) sólo puede concebirse racionalmente como praxis revolucionaria (*revolutionäre Praxis*)[45].

En este nivel muy preciso, que no es el de un sujeto solipsista y meramente teórico, sino el de los sujetos prácticos o estratégicos, en posición *crítica*, y para los cuales su propia praxis transformativa ante el sistema que los excluye y domina es la condición de posibilidad del enunciar un juicio crítico (verdad objetiva), debe leerse la *Tesis 2*:

> El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una *verdad objetiva* (*gegenständliche Wahrheit*) no es un problema teórico[46], sino un problema práctico[47]. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la Verdad, es decir, la Realidad[48] y el Poder, la terrenalidad de su pensamiento[49].

Marx ha descubierto el «punto de partida» de su praxis (la comunidad crítica de las víctimas[50], el proletariado en su momento y en su específica perspectiva), al responder afirmativamente a la interpelación ética de las mismas víctimas, que se «autoliberan». En *La Ideología alemana* Marx concibe dicha «comunidad crítica» como un movimiento histórico bajo la denominación genérica de «comunismo»:

> El *comunismo* no es un estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al *movimiento real* (*wirkliche Bewegung*) que subsume el estado de cosas actual. Las condiciones de este *movimiento* se desprenden del presupuesto actualmente existente[51].

[343] Pero en el interior de ese «movimiento real» se descubren diversas organizaciones; y Marx habla por primera vez de un ambiguo

«partido comunista», que en su origen es algo así como una «corriente de opinión» dentro de algunos partidos obreros[52], y en especial contra el llamado «verdadero socialismo»:

> Tenemos, pues, de una parte, el partido comunista francés, realmente existente, con su literatura [...] Los cartistas y los comunistas ingleses, la National Reform Association norteamericana y, en general, los demás partidos de la época[53].

Esas organizaciones de opinión dentro de los partidos políticos, como vemos, tenían su «literatura», sus «ideas»: «La existencia de *pensamiento revolucionario*[54] en una determinada época presupone ya la existencia de una clase revolucionaria»[55]. En París, y posteriormente en Bruselas (desde 1846 en el «Comité de correspondencia comunista»), Marx comprendió que la lucha «estratégica» de la praxis de liberación (dentro del «diagrama» de la macrofísica del Poder), no sólo en el sistema hegemónico, sino también en el seno de la comunidad de las víctimas, y de sus multiples y contradictorias organizaciones —con profundas diferencias—, exigía claridad táctica (partiendo en la organización «desde abajo»[56]) y precisión teórica. Los «comunistas», en ese momento, son grupos de opinión que sostienen que la comunidad de las víctimas (la clase obrera en este caso) se autolibera en el proceso mismo de la praxis transformativa (en este caso revolucionaria) del sistema hegemónico (el capitalismo bajo el poder de la burguesía). Marx comienza a descubrir que la «claridad táctica» de la razón estratégico-transformadora o crítica (revolucionaria para él en ese momento) exige una precisión «científica»[57], porque:

> Los economistas quieren[58] que los obreros permanezcan en la sociedad tal como está constituida y tal como ellos la describen y la refrendan en sus manuales. Los socialistas quieren[59] que los obreros dejen en paz a la vieja sociedad para poder entrar mejor en la sociedad nueva que ellos les tienen preparada con tanta previsión[60].

[344] En 1847, el grupo de opinión internacional («los comunistas») nacido de la «Liga de los comunistas» o de los «Fraternal Democrats», y dentro de los partidos obreros europeos (cartistas y otras organizaciones inglesas, y también francesas o alemanas) y norteamericanos, pide a Marx y sus amigos redactar el *Manifiesto Comunista* —algo así como una declaración para esos grupos de opinión al interior de los partidos obreros, que responden con claridad a posiciones críticas bien definidas[61]. La estructura estratégica del *Manifiesto* se desarrolla por círculos concéntricos: *A*) La comunidad de las víctimas (el proletariado) se define ante el sistema vigente (los burgueses)[62]. Se trata de una primera aproximación a la «explicación» histórico-económica de las «causas» de la negatividad material de las víctimas y de la contradicción interna que torna «imposible» el sistema vigente:

> Así, el desenvolvimiento de la gran industria socava bajo los pies de la burguesía el terreno sobre el cual ha establecido su sistema de producción y de apropiación [...] Su caída y la victoria del proletariado son igualmente inevitables[63].

El segundo círculo concéntrico es: *B*) En el seno de la comunidad de las víctimas (el proletariado) la posición de los comunistas[64]. Los comunistas son un «grupo de opinión»[65]. Aquí la «comunidad de comunicación» *científico-crítica* efectúa definiciones *teóricas*, para distinguir la «explicación» del grupo de los comunistas de los otros movimientos proletarios en general. Cabe destacarse que como Marx no había todavía descubierto en su «explicación» la existencia del «plusvalor», no podía tampoco dar razones teóricas suficientemente radicales (fundamentales, esenciales). Había una profunda ambigüedad en la expresión. En el tercer círculo concéntrico, C), los redactores «precisan» claramente las diferencias *teórico-estratégicas* de las diversas organizaciones dentro de los partidos obreros: el socialismo reaccionario (feudal, pequeño-burgués, «socialismo verdadero»), el socialismo conservador, el socialismo utópico[66]. El *Manifiesto* se termina con unas reflexiones acerca de las relaciones de los «comunistas» con todos los partidos (también burgueses) de oposición. Se trata entonces de un texto situado en un nivel de la razón estratégico-crítica, dentro del complejo «diagrama» de la macrofísica del Poder en un momento determinado europeo y teniendo en vista una víctima específica: el asalariado del capitalismo central europeo en la mitad del siglo XIX.

[345] Teniendo muy claro Marx que la liberación de los obreros será fruto de la autoliberación de los mismos obreros, comenzará un largo camino para ir definiendo *sobre la marcha* una estrategia que no se pierda en la maraña de posiciones ambiguas. El «Socialismo de Estado» de Lasalle será uno de sus mayores enemigos[67]. Por ello, en el exilio de Londres, desde el 24 de agosto de 1849, día en el que cruza el Canal de la Mancha hacia Inglaterra, aunque nunca abandona la acción estratégica, comenzará una etapa *teórica*, que sólo se comprende por las exigencias ético-prácticas de «explicación»[68] *científico-crítica* de las «causas» que producen la miseria de los asalariados en el capitalismo. Marx, desde su «experiencia» estratégica (desde su compromiso con la comunidad de las víctimas, sabiendo ahora que ellas mismas se autoliberan, pero que es necesario tener un «archivo» —diría Foucault— *claro* acerca de los supuestos material-económicos del «diagrama» del Poder), emprende el redefinir con extrema precisión un «programa de investigación científica» —para expresarnos como Lákatos—. Esto le llevará a asistir cada día a la enorme biblioteca del Museo Británico (la mejor en ciencia económica en el mundo en ese momento), y deconstruir toda la ciencia económica *standard* existente, para reconstruirla desde los «intereses» de las víctimas que le importaban: el proletariado europeo y norteamericano. De allí saldrán las «Cuatro redacciones de *El capital*»[69], ciencia social *crítica*, el comienzo del despliegue

categorial de un «marco teórico» para efectuar investigaciones científicas de economía crítica, y una de las referencias teóricas necesarias para las generaciones sociales futuras —hasta que el sistema capitalista se extinga—, y también como horizonte «explicativo» para poder enmarcar orientaciones estratégicas, dentro de los múltiples «diagramas» macro y micro-físicos del Poder en niveles tácticos.

b) *Espontaneidad y organización en Rosa Luxemburg*

[346] Quince años después de la muerte de Marx aparece públicamente Rosa Luxemburg[70], brillante intelectual judía polaca, sumamente actual por la conciencia que poseía del Poder que pesaba sobre ella en tres de sus dimensiones (por judía, por mujer[71] y por polaca; en este último aspecto, como miembro de una nación dominada por otros países hegemónicos —por Rusia o por la Europa central—, porque Polonia desde el siglo XVI fue periférica del capitalismo naciente[72]). Su vida de militante y científica crítica comenzó hace un siglo[73], y desde su inicio mostró una coherencia extrema, como Marx mismo, entre dos polos: *a*) los principios del socialismo y las explicaciones en ciencias sociales *críticas* (la «teoría»), y b) sus análisis y acciones *estratégicas* y *tácticas* (la «práctica»). Su actitud ante la «cuestión nacional» en Polonia, que bien pronto le permitirá aparecer como connotada y joven dirigente activa en los Congresos de la socialdemocracia de ese entonces, es una estricta aplicación práctica de su investigación teórico-crítica de su tesis de doctorado: ni la burguesía ni la clase obrera tenían nada que ganar con la unidad de la nación polaca —al menos en ese momento.

Pero el genio de Luxemburg se manifestó en la intersección de la praxis concreta *estratégica* y táctica y los *principios* (que deben distinguirse de la *teoría*, aunque no lo haga explícitamente Luxemburg). Criticando a los oportunistas o reformistas del partido socialdemócrata alemán, se pregunta: ¿Qué los distingue de los revolucionarios? A lo que contesta:

> La aversión a la *teoría*, y es evidente, ya que nuestra *teoría*, es decir, los *principios* (*Grundsätze*) del socialismo científico imponen a nuestra actividad práctica marcos estrictos (*feste Schranken*), tanto en referencia a los *fines* (*Ziele*) a alcanzar, como a los *medios de lucha* (*Kampfmittel*) que se aplican, y finalmente a los *modos de lucha* (*Kampfweise*). Naturalmente, los que buscan sólo los *éxitos* (*Erfolge*) prácticos pronto desean tener las manos libres, es decir, separar la *praxis*[74] de la *teoría*, para obrar independientemente de ella[75].

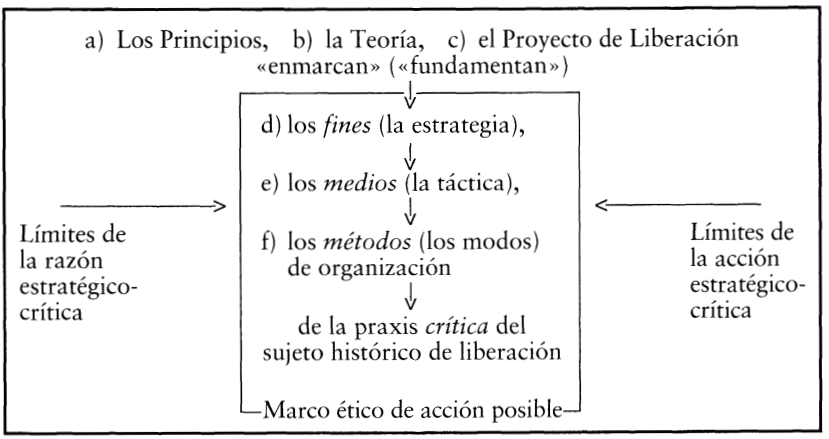
Como puede observarse, la «teoría» —que Luxemburg coloca entre comillas— es en toda su complejidad algo más: por el momento *un conjunto de «principios»*[76]. Estos «principios» son exactamente y de manera abstracta, los principios ya enunciados en esta Ética (es decir, 1) el principio de producción, reproducción y desarrollo de la vida hu-

mana en comunidad de cada sujeto ético; 2) el principio ético-formal de la razón discursiva; 3) el principio de factibilidad ética; 4) el principio crítico-material, y 5) el formal intersubjetivo de validez crítica). Estos «principios» —*condiciones de posibilidad* ética de la norma, acción, subsistema, institución o sistema de eticidad, y *marcos* que encuadran dichas «posibilidades»— son los que «imponen a nuestra actividad práctica marcos estrictos (*feste Schranken*)» —en el texto de Luxemburg— de referencia. Es decir, no se puede obrar «cualquier acción» —ni usar cualquier medio, ni elegir cualquier fin, etc.—, sino que sólo pueden decidirse, fundamentarse discursivamente, «aquellos» que sean «posibles» (fundados o aplicables) *dentro* del estrecho marco delimitado por dichos principios[77]. De manera asombrosamente precisa —en el nivel de la organización estratégica[78]—, Luxemburg indica que los «principios» delimitan y contienen criterios de decisión «tanto en referencia [a] a los *fines* (*Ziele*) a alcanzar, [b] como a los *medios de lucha* que se aplican, y finalmente [c] a los *modos de lucha*». Estos tres niveles de la razón estratégico-instrumental definen el horizonte de las mediaciones. Nuestra gran intelectual política describe claramente la manera como debe articularse la razón estratégica con la razón material, formal y crítica, constituyéndola como *razón estratégico-crítica*, es decir estrictamente ética[79]. Puede ahora entenderse que la razón práctico-material y la formal crítica «pone» los *fines* de la razón *estratégico-crítica*; desde ellos descubre medios (no «cualquier» medio es posible, como tampoco «cualquier» fin), y utiliza métodos tácticos para su realización concreta que no contradigan los principios enunciados. Por ello, tampoco «cualquier» método es posible, ya que todos ellos quedan *enmarcados dentro* del «círculo» de las posibilidades permitidas (o debidas) por los anteriores principios ya definidos.

[347] Una razón estratégico-crítica no es una razón estratégica que simplemente intenta realizar los «fines» que las tácticas o las circunstancias imponen[80]. Ésta sería la posición de Max Weber, para quien los «fines» son *inevitablemente* los de una cultura dada, una tradición vigente, y que como tal deben ser aceptados —posición, por una parte, «conservadora» y, por otra, «irracional», ya que no puede dar razones basadas en principios éticos en favor o en contra de los meros valores o fines existentes—. La razón estratégico-crítica, por el contrario, «no tiene las manos libres», como los «que buscan sólo los *éxitos* (*Erfolge*) prácticos» —nos dice Luxemburg—. Intentar un «fin» y su realización (sólo el «éxito» de la acción) puede ser eficaz (y es lo propio de un triunfador), pero puede que nada tenga que ver con la ética y con la ética crítica (es decir, con la reproducción de la vida y participación simétrica de toda la humanidad). Si se trata de liberar a las víctimas, el «éxito» (su efectiva liberación) dependerá, evidentemente, del cumplimiento de sus condiciones de posibilidad, y, por ello, no se pueden «tener las manos libres, es decir, separar la praxis de la *teoría*, para obrar independientemente de ella» —del texto citado—. Luxemburg incluye en la «teoría» —como Lukács o Habermas, por ejemplo de este último su obra *Teoría y Pra-*

xis—: *a*) todos los principios enunciados en esta Ética; *b*) las «explicaciones» de las «causas» o el «fundamento» de la negatividad de la víctima (ciencia de la conducta, humanas o sociales *críticas*, las que cumplen con el «tercer criterio de demarcación» ya enunciado); *c*) el proyecto de liberación (que incluye los programas estratégicos) decidido intersubjetivamente por la comunidad crítica de las víctimas[81] (tanto negativamente como «denuncia»[82], como positivamente como «anuncio»[83]). Estos tres niveles «enmarcan»: *d*) los *fines* (del programa estratégico); *e*) los *medios* (que ya están definidos en el programa o se definen sobre la marcha) que se descubren comunitaria y consensualmente (en la política, «democráticamente»), e igualmente «atan las manos» en cuanto *f*) a los *métodos*. Los que actúan fetichizando o totalizando formalmente los «fines» (y desde ellos los «medios» y «métodos») sin tener en cuenta los principios, explicaciones científicas y programas estratégicos decididos consensualmente por las víctimas, pueden «separar la praxis[84] de la *teoría*, para obrar independientemente de ella» —texto repetidamente citado—. Esa «independencia» del actuar «maquiavélico» —en su sentido vulgar: «cualquier medio es adecuado para el fin»—, es exactamente la «separación» de un sistema formal —*à la* Max Weber o Luhmann, lo fetichizado para Marx— de su contenido material (la producción, reproducción, desarrollo de la vida humana, etc.), formal discursivo y ético-crítico. La ética crítica (la Ética de la Liberación) debe saber integrar todos los principios enunciados en la elección de fines, medios y métodos. En esto consiste, *en concreto*, todo el problema de la «cuestión de la organización» desde Marx, Rosa Luxemburg, Gramsci, Mariátegui y tantos otros, por sólo indicar el nivel político-crítico, y no el feminista, ecologista[85], antirracista, etc., aunque *todos* tienen igualmente el mismo tipo de debates.

Esquema 6.3: LOS PRINCIPIOS ÉTICOS ENMARCAN (FUNDAMENTAN) LA RAZÓN O ACCIÓN ESTRATÉGICA



[348] Cuando Lenin en 1902 escribe *¿Qué hacer?*[86], desde el exilio, teniendo como referente al zarismo represor, pensando en un partido estratégicamente-crítico («revolucionario»[87]), que no puede dejar de considerar con realismo la necesidad de no inmolar a los obreros organizados en un holocausto innecesario, puede entenderse, como una sugestión situada en el tiempo y en el espacio, la «profesionalización centralizada» (de «arriba-abajo»[88]) de los militantes o intelectuales de la vanguardia en el secreto conspirativo de la clandestinidad. Lo de lamentar es que dicho texto de 1902 fuera tomado desde la década del 30 como el tipo ideal de la «organización» ortodoxa del partido —aplicable en todas partes y en cualquier circunstancia estratégico-táctica. Puede entonces comprenderse, por razones muy diversas a las de Lenin, la airada reacción de Rosa Luxemburg contra el joven Lenin; reacción tanto más preciosa dado el cauce posterior de los acontecimientos desde 1917 hasta 1989 —desde el origen de la Revolución soviética hasta su fin estrepitoso, que no ahoga por ello el proceso de liberación de las víctimas (aun la de las clases o naciones oprimidas por el capitalismo) en el planeta Tierra, sino que significa un *aprendizaje mayor* acerca de un error en el camino de la «organización» que, aunque tuvo mucha eficacia, en su colapso final manifestó las ambigüedades iniciales defectuosas—. ¿No será la principal de todas la indicada premonitoriamente por Luxemburg en el nivel de la articulación *crítica* de la «vanguardia»[89] con la comunidad organizada crítica de los obreros, ya que la «intervención» de dichos intelectuales debe ser muy cauta al «articularse» a la acción estratégica de la «comunidad crítica organizada» en acción, y de ésta con las «masas»[90], teniendo atentamente en cuenta los procesos espontáneos críticos[91] o autorregulados de la vida histórica de las víctimas?[92]. Veamos la cuestión en un pequeño escrito célebre *Problemas de organización de la Socialdemocracia rusa*[93], en donde genialmente la gran intelectual polaca toca el tema de fondo:

> Ya se trate de la organización o de otra cosa, el oportunismo tiene *un solo principio: la falta de principios* (*Prinzipienlosigkeit*). Escoge sus *medios* (*Mittel*) de acción de acuerdo a las circunstancias, si estos *medios* le parecen aptos para lograr los *fines* (*Zwecke*) que persigue[94].

Luxemburg está planteando, nada menos, el problema ético fundamental de la razón estratégica-crítica; criticando por anticipado la concepción de la razón instrumental weberiana. Lenin, sin advertirlo, y habiendo dado una interpretación unilaterial de lo que es el oportunismo (núcleo de intelectuales que tienden a la «desorganización» de las masas para poder manejarlas), propone una férrea y unificada disciplina partidaria bajo las directivas centralizadas de un comité central[95]. Luxemburg muestra que dicho tipo de organización responde a un «error teórico» gravísimo, en cuanto a la concepción y al «sujeto» en *última instancia* de la acción estratégico-liberadora: la eficacia del vanguardismo es la peor escuela (que puede derivar en un autoritarismo o

una auténtica represión interna) de la creatividad autoliberadora[96] de las mismas masas, que no significa un espontaneismo o auto-organización irracional. Veamos la cuestión, porque aunque Lenin corregirá posterior y aparentemente su posición táctica en la cuestión de la organización —al ver la creatividad espontánea de las masas en la Revolución de 1905—, no cambiará nunca, sin embargo, su visión acerca de lo que pudiéramos llamar la concepción sub-valorizada de la «subjetividad»[97] de la comunidad crítico-organizada de las víctimas.

[349] En efecto, en *Un paso adelante, dos pasos atrás* (1904), contestaba Lenin a Luxemburg en el sentido de que «las discrepancias que separan un ala de la otra en el presente se reducen, principalmente, no al programa[98] ni a la táctica[99], sino sólo a *problemas de organización*»[100, 101].

Para Lenin la organización revolucionaria profesional y clandestina[102] se distingue de las organizaciones obreras revolucionarias[103] y de las organizaciones obreras en general[104]. Después de la Revolución de 1905, fruto espontáneo de los obreros rusos, Lenin cambia su posición táctica[105], pero no su teoría de la organización —que siempre dará a la vanguardia la prioridad teórico-formal del movimiento autoconsciente, y a las masas, sean o no del partido, la función de materia a ser organizada:

> Las condiciones en que se desarrolla la actividad de nuestro partido están cambiando radicalmente. Se ha conquistado la libertad de reunión, asociación y prensa[106].

Y aunque se indica que es necesaria «la aplicación total del principio democrático en nuestras organizaciones», se define la relación entre los intelectuales y los miembros del partido[107], que es la cuestión esencial, de la siguiente manera:

> La *relación* entre las funciones de *los intelectuales* y de los *proletarios* (los obreros) en el movimiento obrero social demócrata quizá pueda expresarla con exactitud la siguiente fórmula general: los intelectuales resuelven bien las cuestiones *desde el punto de vista de los principios*, dibujan bien el esquema, razonan bien acerca de la necesidad de hacer esto o aquello, y los obreros *hacen, plasman*[108] en la vida misma la gris teoría[109].

[350] Nunca hubiera podido expresarse de manera más hegeliana, conciencialista, formal, la relación entre los «intelectuales» autoconscientes[110] que fijan los «fines» y la organización, y la clase obrera como los «realizadores» («hacen, plasman...»)[111]: «medios» de la vanguardia. De manera que para Lenin «democracia» significaba un cierto tipos de organización por consulta, por diálogo continuo, por presencia mutua, pero nunca una relación constitutivo-discursiva intrínseca del *contenido mismo* de fundamentación de las decisiones que se adoptaban. Se confundían «principios» éticos (los cinco ya enuncia-

dos en los *capítulos* anteriores de esta Ética) con una «teoría» (la explicación dialéctico-científica que se irá identificando posteriormente con un positivismo metafísico, cosmológico) y con la fijación de «fines» estratégicos (del posterior estalinismo). Nunca se logra articular «orgánicamente» la conciencia *crítica* originaria[112] aunque ingenua[113] de la comunidad de las víctimas con los intelectuales, sino que se continuará siempre pensando en una relación forma-materia. Y, por ello, «los intelectuales», responsables de la «verdad» (como referencia a la realidad), *solamente* buscarán en las masas obreras (el partido, el pueblo, etc.) la «validez» o «legitimidad» (inducida «desde-arriba») intersubjetiva. El interés estratégico del «éxito» (desde la validez intersubjetiva del partido a través de consignas impuestas por la vanguardia) nunca dejará lugar al respeto y re-conocimiento de la dignidad de la autonomía de la intersubjetividad orgánica, en una auténtica comunicación discursiva con sincera pretensión de validez, desde una verdad descubierta articuladamente con y en la misma «base»[114]. La comunidad de las víctimas (como organización obrera crítica), para Lenin, no tiene un acceso privilegiado directo a la «verdad práctica», que serviría de «marco» al «programa de investigación científica» o estratégica de los intelectuales, que se desarrollaría como ciencia social o programa *críticos*; la comunidad de las víctimas (a la que el científico *rinde cuenta* de sus investigaciones, no sólo para enseñar, sino para «verificar» su pertinencia y alcanzar «validez» mutua, y por lo tanto es un proceso de aprendizaje)[115] no podrá igualmente, para Lenin, «juzgar» los resultados de la explicación científico-crítica (abstracta) desde el indicado «marco» concreto de verdad práctica a la que ha accedido, sino que debería prácticamente sólo «llevar a cabo» las decisiones (del Comité central, el Congreso del partido, el Estado postrevolucionario, etc.).

[351] El «vanguardismo» consiste en esta sobre-valoración del nivel conciente y privilegiado de la comunidad de militantes expertos responsables de los órganos centrales del partido o del Estado, de «arriba-abajo»[116]: burocratismo. El «espontaneísmo», por el contrario, sería la confianza cuasi-irracional en el poder autorregulador o creador de las masas de víctimas[117] o en la mera comunidad organizada y crítica de las víctimas, pero sin contar con la suficiente «ilustración» científica y ético-crítica. Las posiciones de Luxemburg y de Antonio Gramsci son una equilibrada articulación entre *a*) la referencia en *última instancia* a la comunidad crítica y organizada de las víctimas y *b*) la comunidad de expertos, científicos, militantes más destacados (por su experiencia, inteligencia práctico-estratégica, etc.), que dan a la primera *c)* un desarrollo de su conciencia crítica (ahora *ilustrada*), que como en una espiral constituye un proceso de mutua fecundación donde el experto aprende de la base crítico-organizada, y ésta también capta cada vez más profundamente —colaborando en la creación— las «explicaciones» de la negatividad (denuncia) y las posibilidades en la «construcción» de las alternativas (anuncio). En el nivel de las comunidades políticas (y también en muchos otros movimientos sociales), la «demo-

cracia» es el procedimiento discursivo de ese mutuo enriquecimiento simétrico. Luxemburg escribe en *Huelga de masas, partido y sindicatos*:

> La huelga de masas en Rusia *no ha sido* el producto artificial de una táctica[118] impuesta por la socialdemocracia, sino *un hecho histórico natural sobre el suelo* (*natürliche geschichtliche Erscheinung auf dem Boden*) de la revolución actual[119]. Solamente el proletariado podrá terminar con el absolutismo en Rusia. Pero, para ello, el proletariado tiene necesidad de un alto grado de *educación política* (*politische Schulung*), de *conciencia de clase* (*Klassenbewusstseins*) y de *organización* (*Organisation*) [...] Estas condiciones sólo se las proporcionará la *escuela política viva* (*lebendige politische Schule*) desde la lucha y en la lucha, en el curso de la revolución en marcha [...] Pero todo esto sólo se puede originar en la lucha, en el desarrollo de la revolución misma, en la escuela viva de los acontecimientos (*lebendige Schule der Ereignisse*), en choque con el proletariado y entre las mismas capas de la burguesía, en la *fricción recíproca* (*gegenseitigen Reibung*), continua[120].

Luxemburg interpreta el «hecho histórico natural» —las circunstancias «objetivas»— desde la capacidad espontánea del proletariado ruso. Saber que sólo *en el proceso práctico mismo* de la deconstrucción del diagrama del Poder, de las estructuras que causan la negatividad de las víctimas —como piensan Marx o Paulo Freire—, las propias víctimas aprenden, en la «escuela de los acontecimientos» de la historia, y aumentan su conciencia crítica (la «conciencia de clase» *latente* pasa a ser una conciencia *práctica, activa, esclarecida*[121], *ética, crítica* de la propia negación originaria, por el proceso revolucionario); pero, para ello, se necesita «educación política» y «organización», a la que sólo el partido y la vanguardia pueden permitir acceder. Dicha «educación» se produce en la «fricción», contradicción concreta, que se desarrolla en la lucha cuando el proletariado actúa. Por ello, el exceso de organización disciplinaria de «arriba-abajo» produce condiciones de pasividad que impide la creación del sujeto socio-histórico y le imposibilita acceder a la «conciencia de clase». Rosa Luxemburg guardó siempre un cierto equilibrio en esta cuestión. Aunque criticada por muchos de espontaneísta, Karl Liebknecht sin embargo le recrimina en 1915 por la posición adoptada acerca de la Internacional, por considerarla «demasiado centralista-mecánica», de «extrema disciplina», con muy poca «espontaneidad», y por considerar a las masas «como instrumentos de acción, no como portadoras de la voluntad; como instrumentos de la acción decidida por la Internacional y no como queriendo y decidiendo ellas mismas»[122].

[352] Veamos, para terminar este parágrafo, algunas páginas centrales del pensamiento de Luxemburg. En *Problemas de organización de la socialdemocracia rusa* escribe:

> La socialdemocracia [...] se mueve en la contradicción dialéctica, ya que sólo en el curso de la lucha se recluta el ejército del proletariado y en la lucha se ilustra sobre la tarea a cumplir. La organización, la ilustración y la lucha no están separadas mecánicamente ni son fases sucesivas como en el blanquis-

> mo[123], sino por el contrario son aspectos diversos de un único proceso. Por una parte, *fuera de los Principios* (*Grundsätzen*)[124] *generales de lucha*, no existe una táctica ya elaborada en todos sus detalles que un Comité central podría enseñar a sus tropas como en un cuartel[125].

A lo que sigue una famosa fórmula luxemburgiana:

> La socialdemocracia no está ligada a la organización de la clase obrera, sino que ella es el *propio movimiento* (*eigene Bewegung*) de la clase obrera[126].

La comunidad crítica de las víctimas[127] es para Luxemburg el «sujeto» de la socialdemocracia; ésta es la conciencia «ilustrada» (clarificada) —el «pueblo filosófico» del joven Marx—. Y mostrando que la movilización rusa la produjeron los mismos obreros, observa:

> En todos estos casos el origen fue *la acción* (*die Tat*) [...] Este fenómeno —el escaso papel de la inicitativa consciente de los órganos centrales en la elaboración de la táctica— se advierte en Alemania como en otras partes [...] Es el acontecer (*Ergebnis*) de una serie ininterrumpida de grandes actos creadores (*schöpferischer Akte*) de la lucha de clase con frecuencia elemental. *El inconsciente precede lo consciente* (*das Unbewusste vor dem Bewussten*), y la lógica del proceso histórico objetivo[128] precede la lógica subjetiva[129] de sus protagonistas[130].

Luxemburg muestra bien que la autorregulación de la vida de la comunidad de las víctimas tiene una «lógica» —la de contra-actos que saben cómo enfrentar las reglas del sistema— no-intencional por parte de los actores (la comunidad de víctimas) y de sus dirigentes, quienes deberían estar muy atentos a todo el «proceso histórico objetivo», a lo «no-consciente» o no-intencional que nunca podrán dominar científica o ilustradamente. Por ello, el vanguardismo blanquista de Lenin —con la excusa de luchar contra el oportunismo de los intelectuales rusos caóticos— es teóricamente errado, porque toma una circunstancia a medias interpretada y se pretende «desde ese marco hacer de ello el patrón abstracto de validez universal y absoluta». Luxemburg continúa poco después indicando:

> El *académico*, siendo un elemento social proveniente de la burguesía y extraño al proletariado, puede adherir[131] al socialismo no ya por sus *sentimientos de clase* (*Klassenempfinden*)[132], sino al contrario, por su superación (*Ueberwindung*) [...] Es por esto que está expuesto a las oscilaciones oportunistas mucho más que el *proletario ilustrado* (*aufgeklärte Proletarier*) —en la medida en que no pierda el *vínculo vivo con su suelo materno social* (*lebendigen* [...] *sozialen Mutterboden*)[133], con la masa proletaria—, que encuentra en su inmediato *instinto de clase* (*Klasseninstinkt*) un apoyo revolucionario más seguro[134].

[353] Definición de la comunidad ilustrada de víctimas como la *última instancia*, desconfianza del intelectual cuando se «separa» de dicha comunidad, pero decidida afirmación de la importancia de la «cla-

rificación (*Aufklärung*)» que dan los principios, la ciencia, el partido. Adelantándose a la historia ve con claridad lo que pudiera pasar si Lenin llegara al poder:

> No podríamos concebir mayor peligro para el Partido socialista ruso que los planes de organización propuestos por Lenin. Nada podría someter más un movimiento obrero todavía tan joven a una élite de académicos[135] ávidos de poder que esta coraza burocrática del centralismo en la que se lo aprisiona para reducirlo a un autónomata manejado por un *comité* [...] El juego de los demagogos [...] será bastante más fácil si en la actual fase de la lucha la iniciativa espontánea y el sentido político del sector autoconsciente obrero[136] habrían sido coartados en su autodesarrollo y en su expansión por la tutela del Comité central autoritario[137].

Aquí están dados los elementos para la crítica de lo que acontecerá en la URSS desde 1917 a 1989. La praxis de liberación puede realizarse sólo «a condición de que la socialdemocracia constituya un *núcleo proletario fuerte y políticamente educado*»[138]. Pero, por desgracia, a los ojos de Luxemburg, la teoría leninista era muy otra:

> He aquí que el *Yo revolucionario* (*«Ich» revolutionärs*) ruso se apresura a hacer cabriolas y una vez más se proclama dirigente omnipotente de la historia, esta vez en la persona de Su Alteza el Comité central del movimiento obrero socialdemócrata. El hábil acróbata ni siquiera advierte que *el único sujeto* (*das einzige Subjekt*) al que corresponde hoy el papel de dirigente es el *Yo-masa* (*das Massen-Ich*) de la clase obrera [...] Los errores cometidos por un movimiento obrero real son históricamente de una fecundidad y de un valor incomparablemente mayores que la *infalibilidad* (*Unfehlbarkeit*) del mejor de los Comité centrales[139].

Estas reflexiones abren ya el camino hacia el tema de los sujetos socio-históricos de la transformación liberadora.

§ 6.2. LA «CUESTIÓN DEL SUJETO». EMERGENCIA DE NUEVOS SUJETOS SOCIO-HISTÓRICOS

[354] Se trata de preguntarnos por el «sujeto» de la praxis de liberación. Cada sujeto ético de la vida cotidiana, cada individuo concreto en todo su actuar, es ya un sujeto posible de la praxis de liberación, en cuanto víctima o solidario con la víctima, fundamente normas, realice acciones, organice instituciones o transforme sistemas de eticidad. La Ética de la Liberación es una ética posible acerca de toda acción de cada día. Sin embargo, lo propio de esta Ética o su referente privilegiado es la víctima o comunidad de víctimas, que operará como el/los «sujeto/s» en última instancia.

La estrategia argumentativa de este parágrafo seguirá el siguiente camino: *a*) En primer lugar, el sujeto moderno se «pone» a sí mismo;

posteriormente es criticado, pero reaparece desde otros horizontes, debido a que la crítica nietzscheana y heideggeriana de la «subjetividad del sujeto» era una crítica a un «sujeto» ya reducido desde la racionalidad instrumental (formal). Por su parte, la no advertencia (que pareciera inexistencia) del sujeto en la filosofía analítica, en la epistemología popperiana o en la teoría de sistemas luhmanniana, es, de otra manera, una reducción abstractiva. El manejo de los postmodernos franceses (deudores de la crítica heideggeriana y de la epistemología sin sujeto) tiene además un nuevo elemento: la crítica del sujeto «metafísico» del marxismo estaliniano, en continuidad con la crítica epistemológica althusseriana (o estructuralista), pero incluyendo la aceptación de una «pluralidad» fragmentaria de la «Diferencia», de cuasi-sujetos sin pretensión de unidad ni universalidad —la cual indica ya una cierta recuperación del «sujeto» dentro del «pluralismo» de la *Differance* derridaniana—. Por último, la hermenéutica y la «comprensión», la pragmática del discurso y otras posiciones actuales recuperan el «sujeto» (con algún tiempo de reducción) desde diversas vertientes.

Por nuestra parte, mostraremos que *b*) el «sujeto» de la vida humana (desde el «cuerpo-propio» viviente), en el re-conocimiento solidario del Otro, de la comunidad, es el criterio de verdad y validez insustituible de la ética como sujeto *vivo*. Además, afirmamos *c*), en referencia ética como instancia última relevante, el caso de la víctima (como sujeto *negado*; el «sujeto» que no puede vivir); lo que es posteriormente descubierto *d)* como movimientos o comunidades intersubjetivas, sociales (como sujetos comunitarios en el «diagrama» de la micro o macrófísica del Poder), históricas (no «metafísicas»), en la diversidad de la *difícil* comunicación pero no inconmensurables. Si se penetra, llegando por niveles de complejidad creciente, en la profundidad de cada uno de estos diversos sujetos históricos se encontrarán conexiones con todos los restantes, gracias a la función de una razón ético-material de re-conocimiento y re-sponsabilidad por el Otro que «transversalmente» accede a la «universalidad» desde la «diversidad» dis-tinta (otra denominación de la «diferencia» más allá de la Diferencia en la Identidad). De esta manera, el «sujeto» *femenino* (el género) de Rigoberta Menchú es también el sujeto *indígena* (la etnia), de *color moreno* (la raza), en tierras *desvastadas* (la cuestión ecológica), *sin derechos* (exclusión jurídica), *sin participación* en la sociedad civil dominada (lo político), *pobre* (lo económico), *campesina* (la clase), *analfabeta* (la cultura formal), *guatemalteca* (el país periférico), etc. En cada caso, la «subjetividad» del *sujeto* vivo ha sido «recortada» por una formalidad específica o se refiere a un horizonte sistémico performativo, que pueden observarse abstractamente (dentro de «sistemas» formales *à la* Luhmann) y que se fetichizan si desde ellos se *juzga*, como última instancia, al sujeto *viviente concreto*, como sólo «función» del sistema. Por el contrario, «transversalmente», se debe pasar desde «el» sujeto vivo concreto (última instancia) a «todas» las subjetividades funcionales posibles, tantas como niveles de diversos sistemas el sujeto pueda

intervenir, *sin agotarse en ninguno*, y *trascendiéndolos* siempre como sujeto ético-viviente humano: *la/el Otra/o que todo sistema posible* —«Alteridad» de toda «Totalidad», expresado en el metalenguaje crítico de Lévinas—. Trataremos el tema, como en toda esta *Ética*, sólo indicativamente[140].

a) *De la negación a la reafirmación de un cierto tipo de «sujeto»*

[355] La negación del «sujeto moderno» es el horizonte desde donde se pudo afirmar un nuevo tipo de subjetividad —en nuestro caso radicalmente distinto—. La crítica heideggeriana al sujeto moderno (ciertamente por influencia de Nietzsche y Lukács) se opone a la subjetividad cognoscente del sujeto previa y unilateralmente reducida[141]. Para Descartes el sujeto, el *ego cogito*, es un momento de un alma descorporalizada, cuya función es esencialmente cognitiva. El cuerpo, además, es sólo una máquina, puramente cuantitativa, extensa. El *ego* como alma es inmortal; es decir, no puede ya morir. Sin muerte la vida humana pierde su vulnerabilidad, finitud; deja de ser criterio de verdad; la lógica de la vida no impera en ella; la ética se torna imposible: los ángeles o Dios no se rigen por la ética de la que estamos hablando (de vivientes, dentro del horizonte de la muerte siempre inmediatamente posible), y menos aún de una Ética de la Liberación, que sería innecesaria, y, antes, imposible. Por su parte, el «sujeto trascendental» kantiano, el *Ich denke überhaupt* (Yo pienso en general), da un paso definitivo en el dualismo de la Modernidad, perdiendo en su formalismo el criterio material del contenido ético de los actos humanos —sólo le queda la *validez* vacía—. Pero será Fichte el que llegue a la total fundamentación autorreferente de la subjetividad del sujeto en el Yo absoluto:

> Y esto nos aclara en cuál sentido hemos de usar la palabra Yo, como sujeto absoluto (*Ich, als absolutes Subjekt*)[142]. Yo soy Yo. El Yo es absolutamente puesto (*schlechthin gesetzt*)[143]. El Yo como Sujeto (*Subjekt*) y el Yo como objeto (*Objekt*) de la reflexión del sujeto absoluto[144]. El Yo no procede de una síntesis, de la cual se podría consecuentemente descomponer la diversidad, sino de una tesis absoluta: el Yo es la Yoidad (*Ichheit*) en general[145].

El Yo es absolutamente autónomo, parte desde sí hacia sí mismo. Son formulaciones claras del «sujeto moderno». En el *Sistema del idealismo trascendental* (1800), Schelling concluye que el Yo es el Absoluto mismo (Dios antes de la creación), que «pone» la realidad de lo objetivo: «En primer lugar —nos dice—, la certeza de la existencia de cosas externas (*der Aussendinge*) es un mero prejuicio del que debemos liberarnos para retornar al fundamento»[146]. Dicho fundamento es el propio «saber» del Yo: «La autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) es el acto absoluto, mediante el cual es puesto todo para (*für*) el Yo»[147].

El paradigma de la «conciencia» se autofundamenta. Sin corporalidad viviente como referencia, la conciencia se refleja sobre sí misma; la

«autoconciencia» es el punto de partida. Todo el nivel de la auto-organización de la vida de la corporalidad humana, la autorregulación social son meros condicionamientos inesenciales, externos. Hegel continúa en la misma tradición, «negando» cada nivel de objetos hasta alcanzar al final como «Resultado» el «Saber Absoluto», la Inmediatez (*Unmittelbarkeit*) de la teoría y la praxis en la Verdad donde la Razón y la Realidad son idénticas. Modelo ideal, ciertamente, pero lógica y empíricamente imposible para una subjetividad corporal, finita, viviente. Destrucción completa de la posibilidad de la ética en su sentido dramático[148].

Para Husserl la subjetividad pura es el fundamento de la intencionalidad. La intención en cuanto «conciencia-de» constituye el correlato de *noesis-noema*, desde un «Yo originario (*Ur-Ich*)» última referencia: *ego cogito cogitatum*. La intención estimativa o axiológica no crea el objeto, pero accede al objeto práctico constituyendo el correlato de la *noesis* ética: el valor (*noema* axiológico). El valor tiene su último fundamento en la subjetividad trascendental pura[149].

Heidegger muestra en *Ser y tiempo*, clara y definitivamente, que la subjetividad de la conciencia o el Yo cognoscente está ya siempre *a priori* presuponiendo el horizonte fundamental de una posición ontológica del *Dasein* (el ser humano como «Ser-Ahí») en el mundo. Se trata de una crítica a la subjetividad del sujeto moderno como *cogito* (ambigua prehistoria del postmodernismo), que abre la facticidad fundante del mundo cotidiano para todo actuar humano posterior:

> El conocimiento (*Erkennen*) no crea un *commercium* primerísimo del sujeto (*Subjekt*) con el mundo, ni este *commercium* surge de una acción del mundo sobre el sujeto. Conocer es un modo del Ser-Ahí (*Modus des Daseins*) fundado en el *Ser-en-el-mundo* (*In-der-Welt-Sein*). De aquí que el *Ser-en-el-mundo* pida una hermenéutica previa en tanto que estructura fundamental[150].

La relación sujeto-objeto moderna ha sido «descolocada»: *antes* (el *vor-* tan repetido de Heidegger) que el conocer explícito del *ego cogito*, el sujeto *ya está siempre en el mundo*, empírico, cotidiano, concreto: en la facticidad pre-cognitiva. Por ello, cuando se pregunta por el «¿quién?» es-en-el-mundo, responde:

> El *quién* es lo que se mantiene como algo idéntico a través del cambio de las maneras de conducirse y vivencias, refiriéndose a esta multiplicidad. Ontológicamente lo comprendemos como lo *ante los ojos* en cada caso ya constantemente en una región cerrada y para ésta, como lo situado en *el fundamento* en un sentido ya indicado, como *subjectum*[151].

[356] Para Heidegger el «Ser-Ahí» es el *subjectum*, pero no ya el «sujeto» cognoscente (*cogito*), sino el *subjectum* del «Ser-en-el-mundo» como «comprensión (*Verstehen*)» del Ser que abre el horizonte dentro del cual los entes pueden ser colocados como «objetos» ónticos de un sujeto cognoscente y hablante —modo secundario y fundado del «Ser-

en-el-mundo» del *subjectum* ontológico—[152]. Heidegger indicó aun el tema de la intersubjetividad ontológica —aunque no fue punto de partida de sus reflexiones—: «El mundo del Ser-Ahí es un ***mundo-del-con*** (*Mit*). El *ser-en* es *ser-con* otros. El *ser en sí* intramundano de éstos es *Ser-Ahí-con*»[153].

En nuestra *Filosofía de la Liberación* de finales de los años sesenta emprendimos la crítica de la subjetividad moderna, y nos autodefinimos en 1975 como «postmodernos», en este estricto sentido. Se da entonces una crítica de la subjetividad cognoscente óntica desde un sujeto corporal y concreto (en Heidegger) que *ya está en el mundo* cuando le acontece el «ponerse a pensar explícitamente», pero siempre ya desde un mundo comprendido, «pre-sub-puesto».

[357] Muy diversa es la manera de criticar al sujeto de la filosofía analítica (desde un Frege o Carnap) o de la epistemología (en especial de Popper). La primera filosofía del *linguistic turn*, todavía dentro del *paradigma de la conciencia moderna* (es decir: presupone un yo consciente que enuncia teórica y abstractamente una proposición con sentido, inteligible), e ingenuamente *solipsista* (no se ha advertido temáticamente la intersubjetividad como nivel de constitución del «acuerdo» consensual válido), se situaba metódicamente en un nivel «abstracto» —con pretensión de inteligibilidad—, por lo que deja fuera de su campo de observación al sujeto, ya que la «abstracción» consiste, precisamente, en no importar el «sujeto concreto» que formula una proposición:

1. La pared es amarilla.

Pero una vez dejado «metódicamente» *fuera* de la consideración el sujeto concreto de enunciación, pareciera que se olvida dicha abstracción metódica, y se opina, con pretensión metafísica autocontradictoria, que para el enunciado es indiferente que exista o no el sujeto real. Como ha abstraído el sujeto concreto de la enunciación —lo cual metódicamente es correcto y aun necesario—, puede tener un criterio de inteligibilidad, pero nunca podrá ya tener un criterio de verdad[154], que dice referencia al estrecho ámbito de la realidad *objetiva* recortada de la *omnitudo realitatis* por las exigencias de la vida concreta y por el peligro de la muerte del *sujeto viviente* concreto. Lo mismo acontece con la «teoría de sistemas» de un Luhmann, en cuyo sistema, por definición, los individuos (y los cerebros orgánicos concretos de las personas como sujetos) forman necesariamente parte del «entorno», pero nunca pueden ser partes «funcionales» del sistema mismo. El «sujeto» ha sido abstraído por las exigencias metódicas del análisis (sintáctico y semántico, de sentido, de funcionalidad en el sistema), pero posteriormente no se sabe ya cómo reintegrarlo. En realidad acontece algo distinto. Considerando a la racionalidad instrumental (medio-fin), con gran eficacia o performatividad, o analítica (sujeto-objeto teórico), con gran precisión formal o científica *standard*[155], como *único* tipo de racionali-

dad —negando por ello validez empírica (y por lo tanto científica) a todo otro tipo de racionalidad[156]—, la razón instrumental-analítica *reduce el acceso a la objetividad (o a la realidad)* a los exclusivos juicios descriptivo-empírico de los hechos medio-fin u objetos teórico-naturales (matematizables y validables —o falsables— desde teorías, marcos teóricos o programas de investigacion de las ciencias naturales explicativas; al menos son el ejemplo de «cientificidad»), con pretensión universal de validez. El caso de Luhmann puede aclararnos el tema. Ya hemos expuesto algunas tesis luhmannianas[157], pero deseamos volver sobre una de ellas, cuando escribe:

> El sistema químico de la célula es entorno del cerebro para el cerebro, y *la conciencia de la persona* es entorno del sistema social para el sistema social. Ninguna descomposición de procesos neurofisiológicos daría jamás con células particulares como elemento último, así como ninguna descomposición de los procesos sociales implicaría jamás *a la conciencia*[158].

[358] Que el «sujeto humano» no sea nunca parte «funcional» del sistema, sino su entorno, es explicable —por la definición dada por Luhmann de sistema—. Cuando la complejidad del entorno aumenta, el sistema debe disminuir dicha complejidad del entorno por selección, y por autoadaptación orgánica debe ir aumentando su propia complejidad —de no poder adaptarse comenzaría un proceso *entrópico* de destrucción—. La totalidad del sistema opera como un meta-sujeto no-intencional, autorregulado cibernéticamente, donde ningún sujeto psíquico particular, autoconsciente, podría superar o mejorar la autorregulación del mismo sistema. El problema se presenta cuando los efectos no-intencionales perversos del sistema comienzan a mostrar la imposibilidad del mismo sistema a la adaptación autorregulada. Esto significa por ejemplo que el número creciente de víctimas se presenta como una complejidad superior a la capacidad de respuesta del sistema. En estas situaciones de entropía el sistema entraría en colapso total. Luhmann no trata estas cuestiones. En el tema de «contradicción y conflicto»[159] muestra Luhmann que, a diferencia de la conciencia crítica, es la comunicación la que enfrenta la «contradicción» sistémico-social. Así como en la corporalidad humana no es la conciencia la que puede superar las contradicciones del organismo (que son solucionadas por procesos auto-organizados por el cerebro sin intervención de la conciencia[160]), de manera análoga acontecería en la sociedad. También la sociedad tiene sus sistemas de alarma o subsistemas inmunológicos (por ejemplo, el sistema del derecho, con criterios tales como lo justo/injusto, permitido/prohibido, o la «semántica de la competencia»[161] —con sus reglas propias—). Para Luhmann, definitivamente, el sujeto autoconsciente está en el entorno; no es un momento del sistema en cuanto tal.

Esquema 6.4: ALGUNOS NIVELES DE PROFUNDIDAD DE LA SUBJETIVIDAD

1. *El sujeto moderno* (*eco cogito*): la conciencia.
2. *La negación del sujeto* en el sistema (Luhmann),
   en la epistemología popperiana,
   en los «diagramas» del Poder (Foucault),
   en el «estructuralismo althusseriano», etc.
3. El *subjectum* ontológico (*Dasein*) (Heidegger).
4. La *intersubjetividad* discursiva (Habermas),
   los sujetos socio-históricos, etc.
5. El *inconciente* freudiano, la subjetividad levinasiana, etc.
6. El sujeto *vivo* humano concreto.

Fruto de este ambiente, en una Francia de los 60, y como reacción ante la presencia de un estalinismo metafísico ortodoxo, con el «proletariado» como sujeto único de la historia[162] —que está muy lejos del pensamiento de Marx mismo—, y no sin influencia del estructuralismo de Lévi-Strauss (que igualmente propone «estructuras» categoriales *a priori* mítico-antropológicas sin sujeto), y desde las epistemologías sin sujetos, encontramos a Althusser, que formulaba también una reinterpretación marxista «sin sujeto» —la diferenciación reductiva entre «ideología» y «ciencia» le permite dar una primacía radical a una cierta epistemología teorética abstracta[163].

[359] Mucho más sugestiva y compleja, genial en muchos aspectos, es la analítica arqueológica, epistemológico-histórica de Foucault, que, como hemos ya explicado, es un geneólogo a corto plazo (desde el siglo XVIII en unas, desde el siglo XVI en otras) en sus primeras obras, y a largo plazo en las últimas (en *El cuidado de sí*[164] se sitúa entre los griegos, y como pasaje hacia la ontología de Heidegger[165]). En estas obras del último período, por el cuidado de la salud (la dietética), del placer (la afrodisia) y de la sobrevivencia (la económica)[166], muestra la necesidad de considerar un sujeto más concreto en la corporalidad sexual. De todas maneras, más que de sujeto se hablará de una acción disciplinaria de subjetivación de los «lugares» de la enunciación.

El pensamiento postmoderno es un intento rico, aunque ambiguo, y en diversos niveles, de una crítica a la «filosofía del sujeto» —de la subjetividad cartesiana—. Por una parte, el sujeto desaparece en el nivel epistemológico del sistema performativo[167]; por otra, se encuentra la crítica foucaultiana ya indicada contra la «soberanía del sujeto»[168]. Pero, poco a poco, se va bosquejando, al mismo tiempo un cierto resurgimiento de la «pluralidad» fragmentaria, que puede atravesar «transversalmente» —como lo intenta Welsch— los «lugares» de la enunciación del discurso, de relatos, de los textos[169]. El postmoderno es sensible a esta pluralidad de la «Diferencia»[170]; el pensamiento moderno, en cambio, exageró un sujeto autoconsciente, subordinando a

esta autoconciencia lo «inconsciente», localizado en el «centro», esencializando todo el Poder en la macro-estructura exclusiva del Estado, univocizando la modalidad de la dominación como violencia, legalizando la historiografía teleológica, privilegiando a la vanguardia ilustrada en política, etc. La reacción a estas reducciones debe ser acogida por el pensamiento crítico, debe ser subsumida: es necesaria, pero no suficiente, ya que el/los «sujeto/s» monológico/comunitarios dicen referencia a ciertos «actores» que no pueden ser absolutamente negados desde la auto-organización vital o autorregulación social o sistémica, ni desde la estructura impersonal de los discursos o de los textos. La subjetividad debe ser redefinida de manera flexible, compleja, fluida, quiasmática (no perdiendo los diversos polos del diagrama, los diversos «lugares» de la enunciación, y pensándolos en tensión de mutua co-constitución). La pregunta se complifica:

> ¿Cuáles son los nuevos tipos de luchas, transversales e inmediatas, y no simplemente centralizadas y mediatizadas? ¿Cuáles son las nuevas funciones del *intelectual*, específico o «singular», y no simplemente del «universal»? ¿Cuáles son los nuevos *modos de subjetivación* sin identidad, y no simplemente creadores de identidad?[171].

O, como dirá Alain Badiou, el sujeto *inter*-subjetivo aparece y desaparece:

> Llamamos *sujeto* al soporte de una fidelidad, portando al soporte de un proceso de verdad. El sujeto, por tanto, de ningún modo preexiste al proceso. Es absolutamente inexistente una situación *antes* del acontecimiento. Puede decirse que el proceso de verdad *induce* un sujeto[172].

En una obra nuestra anterior insistíamos en que la «persona» es un concepto relacional[173]: sólo se es persona desde el Otro. De manera análoga, el sujeto *inter*-subjetivo (monológico o comunitariamente) aparece y se constituye en los acontecimientos que lo hacen posible, y existe mientras se conserva la situación[174].

[360] Además, poco a poco resurge el sujeto en otras corrientes de pensamiento. En la pragmática[175], la filosofía del lenguaje supera la reducción sin-sujeto del paradigma de la conciencia (o de la razón instrumental), del enunciado proposicional abstracto de la filosofía analítica, y pasa a la comunidad de comunicación de los «actos-de-habla», en el que la mera:

2. La nieve es blanca,

sin sujeto alguno de enunciación empírico, se transforma en un acto-de-habla en:

3. *Yo te digo* que «la nieve es blanca».

El momento ilocucionario del «Yo te digo [a ti]» sitúa concreta, práctica e intersubjetivamente la proposición «la nieve es blanca» en la relación práctica de dos sujetos en comunicación. El *sujeto práctico* reaparece, como otra superación del sujeto solipsista y abstracto, moderno, que se había tornado invisible:

> En el paradigma del acuerdo intersubjetivo lo fundamental es la actitud performativa de participantes en la interacción que coordinan sus planes de ácción poniéndose de acuerdo entre sí sobre algo en el mundo. Al ejecutar *ego* un acto-de-habla y al tomar *alter* postura frente a ese acto, ambos entablan una relación interpersonal[176].

Hemos pasado a otro nivel de la «subjetividad»: la *inter*-subjetividad de los «juegos-de-lenguaje» del segundo Wittgenstein, que suponen una «forma de vida» determinada, pero, también, una cierta manera de «estar-de-acuerdo» desde la tradición, desde el consenso presupuesto[177]. Esta nueva «subjetividad» *inter*-subjetiva será determinante para una *Ética de la Liberación*, como veremos.

Por su parte, un Lévinas con una concepción fenomenológica de la «subjetividad» como anterior a la conciencia husserliana (al *Urich*) y al *subjectum* «comprensor del ser» en el mundo (la ontología heideggeriana), desde la corporalidad del goce («más acá») y como re-sponsabilidad por el Otro («más allá»)[178], y el mismo Freud con un concepto ampliado de subjetividad que parte de la profundidad del ámbito que pulsiona energéticamente desde un «antes» (pre) y «debajo» (sub-) de la conciencia[179], el «Ello» y el «Inconciente», nos permitirían redefinir al sujeto de manera mucho más compleja que en la tradición moderna del paradigma solipsista e instrumental de la conciencia. Por nuestra parte intentaremos pasar a un nivel aún más radical de subjetividad que, subsumiendo todas las instancias críticas a la subjetividad moderna reductivista indicadas, no «pierde pie» y tiene todavía posibilidad de llegar hasta la roca sugerida por Wittgenstein «en la que la pala se dobla».

b) *El sujeto material de la ética: el sujeto corporal «vivo»*

[361] Todo acto cognitivo (*ego cogito*), todo «lugar» del enunciado, todo sistema, el «mundo» de todo *Dasein*, toda intersubjetividad consensual discursiva, todo pre, sub o inconsciente, toda subjetividad anterior al «mundo» presupone siempre ya *a priori* un sujeto humano concreto vivo como último criterio de subjetividad —de referencia a un actor en última instancia como *modo de realidad*—. El mercado que pareciera operar performativamente de manera autorregulada no es sino la compleja estructura cooperativa del cumplimiento de reglas (la propiedad privada, el respetar los contratos y la aceptación de la competencia, etc.) de sujetos concretos vivientes (puntos dispersos en el mercado, polos corporales cerebrales existentes dentro de marcos bien

estrechos de la vulnerabilidad exigida para la reproducción de sus vidas). Así, el mercado[180] en Londres (aunque pueda continuar sin interrupción en Nueva York y después en Tokio, sin «aparente» descanso[181]) debe cerrar sus puertas después de ocho horas de intensa actividad. Simplemente porque los operadores de la bolsa están cansados, deben dormir, comer, restablecer «sus fuerzas» porque llega la noche. Esta vida concreta de los operadores no es una mera «condición de posibilidad», es constitutiva participación creadora de lo que «aparece» como un mercado autorregulado. La «autorregulación» del mercado no es sino la creativa participación empírica de muchos sujetos reales que cumplen las «reglas» de ese sistema formal llamado «mercado». Es obvio para todo observador que sin los operadores concretos no hay mercado, pero se los olvida de inmediato. Las «acciones» o «papeles de bolsa» que se compran y se venden son de empresas con trabajadores de «carne y hueso», con cuyos salarios comprarán bienes para poder vivir. Y los materiales que usan esas empresas son transportados hasta las fábricas por chóferes corporales que se alimentan. Y los productos que se fabrican serán comprados como mercancías por compradores con necesidades materiales humanas vitales concretas. En todos los momentos de ese ciclo la «vida humana de cada sujeto» es el constitutivo intrínseco, el *contenido*, de todo lo que «aparece» como mercado:

> Este reconocimiento mutuo entre *sujetos naturales* y *necesitados* transciende la relación mercantil para juzgarla. Trasciende igualmente el lenguaje[182]. Este trascender ocurre desde el interior tanto de las relaciones mercantiles como del lenguaje. Sin embargo se enfrenta a ellos para darles su contenido real. Este contenido real, que enjuicia los esquemas formales del lenguaje y del mercado, es a la vez *subjetivo*. Es el hecho de que *el sujeto* está enfrentado a la encrucijada de vida y muerte, que constituye esta realidad del mundo que se enfrenta al lenguaje y al mercado. Pero se trata de *una subjetividad* de validez objetiva, forzosa. Este actor, por fuerza, tiene que entenderse *como sujeto para poder vivir*. Pero estos juicios de hecho, cuyo criterio de verdad es de vida y muerte, son a la vez los juicios constituyentes de la realidad *objetiva* [...] La realidad objetiva *no es algo dado independientemente* de la vida del ser humano[183].

El sujeto viviente humano concreto es dejado por Luhmann en el entorno del sistema; para Weber no puede enunciarse sobre él mismo ningún juicio de hecho formal medio-fin —porque es un momento material—. Pareciera que el último Foucault —que tan bien ha planteado la corporalidad de los excluidos, los locos, los presos, los enfermos... en su época intermedia— logra referirse, como hemos visto, al sujeto vivo como última instancia.

[362] En efecto, *el sujeto vivo humano* es el punto de arranque y continua referencia y contenido de la conciencia cognoscente (ya que el «conocer» consciente es *un momento* de la producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano), del mundo (en senti-

do heideggeriano), del lenguaje, de los instrumentos y valores culturales, de todos los sistemas performativos, de la discursividad o la comunidad de comunicación (nos comunicamos y argumentamos para «mejor *vivir*»):

> La afirmación de la vida no es un fin, sino un proyecto[184]: el proyecto de conservarse como sujeto, que puede tener fines. La acción correspondiente es una acción para evitar las amenazas esta vida; es un proyecto[185].

De los sistemas formales fetichizados o no (el capitalismo, la educación bancaria, el patriarcalismo machista, el racismo descriminatorio, etc.) pueden enunciarse juicios de hecho medio-fin con pretensión de performatividad o eficacia sistémica. Como tal, el sistema no tiene sujetos —en el sentido que lo hemos definido—, opera como una subjetividad holística funcional autorreferente. Su cálculo —hasta científico— medio-fin no puede incluir, si se atiene al solo criterio formal, la vida de los sujetos que le sirven como soporte, frecuentemente invisibles, de las diversas «funciones» del sistema. La muerte del trabajador, su empobrecimiento —como en las empresas cuyas «acciones» suben en el mercado por haber «racionalizado» su producción dejando sin empleo a miles de trabajadores[186]—, está fuera del cálculo de la relación sistémica medio-fin. Reintroducir, como un momento fundamental, una referencia a la vida-muerte (un cierto «cálculo cualitativo» como en la ecología crítica, la crítica económica desde la vida del trabajador, etc.) es tener en cuenta a los *sujetos vivos*, que operan en los sistemas performativos como «partes funcionales». El juicio de hecho crítico (desde el marco material de la ética) se enuncia como la posibilidad de la producción, reproducción y desarrollo de la vida de los sujetos reales del sistema, y como «medida» o criterio de los fines del mismo: si la vida no es posible, la razón instrumental que se ejerce en hacerlo imposible es éticamente perversa[187].

c) *La revelación del «sujeto negado»: la aparición de la víctima*

[363] Pero el sujeto aparece en toda su claridad en las crisis de los sistemas, cuando el entorno —para hablar como Luhmann— cobra tal complejidad que no puede ya ser controlado, simplificado. Surge así *en* y *ante* los sistemas, en los diagramas del Poder, en los lugares *standard* de enunciación, de pronto, por dichas situaciones críticas, el Otro que el sistema, el rostro del oprimido o excluido, la víctima no-intencional como efecto de la lógica performativa del todo formal racionalizado, mostrando su irracionalidad desde la vida negada de la víctima. Un sujeto emerge, se revela como el grito para el que hay que tener oídos para oír:

> Súbitamente se alza la voz (*Stimme*) del obrero que en el estrépito y agitación del proceso de producción había enmudecido[188] [...] En la plaza del

> mercado, *tú y yo* sólo reconocemos una ley, la del intercambio de mercancías[189] [...] Lo que ganas así en trabajo lo pierdo yo en sustancia laboral [...] Y diariamente *me robas* [...][190].

En la víctima, dominada por el sistema o excluida, la subjetividad humana concreta, empírica, viviente, se revela, aparece como «interpelación» en última instancia: es el sujeto que ya no-puede-vivir y grita de dolor. Es la interpelación del que exclama: «¡Tengo hambre! ¡Denme de comer, por favor!». Es la vulnerabilidad de la corporalidad sufriente —que el «*ego*-alma» no puede captar en su subjetividad inmaterial e inmortal— hecha herida abierta última no cicatrizable. La no respuesta a esta interpelación es muerte para la víctima: es para ella dejar de ser sujeto en su sentido radical —sin metáfora posible—: morir. Es el criterio negativo y material último y primero de la crítica en cuanto tal —de la conciencia ética, de la razón y de la pulsión críticas—[191]. El que muere «fue» *alguien*: un sujeto, última referencia real, el criterio de verdad definitivo de la ética. El Otro es la víctima posible y causada por mi acción funcional en el sistema. Yo soy re-sponsable. Es una referencia concreta:

> El reconocimiento entre sujetos que se reconocen mutuamente como sujetos naturales y *necesitados* no es apenas el reconocimiento de *la* vida. Un reconocimiento de *la* vida [en general] presupone la constitución de la realidad objetiva por el reconocimiento entre sujetos. Este reconocimiento implica que la vida natural, igual que la vida humana como ser natural, pero también la realidad objetiva de la naturaleza, se constituye por el reconocimeinto entre sujetos. No obstante tampoco es el reconocimiento de *la* especie humana como objeto de la sobrevivencia. *La* especie humana como objeto es una abstracción que precisamente aplasta el reconocimiento entre sujetos. Se trata del reconocimiento del Otro en una relación de seres naturales y necesitados. Este reconocimiento no puede excluir a nadie. En este sentido es universal, *sin constituir ningún universalismo abstracto* [...] El reconocimiento mutuo entre sujetos desemboca en una opción por algunos sujetos, esto es, en la opción por aquellos cuya vida está más directamente amenazada. El criterio de verdad es la vida y la muerte [...] en cuyo centro se halla *la víctima*. Se trata de un ser para la vida, no para la muerte. El criterio de verdad es la víctima[192].

De lo que estamos hablando, entonces, es de la vida *de cada sujeto*, última referencia activa, como organismo autorregulado viviente, social e histórico, pero igualmente como crítico autoconsciente, sin reduccionismo (como cuando se pretende definir como lo esencial al sujeto como *cogito*), pero tampoco con unilateralismos (cuando se niega a todo sujeto, al *cogito* o al sujeto trascendental kantiano con todo otro tipo de subjetividad: se tira «el niño con el agua» de la tina).

El *sujeto de la praxis de liberación* es el sujeto vivo, necesitado, natural, y por ello cultural, en último término la víctima, la comunidad de las víctimas y los a ella co-responsablemente articulados. El «lugar» último, entonces, del discurso, del enunciado crítico, son las víctimas

empíricas, cuyas vidas están en riesgo, descubiertas en el «diagrama» del Poder por la razón estratégica.

d) *La intersubjetividad comunitaria de los nuevos «sujetos socio-históricos»*

[364] La subjetividad de horizonte *inter*-subjetivo de los «juegos-de-lenguaje» wittgensteinianos nos abre el amplio espacio de lo que denominaremos «sujeto socio-histórico». Como haciendo una autocrítica, escribe el althusseriano de ayer Alain Badiou:

> El *sujeto* del que hablamos no tiene ninguna preexistencia natural[193] [...] El sujeto de una política revolucionaria no es el militante individual, ni tampoco la quimera de una *clase-sujeto*. Es un producción singular, que tuvo diferentes nombres (a veces *Partido*, no todas)[194]. Ciertamente el militante entra en la composición de este sujeto, a quien aquí también lo excede (es justamente el exceso que lo hace aparecer como inmortal)[195].

Cuando a la «clase» se la interpreta como un «sujeto» natural, sustantivo, único, última instancia, se cae en una conceptualización metafísica indebida. El haber investido al «sujeto» *inter*-subjetivo de una subjetividad sustancial inexistente lo constituyó en uno de los justificadamente criticados sujetos *metafísicos*. Pero entre *a*) la negación de dichos sujetos metafísicos sustantivados inapropiadamente, y *b*) la negación de la subjetividad de cada sujeto humano viviente concreto, o *c*) la negación de toda subjetividad a las comunidades *inter*-subjetivas, distan muchos malentendidos. Estamos de acuerdo en la negación de *a*), pero no de las subjetividades de *b*) y *c*).

La «subjetividad» *inter*-subjetiva se constituye a partir de una cierta comunidad de vida, desde una comunidad lingüística (como mundo de la vida comunicable), desde una cierta memoria colectiva de gestas de liberación, desde necesidades y modos de consumo semejantes, desde una cultura con alguna tradición, desde proyectos históricos concretos a los que se aspira en esperanza solidaria. Los participantes pueden hablar, argumentar, comunicarse, llegar a consensos, tener co-responsabilidad, consumir productos materiales, tener deseos de bienes comunes, anhelar utopías, coordinar acciones instrumentales o estratégicas, «aparecer» en el ámbito público de la sociedad civil con un rostro semejante que los diferencia de los otros. Son los «movimientos sociales», momentos de una microestructura de Poder, de instituciones, de sistemas funcionales productivos, clases sociales, etnias, regiones, pueblos enteros, naciones, países, Estados, etc. Quitándole su significado específico, la descripción hegeliana sigue siendo sugerente:

> La conexión global toma la figura de un organismo formado de sistemas particulares de necesidades, de instrumentos y trabajos, de maneras de satisfacer las necesidades, de cultura teórica y práctica, sistemas en los que los individuos toman parte, para constituir los diferentes estamentos[196].

De alguna manera puede retomarse nuevamente la problemática ya iniciada en el anterior § *6.1*: ¿Cuál es el tipo de subjetividad socio-histórica que efectúa, que lleva a cabo lo que podemos llamar la *praxis de liberación* de las víctimas? La comunidad global e intersubjetiva de cada tipo de víctimas se revela, aparece como una cierta subjetividad, potencial, contradictoria frecuentemente, compleja, tensa en un determinado diagrama de Poder, un *en sí (an sich)* cerrado al comienzo sobre sí misma, sufriente y sin embargo pasiva, no crítica, ingenua. El dominado o excluido no tiene todavía conciencia ética crítica. Es el punto de partida de la reflexión ético-estratégica. Es la comunidad de las víctimas en general[197], siempre fruto de un determinado sistema performativo, que tienen un perfil propio, una cierta identidad que se afirma como diferencia ante los otros grupos, movimientos, sujetos socio-históricos. Nos interesa particularmente el surgimiento de *nuevos* movimientos sociales en la sociedad civil o en la historia, que de una manera u otra siempre son comunidades de víctimas que luchan por el re-conocimiento y que se revelan, «aparecen» —como apareció el Ejército Zapatista de Liberación Nacional como de la nada, inesperadamente, el 1 de enero de 1994 en Chiapas, México.

[365] José Carlos Mariátegui, pensador marxista —antiestaliniano *avant la lettre*—, desde una razón estratégica realista, que no distorsionaba la facticidad desde categorías dogmáticas que ocultaban la realidad objetiva de los países periféricos, comprendió que en Perú no podía ser un inexistente proletariado el sujeto socio-histórico de la anhelada revolución. Su «hermenéutica» —*Siete ensayos de interpretación*[198] *de la realidad peruana*— histórica y económica, sitúa la opresión de una comunidad de víctimas, impresionante por su número, cultura y pobreza, invisible a la misma izquierda de su momento:

> La solución del *problema del indio* tiene que ser una solución social. Sus realizadores tienen que ser *los mismos indios*[199]. Este concepto conduce a ver en la reunión de los congresos indígenas un hecho histórico. Los congresos indígenas, desvirtuados en los últimos años por el burocratismo[200], *no representaban todavía un programa*; pero sus primeras reuniones señalaron una ruta comunicando a los indios de las diversas regiones [...] Un pueblo de cuatro millones de hombres, consciente de su número, no desespera nunca de su porvenir. Los mismos cuatro millones de hombres, mientras no son sino una masa inorgánica, una muchedumbre dispersa, son *incapaces de decidir su rumbo histórico*[201].

Siete años antes había escrito György Lukács algo semejante: «Esta *inconciencia* en la cuestión de la organización es seguramente el signo de la falta de madurez del movimiento»[202]. En efecto, el surgimiento de *nuevos* sujetos supone un proceso ético del pasaje de un grado de subjetividad pasiva a otros de mayor autoconciencia[203], en el claro oscuro de los diagramas del Poder estratégico. La comunidad de las víctimas parte de una «falsa conciencia»[204], debido al fenómeno de la «reificación» en el proceso cognitivo de las mismas víctimas en cuanto oprimi-

das[205]. La llamada «conciencia de clase» —que desde un metalenguaje sería la «conciencia de la víctima como víctima»[206]; la conciencia ético-crítica de la mujer feminista como dominada por el patriarcalismo machista, del afro-americano de la opresión que sufre de manos del blanco, etc.— parte de un momento negativo:

> La conciencia de clase [léase: de la víctima] es, al mismo tiempo, considerada abstracta y formalmente, una *inconciencia*, conformada por la propia situación económica, histórica y social de la clase[207].

Sería un grado mínimo de subjetividad del sujeto socio-histórico, que sin embargo debe recorrer un largo camino hasta devenir una subjetividad agente en la historia:

> El proletariado [léase: las víctimas] es, por su sola existencia, la crítica, la negación de estas formas de existencia [reificadas... Pero,] hasta que el proletariado mismo no haya llegado a develar complemente esta crisis, llegando a la verdadera conciencia de clase [...] no se elevará sino negativamente sobre lo que niega. Cuando la crítica no supera la crítica de una *parte*, cuando intente criticar a la *totalidad*, entonces no supera lo que niega[208].

Es decir, para *devenir sujeto* es necesario efectuar una crítica autoconsciente del sistema que causa la victimación[209]. Rigoberta Menchú exclamaba: «Me daba alegría cuando me di cuenta exactamente de que el problema no era sólo mi problema», sino que era «una situación general de todo el pueblo»[210]. El sujeto socio-histórico deviene una subjetividad liberadora sólo en el momento en que se eleva a una conciencia crítico-explicativa de la causa de su negatividad. Pero dicha conciencia explícita Lukács tiende a definirla como Lenin, contra Luxemburg: «Ella estimó en demasía el carácter orgánico del proceso y subestimó la importancia del carácter conciente y concientemente organizador del mismo»[211]. Lukács tendió entonces a constituir al «partido»[212] como el momento consciente, autónomo y coordinador exclusivo de la comunidad de las víctimas[213], negando el proceso de constitución protagónica de la subjetividad socio-histórico de la comunidad de las víctimas mismas. Es decir, minimizó parcialmente el carácter orgánico y autorregulado de la comunidad de las víctimas en favor de un cierto concienciacialismo vanguardista —en especial, reduciendo a la «teoría» toda la problemática de los «principios éticos», en relación a los cuales acontece la «toma de conciencia ético-crítica» (conciencia de clase[214]) de las víctimas[215].

La «cuestión del sujeto» (en su sentido inter-subjetivo, socio-histórico, como emergencia de los diversos sujetos de *nuevos* movimientos sociales en los diagramas del Poder), entonces, es exactamente la problemática del devenir ético-crítico de la comunidad de víctimas. Los «movimientos sociales» son un tipo fluido o fragmentario de sujetos socio-históricos que aparecen y desaparecen en coyunturas bien deter-

minadas. Volveremos sobre el tema en la ya frecuentemente indicada obra futura sobre los Frentes de Liberacion —ya que cada uno de ellos, en la lucha por el reconocimiento, dice referencia a uno o varios sujetos socio-históricos.

De todas maneras podemos concluir que la crítica del sujeto metafísico moderno lleva a considerar ciertos sistemas, estructuras o diagramas como «sin-sujetos» —ya que los sujetos reales quedan en la invisibilidad de las «abstracciones», «funciones» o de las «relaciones de fuerza»—. Sin embargo, debajo de ellos se encuentra el *Dasein* que «es-en-el-mundo», pero ya siempre constituido desde una comunidad de vida, desde una lengua, de sistemas de instrumentos culturales, desde la intersubjetividad discursiva de los sujetos socio-históricos, diversos, que sin embargo pueden ser descubiertos por una razón que, siendo universal (material y discursivo formalmente), es al mismo tiempo «transversal» (pudiendo transitar de la alteridad de cada «movimiento social» a los otros desde su misma constitución material: así, una mujer, como ya hemos indicado, es inevitablemente de una raza, una clase, una nación, una cultura o etnia, etc.), desde las exigencias en última instancia del sujeto *vivo*, que fija el marco de referencia de factibilidad ética.

§ 6.3. LA «CUESTIÓN REFORMA-TRANSFORMACIÓN»

[366] Debemos pasar ahora a un tercer aspecto. El sujeto socio-histórico (§ 6.2) —por ejemplo, feminista, de un partido político o sindicato—, organizado (§ *6.1*), actúa estratégicamente. Cuando cada sujeto actúa, su acción está delimitada por ciertos marcos o referencias, y puede ser —para la razón crítica o Ética de la Liberación, y no para una ética *standard*— una praxis funcional, de «reforma» o crítico-liberadora (operación esta última que denominaremos estrictamente como de «transformación» [*Veränderung* la llamaba Marx]). La acción «reformista» es aquella que cumple con los criterios y principios de un «sistema vigente formal»[216]; es decir, es una acción como *medio* dentro de los marcos de los *fines* de la razón instrumental de un sistema dado. Así el que actúa dentro del sistema económico capitalista ejecuta una praxis desde el criterio del aumento de la «tasa de ganancia del capital»[217] (de la empresa, del banco, etc.). Su acción es perfectamente racional o ética, *dentro de los parámetros del sistema*. De la misma manera una acción patriarcal o machista que obliga a la mujer a ser la «perfecta ama del hogar» cumple igualmente con los valores de dicha práctica de género tradicional, al menos en la cultura occidental hasta hace poco.

El problema se presenta en el conflicto entre *a*) los sistemas formales (en cuanto abstractos, medio-fin, autorreferentes) que proceden según la *aceptación consciente de pocas reglas* bien definidas (ya indicadas más arriba), a partir de cuya práctica comienzan a producirse, «a

espaldas de sus actores», efectos no-intencionales, y *b*) el marco de referencia que es delimitado por los principios ético-materiales y discursivo-formales universales —es decir, de la reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto ético en dicho sistema formal y su participación simétrica discursiva—. Los sistemas formales se fetichizan (se autoidentifican con la realidad sin más) e invisibilizan a los sujetos reales (los *sujetos vivos* que inevitablemente ejercitan las pocas *reglas formales fijas conscientes* y que de hecho, cumpliendo dichas reglas, plasman las estructuras del sistema que «aparece» como *autorregulado*). Las «tendencias» objetivas que se cumplen al llevar a cabo dichas reglas fijas conscientes, causan efectos no-intencionales que producen, y «aparecen» —es una pura apariencia no real— a los ojos de un observador externo (y aun ante los ojos de los mismos actores que efectúan las reglas fijas, pero, obviamente, sin conciencia de los efectos no-intencionales) ser «leyes sociales» necesarias. «Pareciera» así que el mercado se autorregula por sí mismo —como intenta demostrar Hayek—, o que el capital autoproduce valor —que para Marx es la pretensión fetichista de la explicación de la Economía Política de Smith o Ricardo.

[367] En realidad, estas «leyes sociales» no son: *a*) ni las leyes naturales que actúan por necesidad física (leyes estrictamente naturales, como el marco de probabilidad en el nivel atómico dentro del cual debe aparecer un electrón en las fotografías), *b*) ni leyes necesarias de la sociedad de un tipo semejante al de las leyes naturales (como lo propone el determinismo histórico metafísico del estalinismo *standard* como materialismo dialéctico, con el que Marx nada tiene que ver); sino *c*) «tendencias» socio-históricas, no necesarias como en la naturaleza pero tampoco fruto de actos concientes, como *marcos dentro de los cuales* son posibles y de hecho se efectúan las acciones humanas, como resultado de cumplir las *reglas fijas conscientes* definidas. El tipo de «determinación» no es natural ni necesario, pero tampoco consciente o caótico, sino que es una regulación no-intencional que fija límites a las acciones, por el cumplimientos de las indicadas reglas fijas conscientes indicadas, que se realizan ahora sí *como-si* fueran «necesarias» (a la manera de la naturaleza) por el simple hecho de *no-ser-conscientes* (que es lo que llamamos «no-intencionales»). La «no-intencionalidad» (o no «conciencia explícita») de los diversos agentes en todos los puntos del sistema, estructura, diagrama de Poder, hace «aparecer» al todo de las funciones *como-sin-sujetos* (como el «sistema» de Luhmann). Por su parte, al pretender los filósofos modernos (contando en último término con una argumentación consciente y explícita), o entre científicos sociales formalistas, que el sistema, mercado o diagrama opera contando sólo con actos *conscientes* de *sujetos* metafísico (el ilustrado moderno dice: «*Yo pienso* esto como objeto del conocimiento consciente»), *à la* Max Weber, por actos formales medio-fin, niegan la autorregulación que debe siempre presuponerse y respetarse, ya que la conciencia (como bien lo sabe la neurobiología o el psicoanálisis) no puede «entrometerse» *sin necesidad* en dichos sistemas de altísima

complejidad. La vida en general, con sus procesos de *auto-organización*, y la vida social en particular, con sus mecanismos de *autorregulación* (que producen todos los efectos no-intencionales), no pueden ser reemplazados por actos meramente conscientes. El intento de la «planificación perfecta» o «total» de Kantorovich, científico soviético[218] —criticada por Popper—, es la pretensión extrema de la *Modernidad*: la racionalización o la conciencia total y perfecta. Ésta sueña en que todo podrá ser un día planificado racional y conscientemente por el ser humano. Es el llevar a su extremo, y caer en contradicción performativa, la tendencia ya iniciada ciertamente por Lenin al plantear incorrectamente la relación en la organización entre vanguardia (consciente y en posesión de la «verdad»: la razón del proceso) y las masas (la autorregulación espontánea despreciada por irracional o inmadura). Entre el espontaneísmo total de la autorregulación no-intencional de las masas y el vanguardismo hiperconsciente de los líderes se encuentra todo el claro-oscuro de acciones conscientes cumpliendo reglas fijas hasta los efectos no-intencionales que aparecen como autorregulados (y que se postulan como empíricamente incalculables por su cuasi-infinita complejidad) y que se determinan marcos empíricos que muestran como «tendencias» o «leyes» que se cumplen sin «determinismo natural» —las «leyes sociales» al decir de Marx.

Pero sería espontaneísmo suicida para la humanidad no admitir la importancia crucial y estratégica de la intervención de la *conciencia crítica* cuando los efectos *perversos* no-intencionales del sistema (como p.e. la miseria creciente de la humanidad actual como efecto no-intencional de las «recetas» del FMI y el BM, con su neoliberalismo de mercado total ortodoxo) se han tornado insoportables, evidentes, y ponen en riesgo la reproducción de la vida de la mayoría de los sujetos humanos. En ese momento, la *intervención* conscientemente crítica se hace necesaria, como en el barco es necesaria la intervención del timonel que corrige el rumbo en 5 grados, evitando así chocar contra un iceberg que podría destruir la nave. La maquinaria (propulsora como las pulsiones o los mecanismos autorregulados) mueve el navío. Según sus efectos no-intencionales iría al suicidio si se estrellara contra el iceberg, que según las «tendencias» previstas es inevitable. En esos casos la conciencia crítica debe intervenir, a partir del uso de la brújula (los principios éticos materiales y discursivo-formales universales que fijan el marco de la necesaria «corrección» ético-consciente). Es todo el tema expuesto de la comunidad de las víctimas (que opera no-intencionalmente), de su comunidad crítica (que opera como autorregulación de base y con conciencia crítica pero ingenua) y de sus núcleos de referencia de crítica explícita, donde la conciencia adquiere nivel «ilustrado» gracias a los especialistas, estrategas, científicos, «intelectuales orgánicos», que son, por ejemplo en el Brasil de hoy, tanto un Paulo Freire (el científico), como un «Lula» (el líder obrero que deviene político y dirigente de un partido nacional crítico). La ética, como hemos visto, se juega en el mostrar y normativizar la compatibilidad del

sistema formal no-intencional con la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de cada sujeto ético con derecho a la participación discursiva. De no producirse dicha compatibilidad (por ejemplo, cuando hay aumento de capital pero disminución de las posibilidades de vida y de la participación discursivo-democrática de la mayoría de la humanidad) la *intervención* ético-crítica se hace necesaria.

[368] Es en este contexto que debemos comprender la relación entre «reforma», «revolución» y «transformación». Rosa Luxemburg contrapone «reforma social» y «revolución»[219], y lo hace para criticar a los «reformistas», que desde 1879 se habían hecho presentes con Eduard Bernstein, en nombre del «posible» cambio interno del sistema. El reformista es aquel que, pretendiendo cumplir con los principios revolucionarios, ha caído en la «adaptabilidad del capitalismo»[220]. Traducido al metalenguaje ético, el reformista es el que actúa según los criterios (esto es «adaptarse») del sistema formal hegemónico o dominante (en el caso indicado, el «capitalismo»). Toda la argumentación del razonamiento reformista consiste en ir mostrando que el diagnóstico crítico (en este caso el de Marx) ha sido superado por las circunstancias, y comienza así una redefinición en todos sus detalles, de donde resulta, al final, que el sistema formal vigente puede ser reformado *desde dentro*:

> Es claro que si esta corriente va a mantenerse, debe tratar de destruir nuestros principios (*Grundsätze*) y elaborar una teoría propia. El libro de Bernstein es precisamente un esfuerzo en esa dirección[221].

Luxemburg, ante el intento reformista de subsumir los «principios» (éticos los denominaría la Ética de la Liberación) dentro de los criterios del sistema formal capitalista, se ve obligada a repensar críticamente el marxismo desde las objecciones que los reformistas lanzan contra Marx. Por otra parte, no es lo mismo ser «reformista» que ser intelectual tradicional o «funcional» del sistema hegemónico. Smith o Ricardo son burgueses (aun revolucionarios para Marx) pero no reformistas. Reformistas son lo que, apareciendo como críticos, han ya adoptado los criterios del sistema formal que pretenden criticar. La confrontación teórica se hace así imprescindible. En efecto, Luxemburg escribe la segunda obra teórica de importancia en la tradición marxista (después de *El capital* del mismo Marx) para refutar dicho intento de fagocitar el pensamiento crítico de Marx en una pura interpretación funcional al capital —como lo intentaban E. Bernstein, Henryk Grossmann, el mismo Karl Kautsky y en especial Otto Bauer, Serguéi N. Bulgákov, Mijaíl I. Tugán-Baranovski y Eugen Böhm-Bawerk[222]—. Lo importante, a los fines de nuestro argumento, es mostrar cómo Rosa Luxemburg se vio obligada a ocupar mucho tiempo del que debía usar para la praxis concreta estratégica, para tratar cuestiones teóricas, no por un abstracto amor teórico a la verdad (en sí), sino por la necesidad práctica de destruir argumentos que justificaban la ne-

gación de la vida de las víctimas y la exclusión de los trabajadores del sistema formal capitalista. La obra de Luxemburg es «ciencia social *crítica*», en sentido estricto, ya que es fruto de todo un «programa de investigación científica» efectuado con el fin de *explicar* la causa de la negatividad material de las víctimas, refutatorio del trabajo teórico destructivo o reformista, que intenta negar la criticidad del pensamiento de Marx con respecto al capital, es decir, «confundir» la explicación y la causa de la alienación del asalariado. El capital, dice el reformismo, no es imposible; no contiene una contradicción en sí mismo; la crisis no es signo de su derrumbe, y esto habría sido demostrado por el mismo Marx en sus «esquemas» matemáticos de la reproducción: el capital puede autoproducirse y valorizarse indefinidamente. Por ello, Luxemburg se fija como tema de su programa científico crítico el centro mismo del argumento reformista: *La acumulación del capital*: «Mi trabajo no tiene solamente un interés *teórico puro*, sino que encierra también, a mi parecer, cierta importancia para *nuestra lucha práctica* contra el imperialismo»[223].

[369] Luxemburg debe llegar a los niveles abstractos más sutiles del discurso de Marx para mostrar que los «ejemplos matemáticos» de los «esquemas de la reproducción» en el segundo libro de *El capital* no son una descripción empírica de lo que acontece en la realidad concreta —como pretenden los reformistas cometiendo un grave error metodológico, confundiendo «lo» *abstracto* con «lo» concreto *real*—, sino una manera pedagógica y abstracta de reflexionar sobre la reproducción en cuanto tal. Luxemburg muestra que, *en concreto* y *empíricamente*:

> El capitalismo necesita, para su existencia y desarrollo [para su reproducción ampliada] estar rodeado de formas de producción no capitalistas. Pero no le basta cualquiera de estas formas. Necesita como mercados capas sociales no capitalistas para realizar su plusvalía[224].

Su teoría —que no son los «principios» del socialismo (éticos, entonces)—, además de incorporar en el horizonte de su reflexión a los países periféricos del capitalismo (y no debemos olvidar que Rosa nació en Polonia, país periférico del capitalismo europeo occidental desde el siglo XVI), sirve de marco en la «lucha práctica contra el imperialismo» —y ahora sale ya del límite nacional alemán y se torna una pensadora válida para el «sistema-mundo», con su «centro-periferia»—. Los principios éticos enmarcan la posible acción estratégica (la «lucha») de los críticos articulados orgánicamente en la comunidad de las víctimas, pero no debe confundírselos con la teoría social crítica y científica propiamente dicha. La lucha contra el reformismo —que no es contra el capitalismo, sino contra aquellos que, habiendo sido críticos y pretenden todavía serlo, han abandonado ya su solidaridad teórica y práctica con la comunidad de las víctimas, aunque digan lo contrario— es ética, teórica y estratégica. El reformismo adopta los criterios y principios del

sistema dominante —aunque proclama ser crítico—, y por ello su estrategia y táctica es «reformista» (no importa si pacifista o violenta; importa que asume los criterios y principios del sistema vigente) y crea una nueva teoría que tiene la particularidad de usar la terminología crítica, pero dentro del horizonte interpretativo del sistema vigente; es decir, no siendo ya ciencia social *crítica* sino *funcional*: así surgirá después de Luxemburg la futura socialdemocracia alemana, capitalista en su horizonte fundamental, socialista en sus formulaciones lingüísticas. El pensamiento crítico debe tener claridad de los principios crítico-éticos[225], pero igualmente debe innovar o crear explicaciones (o una comprensión desde el fundamento, o aun interpretaciones) más profundas que la de la ciencia social funcional[226] de la negatividad de las víctimas (para dar razón a la lucha estratégica de la comunidad crítica de las víctimas), y, también, debe demostrar científico-críticamente la *imposibilidad in the long run* del sistema dominador, una vez que sus efectos perversos no-intencionales se han vuelto insostenibles, intolerables.

[370] Pero para la Ética de la Liberación, a diferencia de la de Luxemburg, la acción ética contraria a la praxis funcional (la que se cumple *en* el sistema sin contradicción) o reformista (la que tiene mala conciencia y que quiere explicar críticamente las razones de su acción conformista) no es la «revolución» sino la «transformación». Esto es de gran importancia estratégica (y aun táctica), porque si la Ética de la Liberación intentara justificar la bondad del acto humano sólo desde la «revolución», exclusivamente, habría destruido la posibilidad de una ética crítica (o de liberación) *de la vida cotidiana*. Como me criticaba oralmente mi amigo Hans Schelkshorn, de Viena (Austria), la Ética de la Liberación pareciera ser sólo válida para situaciones revolucionarias, que son absolutamente excepcionales, y con ello se niega ser fundamentadora de la acción cotidiana, ordinaria, de todos los días.

En efecto, los criterios y principios que obligan al sujeto ético a luchar hasta el participar en una revolución (en favor de la vida y co-solidaridad discursiva con las víctimas, con el Otro, con las mayoritarias masas oprimidas) son los mismos que exigen «transformar» toda norma, acción, microestructura o institución. Sólo la «transformación» *crítica* de un sistema de eticidad completo (una cultura, un sistema económico, un Estado, una nación, etc.) lleva el nombre de «revolución». Así la revolución no es sino el momento extremo de un nivel de complejidad que comienza en su posición mínima por la transformación de una máxima de la vida cotidiana en referencia a una acción posible insignificante (p.e., desde el muy vulgar «¡Voy a escupir en el suelo!»), y que debe ser «transformada» desde el criterio y principio que se enuncia como la no negación del Otro, en algún aspecto que pueda redundar en disminución de vida o participación simétrico-discursiva de la víctima de la realización de tal máxima (en el ejemplo, no se debería escupir en el suelo porque perjudicaría a la persona encargada de la limpieza, la víctima, y no simplemente por exigencia estética o de higiene —que son otras razones válidas, como la limpieza o la posible propaga-

ción de un virus, etc.—). «Transformar» es cambiar el rumbo de una intención, el contenido de una norma; modificar una acción o institución posibles, y aun un sistema de eticidad completo, en vista de los criterios y principios éticos enunciados, en el mismo proceso estratégico y táctico. Si se trata de un sujeto socio-histórico, como el proletariado al que se refiere Luxemburg, las estrategias y programas, tácticas y métodos de lucha se sitúan dentro de un marco definido por los principios ético-críticos, las conclusiones de explicaciones científicas sociales críticas, la experiencia práctica en el ámbito correspondiente de dirigentes (muchos de los cuales son víctimas devenidas autoconscientes, ilustradas, expertas, en la praxis de liberación misma), todo lo cual es siempre discernido desde los complejos mecanismos comunitarios de la discursividad de los afectados como participantes democráticos simétricos.

[371] Rosa Luxemburg critica a los reformistas de la siguiente manera:

> La teoría reformista se enfrenta así a un dilema: o la *transformación (Umgestaltung)* socialista es, como se admite ahora, la consecuencia de las contradicciones internas del capitalismo, por lo que con el desarrollo de éste madurarán dichas contradicciones determinando inevitablemente en un momento dado el colapso[227] [...], o los medios de adaptación evitarán realmente el colapso del sistema capitalista y, consiguientemente, lo capacitarán para sobrevivir mediante la supresión de sus propias contradicciones[228].

El «reformista» no agrega nada de nuevo al doble posible proceso; es inútil. Por ello, la oposición se enuncia para Luxemburg: reforma o revolución. En efecto, el reformista «desplaza el programa del movimiento socialista de su base material (*materiellen Boden*) y trata de colocarlo sobre su base idealista»[229]. Si tradujéramos este enunciado en el metalenguaje de la Ética de la Liberación, diríamos que el movimiento ético de transformación crítico se sitúa en el nivel del aspecto material de la ética (la reproducción de la vida y su *desarrollo*; el materialismo en sentido profundo) y no meramente en el de la reproducción del sistema formal performativo de la razón instrumental (expresado ambiguamente con el término «idealismo»; debería ahora hablarse de formalismo funcional). Y Luxemburg intuye la cuestión ética cuando escribe:

> Resulta anti-histórico [anti-ético] representar la lucha por las reformas como una simple proyección de la revolución y a ésta como una serie condensada de reformas. Una *transformación* (*Umwälzung*) social y una reforma legislativa [que es lo que los reformistas intentan] no se diferencian por su duración, sino de acuerdo a su *esencia* (*Wesen*)[230]. El secreto de la *transformación* histórica [...] reside precisamente en la inversión de las simples modificaciones cuantitativas [del sistema formal hegemónico] por una nueva cualidad[231].

Es decir, se trata de acciones con criterios y fundamentos distintos: la reformista confirma el sistema formal dominador —pretendiendo ser crítico—; la acción ético-crítica o liberadora tiene otra «esencia»,

porque su referencia con pretensión de verdad no es el del horizonte formal del sistema abstracto autorreferente (el capital, p.e.), sino la exterioridad de la realidad de la vida de las víctimas (la vida negada de los trabajadores asalariados o desempleados disponibles como masas empobrecidas y marginales «desechables», pero siempre «de reserva»). Y por ello, el reformista no es el que usa un modo más pacífico o no más violento de tácticas, o simplemente evita los medios rupturistas de la revolución, sino «que elige otro fin (*anderes Ziel*)»[232]. Ese otro «fin» es una acción ética con otra naturaleza: la funcional o reformista (muy diversas por su origen, mediaciones y justificación) confirman el sistema formal vigente; la transformativa juzga y modifica el sistema formal desde la vida y discursividad responsable de todo sujeto humano, y, como última instancia, de las víctimas. Debemos indicar, sin embargo, que Luxemburg confunde así la «transformación» ética —que en su inmensa mayoría no son actos revolucionarios, aunque se constituyen con los mismos criterios y principios éticos— con la «revolución». La cuestión es grave, porque para el luxemburguismo el acto éticamente justo o es revolucionario o es reformista. Mientras que casi todos los actos éticamente críticos y justos («buenos») que pueden «transformar» desde una simple máxima (aunque sean mínimos detalles) hasta diversos niveles del orden vigente desde las víctimas no son necesariamente reformistas o revolucionarios. Las revoluciones, las reales e históricas (no las soñadas por anarquistas o ilusos), son el paroxismo del acto transformativo; pero no toda transformación ético-crítica es ni puede ni debe intentar *hic et nunc* ser sólo revolucionaria. Esto no es reformismo; puede ser aun un acto de transformación válido ético-críticamente. En este momento, a finales del siglo XX, en el tiempo de la hegemonía sin contrapartida de la *pax americana* bajo el dominio militar del Pentágono, si la extrema izquierda o los pretendidamente críticos confunden «reformismo» con «transformación ético-crítica» no-revolucionaria (ya que a las revoluciones se las puede «anticipar» en muy excepcionales situaciones y por muy poco tiempo, pero no se las puede «inventar»), no podrán sino condenar al desaliento o a la inmoralidad a todos las mujeres y los hombres honestos críticos que están comprometidos en diversos y numerosos «Frentes de Liberación», que no son ni pueden ser hoy revolucionarios —al menos en el sentido político de la toma del Poder del Estado para cambiar las estructuras de fondo socio-económicas—, tales como el ecologismo, el feminismo, las luchas antirracistas, etc., etc. Pero para no caer en la praxis «funcional» a los sistemas formales dominadores, o en el reformismo, no hay que perder la «brújula» —del timonel que guía al barco para evitar chocar contra el iceberg ya indicado metafóricamente:

> Tras el repudio de la *crítica* socialista [léase: de los principios crítico-éticos] de la sociedad capitalista [todo sistema formal performativo autonomizado [...], cuando se abandonó el socialismo científico [la ética crítica] se perdió la brújula[233].

La «brújula» son los principios éticos (los cinco hasta ahora enunciados): indican la dirección de fondo de la praxis. El «timón» es la conducción estratégico-consciente, del sujeto vivo ilustrado, crítico, que sabe respetar todos los mecanismos de la auto-organización vital y autorregulación social de los sistemas dentro de los cuales la conciencia emerge para reconducir el proceso éticamente, sin ultrapasar su finitud. «Bajo el agua» la quilla (la corporalidad) es movida por las pulsiones (motores, etc.). El que maneja el timón las supone, no las reemplaza, está a su servicio. No podemos aceptar el «sujeto moderno», pero tampoco la irracionalidad suicida de negar los principios (la brújula) y la conciencia crítica: un golpe oportuno de timón puede «transformar» la dirección de la ruta y salvar la vida de los tripulantes del barco. Pero golpes inoportunos pueden destruirlo de igual o peor manera. Ni el barco ciego del mercado total, ni el barco que anda sin motores a golpes de timón de la planificación total. La Ética de la Liberación es mucho *más compleja* que estas simplificaciones; espero que lo *suficientemente* compleja para evitar unilateralidades superficiales, pero también para no caer en complejidades *innecesarias* —de las que algunos pueden criticarnos—. Sabemos que el perfecto equilibrio empírico es imposible.

[372] La acción *crítica*, entonces, «transforma» el proceso de la praxis tal como hubiera acontecido de haber sólo respondido a los criterios y principios (siempre presentes aunque no intencionalmente) del sistema formal vigente. Esas «transformaciones» producen en su conjunto el momento del *desarrollo*[234] que agrega lo nuevo al mero proceso de producción y *reproducción* de la vida de todo sujeto humano. La mera «reproducción» (racional o pulsional, institucional civilizatoria) se puede cerrar autorreferentemente sobre sí, fijarse, totalizarse totalitariamente, tornarse represora (de los sujetos reales como en la criticada alienación del trabajo asalariado de Marx, en la represión de las pulsiones por los mecanismos del «Super-yo» de Freud, la «disciplina» carcelaria de Foucault). Por ello, el principio ético es «transformativo», desarrolla la vida y no sólo la mantiene. Esta transformación no es un mero «progreso» cuantitativo del sistema formal. La crítica al «progreso» moderno cuantitativo, la eficacia formal del medio-fin de la razón instrumental, la performatividad del hecho como fin último —como pudiera interpretarse la propuesta de Lyotard en *La condición postmoderna*—, el dominio del instrumento técnico, del número, del cálculo eficaz, no debe ser del todo eliminado, sino que debe ser subsumido dentro de los criterios y principios de una ética de la vida del sujeto humano y de su discursividad simétrica; y debe ser subsumido para ser usado en el «desarrollo» de la vida y de la participación humanas. Es necesaria la creatividad cultural, económica, política; la reproducción y el desarrollo de la vida humana en el círculo de la ecología; la posibilidad de vivir de las víctimas ante los sistemas performativos autonomizados y hechos ídolos del progreso por el progreso de los fines o valores en sí, sin referencia a la vida y discursividad humana. Negamos

entonces —y éste es el aspecto recuperable del postmodernismo— el «*progreso* performativo» moderno cuantitativo independizado de la posibilidad de la vida de cada sujeto, pero afirmamos la necesidad del «*desarrollo* eficaz» cualitativo (performatividad o factibilidad crítico-ética) en favor de la vida como contenido material y de la co-responsabilidad de los sujetos morales discursivamente participantes. Si se toma como referencia la vida del sujeto obrero —en terminología luxemburgiana— y no el sistema formal capitalista, se entiende que «en la historia de las clases la revolución es el acto de creación (*Schöpfungsakt*) política, mientras la legislación[235] es la expresión política de la vida de una sociedad que ya ha surgido»[236].

Dicho desarrollo como transformación con factibilidad crítico-ética es el *proceso histórico de liberación*, no como mera emancipación de ilustración (en el orden del conocimiento, la ciencia, y aún de la Teoría Crítica), sino como dicha emancipación integrada en un proceso inmensamente más complejo, siempre también material, corporal, cultural, de contenidos, que tiene momentos autorregulados, con intervenciones auto-conscientes de discursividad crítica, y cuya materialidad-formal llamamos *liberación*. Todo lo cual es siempre intersubjetivo, es decir, de sujetos particulares participantes constitutivamente en una comunidad de vida y comunicación, como momentos auto-organizados, pero siempre con posibilidad de la intervención de la conciencia crítica correctiva de la autorreproducción cuando deviene entrópica. Proceso histórico de liberación de sujetos socio-históricos, que tienen memoria de su pasado, de sus gestas de liberación ya acontecidas (y el olvido es parte del caer en una autorregulación entrópica), que tienen proyectos y programas de realización futura (cuando han alcanzado estas comunidades de víctimas organización suficiente, es decir, cuando el grado de subjetividad socio-histórica es tal que «emergen» como sujetos históricos nuevos), que definen su estrategia, sus tácticas, sus métodos de lucha para *transformar* (en cualquier nivel de complejidad práctica: desde la norma hasta el sistema de eticidad) la realidad social y subjetividad de cada sujeto viviente humano, teniendo como instancia última crítico-práctica a las víctimas de su específico nivel de intersubjetividad (a la mujer en el género, a las razas de color en la discriminación racial, a la vida humana en la tierra ante los sistemas formales económico-tecnológicos de destrucción ecológica, etc.).

[373] Lo que hemos ido arquitectónicamente indicando en toda esta obra hasta aquí es, estrictamente, una introducción a la famosa formulación de Marx, cuando plasmó la tesis 11 de sus *Tesis sobre Feuerbach*: «Los filósofos han sólo *interpretado* (*interpretiert*) el mundo de diferentes maneras; de lo que se trata es de *transformarlo* (*verändern*)»[237].

En este aforismo Marx, ya indicado en otro lugar de esta obra, no niega la filosofía —como bien pensaba Korsch—, sino que señala que debe dejar de ser sólo hermenéutica teórica para desarrollarse como un discurso que fundamente la «transformación (*Veränderung*)» práctica y

real del mundo, como «actividad *crítico-práctica (praktisch-kritischen)*»[238]. Dicho discurso filosófico no puede sino ser una filosofía práctica, y en el sentido que la hemos definido en esta obra, en sentido estricto, una *Ética de Transformación* no reformista, una Ética de Liberación. La tradición del marxismo occidental, desde Lukács, se desvió hacia la ontología, la crítica de la ideología, la estética, la mera economía política, etc., pero nunca intentó desarrollar una ética como «filosofía primera y práctica» que analizara criterios y principios que fundamenten la necesaria «transformación del mundo» desde sus víctimas. Esto lo ha intentado desde fines de la década de los 60, de diversas maneras, la Ética de la Liberación.

Esquema 6.5: TIPOS DE ACTOS SISTÉMICO-FUNCIONALES O CRÍTICO-TRANSFORMATIVOS

1. Actos sistémicos no críticos.	
1.a Actos «funcionales» al sistema formal.	1.b Actos «reformistas» que pretenden ser críticos.
2.a Actos críticos de «transformación» cotidiana.	2.b Actos revolucionarios o de «transformación» extrema.
2. Actos ético-críticos o de «transformación».	

Escribe Michael Walzer en *Exodus and Revolution:*

> Primero, donde quiera que vivas es probablemente Egipto; segundo, que siempre hay un lugar mejor, un mundo más atractivo, una tierra prometida; y tercero, que el camino a esa tierra es a través del desierto. No hay forma de llegar ahí excepto uniéndose y caminando[239].

§ 6.4. LA «CUESTIÓN DE LA VIOLENCIA» COACCIÓN LEGÍTIMA, VIOLENCIA Y PRAXIS DE LIBERACIÓN

[374] Si el paroxismo de la «transformación» *estratégica* (que se ocupa de los «fines» de la acción) de la totalidad de un sistema formal performativo en otro, con toda la re-sponsabilidad por el Otro que esto supone, es la revolución, el extremo de la acción *táctica* en su factibilidad ética (los «medios» técnicos de la acción), como el supremo peligro, es el declarar la guerra. Hannah Arendt escribe:

> Las guerras y las revoluciones —como si los hechos únicamente hubieran acelerado el cumplimiento de las primeras predicciones de Lenin— han determinado, por lo tanto, la fisonomía del siglo XX[240].

Sin embargo, ¿quién lo hubiera dicho hace sólo diez años?, el siglo XX termina con el colapso de la mayor revolución del siglo (la soviética de 1917) y en una especie de «quietud» mortal, sin revolución posible en el horizonte. ¿Es la desesperanza final de los pueblos dominados, de la mayoría de la humanidad víctima de un sistema que ha desatado, al no tener contrapeso después del final de la «Guerra fría», su violencia legal, legítima y letal, contra los desheredados? ¿Se habrá realizado al final «la revolución liberal mundial»[241] ante los ojos atónitos de las multitudes empobrecidas y excluidas por millones del tal festín?

Nos encontramos ahora en el nivel de los medios, de la táctica, de la razón instrumental, para considerar la factibilidad objetiva, pero al mismo tiempo crítico-ética de una posible salida de la situación de las víctimas en el nivel planetario.

Revolución y guerra son ciertamente hechos dramáticos, ya que aunque fueran necesarios y aun justos, no por ello podrán evitar de usar instrumentos que pueden hasta producir la muerte de muchos, causando inevitablemente sufrimientos y víctimas inocentes sin cuento. La primera, como transformación extrema, es preponderantemente un momento de la razón estratégica; la segunda, como mediación límite de la táctica, es un momento de la razón instrumental[242]. Y agrega Arendt:

> Una teoría de la guerra o una teoría de la revolución únicamente pueden ser justificación de la violencia, pero lo que es glorificación o justificación de la violencia en cuanto tal, ya no es política sino antipolítica[243].

No pensamos que deba plantearse el problema de esta manera. Una teoría sobre estas cuestiones no es necesariamente una justificación de la violencia, aunque frecuentemente lo ha sido, sino, muy por el contrario, debe encaminarse a mostrar cómo la coacción se transforma en violencia cuando pierde legitimidad. El tema es extremadamente complejo, y para aclarar una posible conclusión deberemos efectuar un largo rodeo, crear categorías analíticas que nos permitan llegar a la posición propia de una Ética de la Liberación.

[375] Nuestra argumentacion seguirá la siguiente estrategia. En primer lugar, se deberá definir el derecho de todo sistema institucional (político, económico, de género, racial, ecológico, etc.) de contar con medios jurídicos e instrumentales suficientes, acordados discursivamente por los afectados en simetría (lo legítimo), que permita reproducir y desarrollar la vida de cada sujeto ético en el ámbito sistémico, y por ello institucional respectivo. La institución vigente (con referencia a la vida comunitaria de todos y a lo acordado válidamente) debe apoyarse en una cierta coacción legítima, que permita encausar a los que no estén dispuestos a cumplir con los acuerdos válidamente aceptados. La factibilidad ética —contra anarquistas— debe poder tener medios que den objetividad a la institución, «lo público», más allá de la mera aceptación subjetiva. Esto no significa que la «moralidad» se escinda

de lo «político», como lo pensaba de alguna manera Kant en su *Metafísica de las costumbres*. La convicción monológica de cada miembro es necesaria pero no suficiente. La coacción legítima es ética en la medida que se ejerza cumpliendo con las exigencias de los principios material, formal discursivo y de factibilidad ética: que se garantice la vida de todos los afectados, que participen simétricamente en las decisiones de mediaciones factibles éticamente. Si todos los miembros de una institución fueran perfectos, éticamente, como sueña el anarquista, ninguna institución sería necesaria y por ello serían intrínseca y desde su orígen perversas. En ese caso la coacción jamás podría ser legítima, y coacción y legitimidad se opondrían por definición. Pero, empíricamente y dada la imposibilidad de presuponer una tal perfección, la vida humana sería imposible, porque cualquier miembro injusto podría oprimir por la fuerza a los restantes, inocentes e indefensos, y podría fácilmente instaurar la tiranía de su voluntad sin posible enmarcamiento institucional. El anarquista cae en una contradicción performativa al pretender evitar la coacción de la institución posibilitando una peor coacción sin posible defensa, ni participación de los miembros inocentes violentados. ¿Quién podría limitar, oponerse, desarmar al miembro injusto que usara la fuerza contra la comunidad?

Pero admitir la coacción legítima no es aceptar la dominación como constitutiva de la legitimidad, como presupone Max Weber. Además, la legitimidad no es sólo el consentimiento producto de la mejor argumentación por la participación simétrico-discursiva de los afectados, sino, también, la aceptación del orden institucional en cuanto logra la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de los miembros en dicho sistema.

Se trata de la aceptación de una coacción legítima e institucional, mutuamente acordada por consenso, para la factibilidad empírica y ética de las funciones sociales, y a fin de poder tener recursos cuando algunos miembros no cumplan con lo decidido libre, simétrica y válidamente. Esta coacción, aunque incluya el uso de la fuerza con instrumentos tales como leyes, tribunales, pero también armas, organismos policíacos (no como torturadores, sino como servidores respetuosos de la civilidad), lugares de reclusión (como instituciones humanas de reeducación éticas, y no prisiones como lugares de suplicio que pervierten), etc., no puede ser denominada *violencia*. Deseo dejar esa palabra (violencia) para un uso ético bien determinado, negativo, perverso, y por lo tanto nunca podría aceptarse con justicia la violencia —pero hay que definirla antes conveniente y unívocamente, distinguiéndola de otros usos de la fuerza legítimos, legales, justos, honestos y hasta meritorios, dada la heroicidad del que la ejerza por deber y como servicio ético a la comunidad, a la humanidad.

[376] El conflicto ético comienza cuando víctimas de un sistema formal vigente no pueden vivir, o han sido excluidas violenta y discursivamente de dicho sistema; cuando sujetos socio-históricos, movimientos sociales (p.e. ecológico), clases (obreros), marginales, un género (el

femenino), razas (las no-blancas), países empobrecidos periféricos, etc., cobran conciencia, se organizan, formulan diagnósticos de su negatividad y elaboran programas alternativos para transformar dichos sistemas vigentes que se han tornado dominantes, opresores, causa de muerte y exclusión. Para esos *nuevos sujetos socio-históricos* la coacción «legal» del sistema vigente (que causa su negación y los constituye como víctimas) ha dejado de ser «legítima». Y ha dejado de serlo, en primer lugar, porque cobran conciencia de que no habían participado en el acuerdo originario del sistema (y por ello comienza a dejar de ser «válido» para ellos); y, en segundo lugar, porque en dicho sistema dichas víctimas no pueden vivir (por ello deja de ser una mediación factible para la vida de los dominados). Ante la conciencia ético-comunitaria crítica de la comunidad de vida y comunicación de las víctimas dicha coacción se torna en *ilegítima*. Todo uso de la fuerza *contra los nuevos derechos*, que se van manifiestando histórico-progresivamente a los propios ojos de las víctimas, será ahora para ellos no ya «coacción *legítima*» sino estrictamente *violencia*: uso de la fuerza contra el derecho del Otro, sin validez ni consistencia objetiva (será la fuerza destructora de la «exclusiva reproducción» del sistema vigente, pero no la reproducción y desarrollo de la vida humana). Cuando Washington en Nueva Inglaterra o Hidalgo en la Nueva España se levantan contra Inglaterra o España, tienen clara conciencia ético-crítica de que, como víctimas del colonialismo injusto, había perimido para ellos la validez del derecho de las monarquías europeas ante la *nueva validez* de los derechos naciente de los originarios Estados Unidos o México libres. La antigua coacción legítima inglesa o española se ha convertido en violencia. Y la coacción defensivo-ilegal de Washington o Hidalgo no sólo son aceptables por las víctimas, sino necesarias para su autodefensa como víctimas *inocentes* (las poblaciones coloniales nacidas en América y oprimidas por los europeos), y, por lo tanto, plenamente éticas. Quien da su vida en esta lucha por el reconocimiento de la dignidad de las víctimas inocentes, en su defensa, será recordado justamente por las generaciones futuras, por la historia, como héroes. La heroicidad es la atribución al sujeto de tal praxis por la comunidad de las víctimas del re-conocimiento de ser fundador de la nueva eticidad, del nuevo orden, del nuevo sistema, la nueva Totalidad en lenguaje levinasiano; el que produce el pan del hambriento, el vestido del desnudo, la casa del *homeless*..., con toda la ambigüedad que esto conlleva[244]. Se trata del tema de este parágrafo: la *factibilidad empírica ético-crítica*, en cuyo nivel, por tratarse preponderamente de la razón instrumental (técnica, científica, militar, etc.), se encuentren los «medios». Quizá ningún medio o instrumento es más duro, frío, despiadado que el «arma». Nació en manos de cazadores del Paleolítico, ya que el sujeto humano vivo siendo omnívoro, necesita proteínas; cazó para ello animales con instrumentos punzantes para atravesar el cuero de estos vivientes (la membrana que separa lo vivo de lo no-vivo, desde la ameba, hasta los pluricelulares, el cuero de los mamíferos, el vestido del desnu-

do, las paredes de toda casa sobre la tierra, las fronteras de la patria ante otras patrias..., la «línea»). Bien pronto el cazador se volvió con agresividad intraespecífica contra los otros seres humanos: nació el guerrero. Con las enormes macroestructuras institucionales del Neolítico urbano nacieron los militares profesionales, y con ellos los ejércitos. Con la revolución industrial se tecnificaron las armas con máquinas, tanques, aviones, bombas atómicas... Lo que nació como medio para la vida humana (la caza) terminó por ser un enorme fetiche, un sistema autorreferente militarista (articulado al capitalismo trasnacional) que se autonomiza y, ahora sí y como nunca, pone a riesgo no sólo la vida humana, sino simplemente la «vida» sobre el planeta Tierra. La razón instrumental ha llegado a su totalización: la hechura de nuestras manos (*fetiço* en portugués) se ha constituido en un Poder autónomo (como lo indicaba Marx en 1844) y se vuelve sobre la misma humanidad para destruir su vida en totalidad. Pero en realidad las estructuras del poder militar no las tiene la humanidad en sus manos, sino muy pocos países, y, en concreto, uno desde 1989: Estados Unidos, que desde su Departamento de Estado conduce al Pentágono, Poder omnímodo, por primera vez en la historia de millones de años de la especie *homo*, bajo el dominio de un complejo político-económico-militar. Es desde ese marco concreto que deberá reflexionarse en el siglo XXI, en el pórtico del Tercer Milenio, el tema de la factibilidad ético-crítica o la liberación de las víctimas del planeta Tierra.

Veamos lo indicado en algunos posibles niveles.

Esquema 6.6: DIFERENCIACIÓN ENTRE COACCIÓN LEGÍTIMA Y VIOLENCIA

	a) Orden establecido (legal)	*b) Rebelión con/sin sujeto emergente*
1. Coacción legítima	Acciones legales y legítimas	Praxis de liberación ilegal y legítima
2. Violencia (uso de coacción ilegítima)	Represión legal e ilegítima	Acción anarquista ilegal e ilegítima

[377] Un ejemplo podría darnos oportunidad de mostrar el tipo de marco teórico que necesitamos en este momento. Es sabido que Mahatma Gandhi, en su lucha por la emancipación de la India del dominio inglés, utilizó un método táctico de la «guerra sin armas (*krishnalal sheidharani*)», o más simplemente la doctrina de la «no violencia» —que tenía para él fundamentación ontológico religiosa—. De manera analógica, Martin Luther King movilizó de la misma manera millones de afro-americanos hasta lograr un aumento significativo de sus derechos civiles en Estados Unidos. En el contexto de esta Ética de la Libera-

ción, se hace claramente comprensible la «eficiencia» de dicha táctica política, utilizable sólo en ciertas coyunturas bien determinadas (que ni son las dictaduras sin «estado de derecho», ni las situaciones propiamente revolucionarias). Es decir, en ciertas ocasiones bien determinadas, cuando existe el respeto democrático de los derechos humanos, es posible a los nuevos movimientos sociales usar dicha táctica, ya que tiene cierta eficacia. En efecto, a fin de alcanzar objetivos precisos se puede producir una situación tal que la coacción legal (de la metrópoli colonial o del Estado, por ejemplo) «aparezca» claramente como violencia (como no-legítima)[245], cuando, por ejemplo, un policía enfrenta con sus armas de fuego de soldado inglés a la corporalidad desnuda de la víctima desarmada en huelga de hambre en la India Oriental. La dominación que se ejerce diariamente contra la víctima, a través de las estructuras injustas, se manifiesta ahora a la luz del día. *La coacción legal comienza a perder su legitimidad*, a derrumbarse moralmente. Por el contrario, la comunidad de los que constituyen el movimiento social, que por ser «nuevo» es ilegal —ya que revindica derechos *emergentes* todavía no sancionados positivamente—, cobra mayor conciencia de la superioridad ética de su causa, y adquiere una creciente y mutua convicción de la legitimidad de su acción que consolida el autorreconocimiento de su propia dignidad y la corre-sponsabilidad mutua. La acción, como podrá entenderse, tiene legitimidad crítica contra la legalidad coactiva de las estructuras dominantes. Ésta es la «frición» que exigía Rosa Luxemburg para que creciera la conciencia crítica de las masas —aunque en su caso, por lanzarse a una revolución, el movimiento no era necesariamente desarmado[246].

Antonio Gramsci daba a este fenómeno el nombre de crisis de «hegemonía»[247]; era el momento en que se *pasa* de la «hegemonía» —cuando hay suficiente consenso por parte de todos los miembros de un sistema político, como aceptación acrítica de las masas del Poder del bloque histórico en el poder, por lo que no es puesto en cuestión por ningún grupo influyente— a la «dominación» —como coacción o represión en tanto violencia, acción ilegítima aunque legal por algún tiempo, cuando el bloque social de los oprimidos entra en acción.

[378] En efecto, para Max Weber el concepto descriptivo de legitimidad incluye siempre algun tipo de dominación, lo que le quita posibilidad de transformarse en una noción con validez ético-normativa. Weber define descriptivamente la legitimidad de la siguiente manera:

> Los que actúan socialmente pueden atribuir *validez legítima* a un orden determinado: *a*) en méritos a la *tradición*: validez de lo que siempre existió; *b*) en virtud de una *creencia afectiva* (emotiva especialmente): validez de lo nuevo revelado o de lo ejemplar; *c*) en virtud de una *creencia racional con arreglo a valores*: vigencia de lo que se tiene como absolutamente valioso; *d*) en méritos a lo *[legalmente] estatuido positivamente*, en cuya *legalidad* se cree[248].

Como puede observarse, con excepción de *d)*, los tres restantes motivos son «materiales» (tradición, afectividad y valores). El «orden» político tiene «validez» cuando se lo acepta por tradición vigente (es el orden convencional que no ha entrado en crisis), porque aún motiva afectivamente a los miembros (p.e. «amor patrio»), por la creencia consensual en los valores culturales, o por el reconocimiento de las leyes que son cumplidas comunitariamente. El «contenido de sentido»[249] da validez al orden, es decir, tiene legitimidad. Pero dicha legitimidad es esencialmente inestable, porque es «sólo como una *probabilidad*, la de ser tratada prácticamente como tal y mantenida en una proporción importante»[250]. Y esto porque dicho orden esta organizado desde la dominación. Weber, por su parte, define así a la dominación:

> Entendemos aquí por *dominación* un estado de cosas por el cual una voluntad explícita (*mandato*) del *dominador* o de los *dominadores* influye sobre los actos de otros (del *dominado* o de los *dominados*), de tal suerte que en un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar como si los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su obrar el *contenido* del mandato (*obediencia*)[251].

Esto es lo que constituye a la legitimidad como un concepto contradictorio y de imposible normatividad: lo legítimo es lo aceptado como válido, pero fundado en una estructura social donde la mayor parte (los dominados) cumple la voluntad de otro como la propia, realizando los intereses de los dominadores y no los propios. El concepto de poder, entonces, se torna central:

> *Poder* significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esta probabilidad[252].

Mientras esa «probabilidad» sea mantenida, la dominación se ejerce y la legitimidad es válida. Por su parte, la institución última del orden *legítimo* político es el Estado, que se reserva el monopolio de un uso exclusivo de la coacción física, «con la misión de obligar a la observancia de ese orden o de castigar su transgreción»[253]; como un dominio sobre la vida y la muerte[254].

[379] Por su parte Habermas, para encontrar un criterio de normatividad que permita definir éticamente la legitimidad, partiendo del proceso weberiano de racionalización, lo desarrolla hasta llegar a su nivel intersubjetivo, y muestra la legitimidad como la aceptabilidad consensual de un orden político compartida por los miembros simétricamente argumentantes en una comunidad de comunicación:

> Legitimidad significa que la pretensión concomitante a un orden político de ser reconocido como recto y justo no está desprovista de buenos argumentos; un orden legítimo merece el reconocimiento [...] Lo que con esta definición se destaca es que la legitimidad constituye una pretensión de validez

> discutible de cuyo reconocimiento (cuando menos) fáctico depende (también) la estabilidad de un orden de dominación (*Herrschaftsordnung*)[255].

Con esto Habermas ha superado el fundamentar la legitimidad en el mero orden convencional, afectivo, valorativo y aun legal positivo, para apoyarlo en la normatividad de la ética discursiva. Pero, al igual que Weber, no puede dejar de considerar que la dominación sigue siendo un momento empíricamente inevitable y fuente de permanente crisis. La «crisis de legitimidad» —y el correlativo proceso necesario de legitimación— pareciera presentarse ante la «desintegración social», efecto de la colonización del «mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*)» por parte de los sistemas (económico, bajo el poder del dinero, y político burocratizado). Sería una crisis de racionalidad.

Pero lo que le falta a Weber y a Habermas —y también a Serrano— es advertir que una instancia relevante, y nunca descartable, de la legitimidad de un orden político consiste en la posibilidad de producir, reproducir y desarrollar la vida humana de cada uno de los miembros del indicado orden, en un nivel aceptable o tolerable (por parte de la conciencia actual de los dominados). La crisis de legitimidad debe articularse también a una crisis de reproducción de la vida (el problema de la miseria de los dominados y excluidos), para desarrollar así un concepto más profundo de dicha legitimidad. En América Latina, África, Asia, Europa Oriental, y entre crecientes minorías de los países «centrales» del capitalismo, el orden político pierde legitimidad cuando la miseria de las mayorías se hace intolerable, insostenible[256]. Por todo ello, la legitimidad debería definirse —en un sentido primario y básico— como la *autovalidación comunitaria* que se otorga a un orden político (o a otros sistemas prácticos), a partir de la empírica capacidad de dicho orden *a*) de la reproducción y desarrollo de la vida de los sujetos (lo material)[257], y *b*) de la participación intersubjetiva simétrica en la toma de decisiones de los afectados (lo formal); todo lo cual debe ser posibilitado *c*) por mediaciones instrumentales eficaces (la factibilidad), lo que crea como resultado un *consenso fundamental* de aceptación del indicado orden político (u otros).

La importancia de la instancia material (toda la cuestión del principio material de la ética expuesta en el *capítulo 1*) no ha sido considerada por Habermas, como tampoco por Foucault a su manera —aunque se sitúa adecuadamente en el nivel de la corporalidad excluida desde el diagrama del Poder—, porque han dejado de recurrir a la economía política[258] como ciencia social *crítica*:

> La ciencia económica se ocupa hoy de la economía como un subsistema de la sociedad y prescinde de las cuestiones de legitimidad[259]. En las sociedades avanzadas de Occidente se han desarrollado durante los últimos decenios conflictos que en muchos aspectos [...] ya no se desencadenan en los ámbitos de la *reproducción material* [...] Los conflictos surgen más bien en los ámbitos de la reproducción cultural[260].

Lo que acontece, como lo hemos recordado frecuentemente, es que las «sociedades avanzadas del Occidente» (Europa y Estados Unidos), y el Japón, son algo así como el 15% de la humanidad presente. En el restante 85% de la humanidad la «reproducción material» sigue siendo una referencia relevante de la legitimidad de todo orden político. Esto explica que todos los nuevos movimientos sociales (y aun políticos, sociales de clase, etc.) tengan una referencia necesaria a la reproducción y desarrollo de la vida humana articulados a la aceptabilidad intersubjetiva de la consensualidad legitimante[261].

[380] A la Ética de la Liberación le interesa estrictamente el momento en el que la legitimidad del orden dominante —en el sentido weberiano— se torna *ilegítimo*, y aquí ya no vale ni el tipo de dominación burocrática instrumental, tradicional valorativo o carismático excepcional. En el tipo de dominación carismática weberiano se oculta, habiendo sido negada, el tipo de acción liberadora, que lucha por el reconocimiento de nueva legitimidad que no es carismática —pero tampoco burocrática ni tradicional—. No se trata de un cuarto tipo de dominación; es un tipo de legitimidad de otro orden, y tiene la pretensión de no ser de dominación, sino de «liberación» de alguno de ellos o de los tres tipos de dominación legítima determinados por Weber. Éste entiende por «dominación carismática»[262] un cierto tipo de reconocimiento por parte de «los dominados» como «adeptos»[263] que se basa «sobre la validez del carisma» del jefe, caudillo, hechicero, etc., a partir de sus «supuestas cualidades carismáticas»[264]. El lider carismático entra en «competencia» con los otros Poderes en el mercado del Poder legítimo[265], contra los patriarcas tradicionales y los valores vigentes, contra los burócratas de la legalidad, o contra otros sobrenaturales líderes carismáticos; sería una lucha por la «dominación». Por el contrario, la praxis de liberación se opone a dichos tres tipos de dominación «legítima» (*hegemónicas* cada una de ellas en sus respectivas épocas clásicas, diríamos con Gramsci). La comunidad de vida y comunicación crítica de las víctimas no es meramente carismática —y evidentemente es antiburocrática y antitradicionalista—, sino que se levanta contra el sistema establecido (legal y legítimo, tradicional, burocrático, con sus «hechiceros» carismáticos, al modo de Hitler o los fascismos, los nacionalismos burgueses, o las nuevas religiones carismáticas cristianas o fundamentalistas musulmanas) por otros criterios de verdad, validez y factibilidad, crítico e intersubjetivos; por otros principios normativos —todos los que hemos observador hasta este momento en los cinco capítulos anteriores de esta Ética de la Liberación—. La crisis de legitimidad (como lento proceso de deslegitimación) y creación de *nueva* legitimidad (contra el forzado proceso de legitimación que intenta el sistema vigente en crisis) exige distinciones que ni Weber ni Habermas han podido alcanzar —por lo estrecho de su marco teórico—. Quede claro, entonces, que la legitimidad de la que parte y va afirmando la praxis de liberación no es ninguno de los tres tipos de dominación weberianos, sino uno situado en otro nivel práctico: la legitimidad que al-

canzan los nuevos sujetos sociales emergentes, y que no se fundan, al menos en sus comienzos, en ningún tipo de dominación —sino de organización con una cierta disciplina interna.

[381] En la actualidad, por ejemplo, el proyecto económico neoliberal, inspirado principalmente en F. Hayek, que es el que elabora el marco teórico de las políticas del Fondo Monetario Internacional (FMI) o del Banco Mundial (BM), produce víctimas en todos los países pobres postcoloniales. Los movimientos sociales emprendidos contra estas políticas, como las huelgas obreras del Cono Sur latinoamericano, bajo la conducción de la Confederación General del Trabajo (CGT) argentina, o el Partido de los Trabajadores (PT) brasileño, son acciones concertadas por sujetos histórico-sociales que se lanzan a la calle para luchar por el reconocimiento de la dignidad de sus vidas puestas en peligro. Dichas acciones adquieren entre sus partidarios creciente validez, legitimidad, contra un orden que comienza a perder dicha legitimidad. El Estado que desmantela el antiguo «Estado benefactor», por privatizaciones —que permite «realizar» al capital *ficticio* financiero de los países centrales en capital productivo— y políticas monetaristas de recesión económica, efectúa una coacción legal pero crecientemente ilegítima, ante un pueblo que no puede aceptar más un orden político que los victimiza con el desempleo, el hambre, la miseria. Son acciones del Estado que adquieren el rostro de la pura *violencia*, la represión legal ilegítima[266]. De esta manera, la crítica que se origina desde el orden material de las víctimas deslegitima la validez formal y aparentemente democrática, y las acciones de dichos movimientos sociales, su praxis de liberación, nunca pueden ser consideradas como violentas, sino que significan una coacción legítima aunque frecuentemente ilegal[267].

Desarrollemos las categorías empleadas. En primer lugar, el orden vigente tiene derecho (legalidad) al ejercicio monopólico legítimo de la coacción, en virtud de que lo público (desde Kant) no puede dejarse en manos de la decisión subjetiva meramente individual[268]. Repitiendo, en su *época clásica*, que Gramsci llama el momento de la «hegemonía»[269], el orden social, económico, político y cultural gozan de buena aceptación por parte de los dominados (en el sentido weberiano), que no tienen *todavía clara* conciencia de la dominación que se ejerce sobre ellos, o que es tolerable (en vista de los todavías más intolerables sufrimientos del régimen anterior, reciente y recordado: por ejemplo, los sufrimientos de los siervos del feudalismo con respecto a los obreros libres de las ciudades europeas medievales). El orden político legal es legítimo cuando tiene aceptabilidad material (reproduce suficientemente la vida), con validez intersubjetiva racional (los argumentos no pueden ser refutados por otros mejores o todavía inexistentes), y se presenta como «eficaz» —con respecto al orden anterior—. La legalidad legítima impera sin oposición. Además, en el Estado moderno europeo, este momento clásico coexistía con un «Estado gubernativo (*Regierungsstaat*)», basado en la soberanía omnipresente del rey absoluto, fundamento de la legalidad —al decir de Carl Schmitt[270]—: la autolegitimi-

dad de la autoridad funda la legalidad. Esto pudo llevar a una cierta concepción de lo político como «centralización del Poder», «aislamiento de los individuos», pretendiendo una cierta homogeneización «nacional» de todos los miembros (con la desaparición de la esfera autónoma de lo privado y el mercado[271], naciendo así el «totalitarismo» moderno). Por el contrario, en el «Estado de derecho (*Rechtsstaat*)», interpretado discursivamente, existe una normatividad válida intersubjetivamente desde el consenso libremente aceptado en el principio racional democrático, que articula mutuamente la legalidad con la legitimidad.

[382] Una Ética de la Liberación exigirá una problemática aún más compleja. El orden legal (positivo) y la legitimidad (vigente) —en todos los sentidos apuntados— no pueden no suponer (y es imposible que no la supongan en algún grado, aunque sea mínimo) algún grado de negación (material y formal discursivo) de las víctimas. «Desde las víctimas» el problema de la legalidad, la legitimidad, la coacción de derecho y tantos otros temas exigen ser desarrollados en su significación de nueva cuenta. Así a la legalidad positiva vigente (sea cual fuere su definición) puede ahora oponerse la ilegalidad (siempre inevitable en el origen del orden futuro) de los *nuevos* movimientos sociales de la comunidad crítica de las víctimas, cuando emergen organizadamente en el orden vigente, que siempre los presupone, pero que se había habituado a ignorarlos en cuanto que «aceptaban» pasivamente la dominación que se ejercía legal y legítimamente sobre ellos. En primer lugar, su «irrupción» —como cuando emergen como «de la nada», de las selvas y montañas de Chiapas, los rostros de los «sin rostro», de indígenas mayas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México— puede poner en crisis la legitimidad del sistema. En este momento se produce una compleja situación práctica que siempre ha sido objeto de la reflexión de la Ética de la Liberación. Las acciones «legales y legítimas» (*1.a*) del «orden establecido»[272] se enfrentan ahora a las acciones «ilegales» —desde el orden establecido: ilegalidad de Miguel Hidalgo ante la *Recopilación de las Leyes de las Yndias* de 1681— e «ilegítimas» para la comunidad hegemónica, ya que los excluidos no han participado en los acuerdos básicos de los grupos dominantes. La coacción que se ejerce contra la praxis de liberación, contra las acciones ilegales (de Washington o Hidalgo), es «legal» y «legítima» —a los ojos de los reyes ingleses o españoles, p.e.—. Pero desde la intersubjetividad discursiva, racional y simétrica de las víctimas (los criollos de Nueva Inglaterra o Nuevo México) las acciones de rebelión («praxis de liberación», *1.b*) comienzan a tener «legitimidad» *para ellos*[273]. De esta manera, ante los ojos de las víctimas, la «legitimidad» legal del sistema pierde validez (se torna ilegítima) y su coacción (que era legítima) se torna *violencia*: mero uso de la fuerza, coacción contra el derecho legítimo del Otro (otro que tiene ahora conciencia de ser un sujeto autónomo con derechos *nuevos*). La deslegitimación de la invisible dominación de la época «clásica» anterior, se torna intolerable desde

el proceso de toma de conciencia (*concientizaçâo* en brasileño) de las víctimas.

[383] De esta manera reservaremos exclusivamente la palabra *violencia* (de «fuerza», *vis* en latín, usada contra el derecho del otro, en el sentido de «violar») a la rebelión ilegal e ilegítima del anarquista[274] (*2.b*), o a la coacción legal que se ha tornado ilegítima (*2.a*) (la del orden vigente, verbigracia del Estado, como actor represor: el del ejército inglés del siglo XVIII contra Nueva Inglaterra, el del español contra Nueva España en el siglo XIX, el ejército chileno de Augusto Pinochet contra un pueblo indefenso que poseía en Allende un gobernante legal y legítimo). La lucha por el re-conocimiento de los nuevos derechos, del establecimiento por transformación de normas, acciones, instituciones o sistemas completos de eticidad, cuando son el último recurso posible de las comunidades críticas de las víctimas, consiste, en su límite, y aun cuando se usen medios «proporcionados» a la violencia contraria (propaganda ante propaganda, lucha de puños contra puños, lucha desarmada no-violenta ante las armas del sistema represor..., y, en casos extremos y cuando se han agotado todos los otros medios [como en el de Washington, Hidalgo y tantos otros] armas contra armas), en la praxis de liberación legítima, coacción defensiva de la masa inocente de víctimas, sin estructuras legales que justifiquen *todavía* sus acciones, evidentemente[275].

La coacción límite en las transformaciones estratégicas es en última instancia la revolución. Aquí, en cambio, se trata de la guerra, que ambiguamente se juzga como justa o injusta. Nuevamente, es necesaria una cierta precisión semántica que nos permita abrirnos caminos en la justificación de la praxis de liberación. La guerra, en último término, no es justa ni injusta; es simplemente el «campo» o la estructura estratégica, el «diagrama» de macrofuerzas donde se enfrentan dos o más ejércitos. Los ejércitos son los que luchan *en* la guerra —en una o varias batallas, frentes, movimientos, posiciones— por «causas»[276] justas o injustas. El ejército español con Cortés o norteamericano con Schwarzkopf lucharon contra los aztecas o iraquíes pretendiendo liberar a los zapotecos, otomíes y otros pueblos bajo el dominio azteca, o a Kuwait bajo el dominio de Irak. Pero hay muchos ejércitos en el campo de la guerra: *a*) el de los pueblos dominados que luchan por su emancipación (los zapotecas u otomíes, los kuwaitíes o panameños[277]; *b*) el de los nuevos dominadores (España o Estados Unidos) que logran sus objetivos (los españoles el oro y la plata de los aztecas en el siglo XVI, y los norteamericanos el oro «negro», tan estratégico para el siglo XXI), por el dominio sobre *c*) los dominadores antiguos (aztecas o iraquíes). Las «causas» de los ejércitos son diversas; en un caso, es la dominación a largo plazo (*b*); en otros, la defensa de su dominación sobre otros pueblos (*c*); por último, encontramos (*a*) la defensa propiamente dicha de su soberanía (entre zapotecas o kuwaitíes). Las dos primeras «causas» no pueden ser plenamente legítimas; sí la tercera. De la misma manera, los kurdos en la actualidad luchan contra Turquía, Irán e Irak

para alcanzar una autonomía territorial que el colonialismo británico les negó. La suya, como la de Washington, Hidalgo o Fidel Castro, es una lucha de liberación legítima.

[384] Nos encontramos dentro del ámbito de la factibilidad ético-crítica, de acciones tácticas que deben encaminarse a negar las causas de la negación de las víctimas[278]. Volvamos una vez más a considerar este nivel desde la reflexión de Rosa Luxemburg que puede sernos de utilidad. Ella planteó después de la Revolución rusa de 1905 la cuestión de la huelga general y nacional de masas, y, posteriormente, por la decisión del 4 de agosto de 1914 de aprobarse fondos para organizar el ejército prusiano, el problema de la crisis de la socialdemocracia ante la llamada I Guerra Mundial. Ambas son decisiones tácticas. La primera era novedosa y llegará a ser legal; es praxis de liberación, en principio. La segunda fue legal (en el orden nacional), y, sin embargo, de efectos definitivos[279] en cuanto a las desorganizaciones de la comunidad de las víctimas, que lucharon y murieron en una guerra de sus opresores: lucharon por una causa ajena.

En efecto, ya Engels había argumentado contra Bakunin que una huelga nacional de masas era imposible, por la falta de organización y de una «caja de resistencia», o era innecesaria, ya que si se tenía la fuerza de hacer una huelga general se podía tomar el poder. Luxemburg replicaba:

> La revolución rusa [de 1905] ha sometido hoy el argumento expuesto más arriba a una revisión completa. La revolución rusa, por vez primera en la historia de las luchas de clases, ha hecho posible una realización grandiosa de la idea de la huelga de masas, e incluso —como lo explicaremos detalladamente— de la huegla general, abriendo así una nueva época en la evolución del movimiento obrero[280].

Nos encontramos estrictamente en el nivel de la táctica social, dentro de una estrategia política. La huelga de masas no es un método anarquista; es una acción socio-sindical pero no deja de ser política. No se decide voluntaristamente ni se evita fácilmente. «Es un fenómeno histórico —escribe Luxemburg— que se produce en un momento determinado, y por una necesidad histórica determinada por las condiciones sociales»[281]. En el «vacío del análisis lógico abstracto»[282] todo es posible; pero la factibilidad histórica debe responder a un «examen objetivo de los orígenes de la huelga de masas desde el punto de vista de lo que es históricamente necesario (*geschichtlich Notwendigen*)»[283], pero siempre desde el marco de lo éticamente posible. Por su parte, algunos reformistas creen que las huelgas son tácticas no revolucionarias propias del parlamentarismo, mientras que los anarquistas piensan que ya es la acción directa revolucionaria. Ni una ni otra. Cuando el 22 de enero de 1905 doscientos mil obreros desfilaron en San Petesburgo ante el palacio del Zar y el desfile «terminó en una terrible carnicería»[284], culminación de un proceso que desde 1896 había comenzado

por huelgas obreras iniciadas por revindicaciones simplemente económicas, siempre más numerosas y con mayor organización:

> Esta primera acción general directa de clase determinó como contragolpe hacia el interior de la clase obrera un despertar por primera vez, como mediante una sacudida eléctrica, del sentimiento y la conciencia de clase de millones y millones de hombres [...] *Conciencia del carácter insoportable* de la existencia social y económica que sufría desde años bajo las cadenas del capitalismo. Entonces comienza *espontáneamente* (*spontanes*) un movimiento general para sacudir y romper las cadenas[285].

[385] Este tipo de acontecimientos límites, crisis espantosas, son «la escuela viviente (*lebendige Schule*) de los acontecimientos [...] en fricción (*Reibung*) recíproca, continua»[286]. Tácticamente no pueden producirse estas acciones (p.e. una huelga general) con «sólo la organización»[287], sino cuando «se tranforme en un verdadero *movimiento popular* (*Volksbewegung*)»[288]. Lo que en el obrero alemán era solamente «una conciencia teórica latente (*theoretisches, latentes*) [...] en la revolución, donde la masa misma aparece sobre la escena política, la conciencia de clase es *práctica* y *activa* (*praktisches, aktives*)»[289]. Pero al fin, como en el caso de la «no-violencia» —otra táctica—, todo esto es una «tarea educativa (*Erziehungswerk*)»[290], en el sentido de que el sujeto histórico emergente, la comunidad crítica de las víctimas, va tomando *conciencia intersubjetiva ético-crítica* (como la *conciencia de clase*) de la legitimidad de su praxis liberadora. La acción táctica es una mediación de fines estratégicos situados desde los principios enunciados:

> No se trata aquí de juzgar el caso concreto del gabinete Waldeck-Rousseau —escribe Luxemburg—, sino *de deducir de nuestros principios fundamentales* una *regla de conducta general*[291].

No cualquier medio («regla de conducta» táctica) para cualquier fin; ni cualquier fin («regla de conducta» estratégica) para efectuar los principios. Sino al contrario: los principios son el fundamento de la determinación de los fines y los medios: todos deben responder al silogismo ético correspondiente. Los «principios fundamentales» (ético-materiales y discursivos formales) son el marco en donde se sitúan las reglas o tácticas generales y concretas[292]. La huelga general es posible desde estos supuestos, pero no para constituirla como «fin último» destructivo —posición anarquista extrema—, sino como un medio coactivo para que el obrero aprenda su esencial función dentro del capital («todo el capital es trabajo», escribía Marx), y para que el capital descubra la presencia de un nuevo sujeto histórico-social ante el que hay que sentarse en la «mesa de negociaciones» —aunque no sea desde una moral discursiva, al menos dentro de acuerdos propios de la razón instrumental o estratégica.

[386] Una segunda situación paradigmática fue la que desató la crisis de la socialdemocracia ante la guerra[293]. El proletariado alemán, y

el Partido Socialdemócrata, y con él la II Internacional, cometieron un error táctico de definitivas consecuencias:

> Sus errores son tan gigantescos como sus tareas. No tiene un esquema previo, válido de una vez para siempre, ni una guía infalible que le muestre el camino que debe recorrer; no tiene otro maestro que la *experiencia histórica* (*geschichtliche Erfahrung*). El penoso camino de su *auto-liberación* (*Selbstbefreiung*) no solamente está empedrado de sufrimientos sin límites, sino de innumerables errores. Sólo alcanzará su *liberación* (*Befreiung*) si sabe aprender de sus propios errores[294].

Cuando el 4 de agosto de 1914 la Socialdemocracia votó entonces en el parlamento los créditos para la guerra, entró en el vertiginoso remolino del «nacionalismo imperialista» alemán —que desde Bismarck venía creciendo y había comenzado a expandirse como potencia marítima por los Océanos y hacia Turquía, y aun sobre las colonias de las otras potencias continentales, de Inglaterra misma, gracias a Siemens, Krupp, Thyssen, el Deutsche Bank, etc.—. Por desgracia, «la Socialdemocracia alemana no era solamente la vanguardia más fuerte de la Internacional; era también su cerebro»[295]. Si en Francia había comenzado el proceso más crítico de la comunidad de las víctimas obreras en época de Marx (que con la derrota de la Comuna de París en 1870 recibió su golpe mortal), desde fines del siglo XIX era la Socialdemocracia alemana su avanzada. El error de la Socialdemocracia alemana del 1914 dará entonces al leninismo ruso —esto no pudo todavía verlo claramente Luxemburg en ese preciso momento— la conducción de los movimientos socialistas en todo el mundo, en cuanto a las reglas tácticas (y aun estratégicas)[296] para luchar ante y en el capitalismo mundial. La derrota de la III Internacional en 1989 abre un nuevo panorama táctico ante nuestros ojos. En aquel trágico 1914 las víctimas alemanas de la burguesía nacionalista, los obreros, no debieron hundir «el hierro asesino en el pecho de sus hermanos rusos, franceses e ingleses»[297]. Al hacerlo daban base a repetirlo en 1939, cuando la Socialdemocracia había dejado de ser vanguardia y se empantanaba en un eterno reformismo.

Como vemos, la praxis de liberación como táctica y estrategia, como realización de una factibilidad ético-crítica, camina siempre sobre el filo de la navaja: entre el anarquismo anti-institucionalista y el reformismo integracionista. Por ello deberán tenerse muy en claro el criterio y el principio general de la praxis de liberación en referencia a las mediaciones para cumplir fines estratégicos enmarcados dentro de los principios generales previos, ético y formal-discursivos, como hemos visto, a fin de que con factibilidad ético-crítica se puedan negar efectivamente las causas de la negación de la víctima, como lucha deconstructiva que exige medios proporcionados a aquellos contra los que se entabla la lucha. Pero, como remate de la compleja arquitectónica que sólo hemos bosquejado inicialmente, dicha praxis promueve

en definitiva transformaciones constructivas, posibles y exigidas; en último término: un nuevo orden en base a un programa concretamente diseñado que va realizando progresivamente, *pero nunca del todo*, la utopía posible, el proyecto de liberación —que anhelaba en su esperanza Ernst Bloch.

§ 6.5. EL CRITERIO CRÍTICO DE FACTIBILIDAD Y EL «PRINCIPIO-LIBERACIÓN»

[387] Debemos dar los últimos pasos de esta Ética de la Liberación, y como transición hacia futuras obras, que deberán desarrollar una fundamentación de los principios en un horizonte mucho más rico (no sólo ni explícitamente predicamental o normativo) y desde los diversos «frentes de liberación» concretos. La praxis de liberación es la acción posible que transforma la realidad (subjetiva y social) teniendo como última referencia siempre a alguna víctima o comunidad de víctimas. La posibilidad de efectivamente liberar a las víctimas es el criterio sobre el que se funda el principio más complejo de esta Ética —que subsume a todos los otros principios en un nivel más concreto, complejo, real y crítico.

El criterio de transformación ético-crítico es un criterio de *factibilidad* en referencia a las posibilidades de liberación de la víctima ante los sistemas dominantes: desde la existencia de la víctima como *capacidad* efectora (el «ser», lo dado) la realidad objetivo-sistémica se manifiesta como la *oposición* a su plena realización (el «desarrollo» de la vida humana en general). El sistema aparece como contradicción, ya que pretendiendo ser la mediacion factible de reproducción de la vida (como toda institución) opera como la causa de la negatividad de dicho sujeto, de su vida (manifestada en la víctima misma). La víctima misma revela la contradicción del sistema, su imposibilidad *in the long run* —de no mediar transformaciones necesarias— de producir y reproducir la vida humana de los afectados (las víctimas), es decir, muestra una cierta «ineficacia» (un problema de no-factibilidad) en referencia a la existencia de las víctimas. La transformación necesaria es ahora visualizada como *posible* o *imposible* (factibilidad ético-crítica), que se enfrenta a una cierta «ineficacia» sistémica.

Por su parte, el *Principio-Liberación* enuncia el *deber-ser* que obliga éticamente a realizar dicha transformación, exigencia que es cumplida por la propia comunidad de víctimas, bajo su re-sponsabilidad, y que se origina, práctico-materialmente, como normatividad, desde la existencia de un cierto Poder o Capacidad (el *ser*) en dicha víctima. Porque *hay* víctimas con una cierta capacidad de transformacion *se puede* y *se debe* luchar para negar la negación antihumana del dolor de las víctimas, intolerable para una conciencia ético-crítica.

La imagen clásica de la liberación expresada por una cadena (el sistema formal opresor o excluyente), que fuertes brazos (la comunidad crítica de las víctimas) rompen en los eslabones más débiles con estri-

dencia, indica todo lo que deseamos describir. Las cadenas, materiales y metálicas, instrumento que coarta la libertad de los esclavos o presos, deben ser «rotas» (negatividad) por una capacidad actuante[298]: la «fuerza» de los brazos debe ser proporcional (es un problema de factibilidad expresado porn el «éxito» del *romper* las cadenas) a la resistencia del hierro de la cadena que aprisiona. Pero debe *poder* romper los eslabones «más débiles» —lo que indica una acción de la razón estratégica e instrumental calculante—. Es todo la cuestión de la factibilidad crítica de la praxis, del «poder» transformar la realidad contando con la «posibilidad» fáctica o empírica, con las condiciones (técnicas, económicas, políticas, culturales, etc.)[299] para un efectuar un tal cambio.

a) *El criterio crítico-factible de toda «transformación»*

[388] Se trata entonces del enfrentamiento entre un movimiento social organizado de las víctimas y un sistema formal dominante (el feminismo ante el patriarcalismo machista; los asalaridados, pobres y excluidos por el desempleo ante el capitalismo que se globaliza; los ecologistas ante los subsistemas que destruyen la vida en la Tierra, etc.). No nos ocupamos ahora de la justicia o razón de un proceso histórico y ni siquiera de su proyecto, sino de su factibilidad empírica. No siempre el justo puede efectuar el acto de justicia. El criterio de factibilidad de alguna posible transformación consiste en la consideración de las capacidades o posibilidades empíricas, técnológicas, económicas, políticas, etc., teniendo como referencia directa negación de la negatividad de la víctima, gracias al cálculo práctico que cumple la razón instrumental y estratégica críticas. Es decir, el criterio para determinar la posibilidad de transformar el sistema formal que victimiza consiste en evaluar bien la capacidad estratégico-instrumental *de* la comunidad de las víctimas de llevar a cabo tal cometido *ante* el Poder vigente del sistema dominante. No se trata, como en el caso de la mera factibilidad ética, de «poder» efectuar lo decidido ante las dificultades que opone la *naturaleza* (posibilidades siempre escasas, como mediación para la vida del sujeto ético)[300]. Ahora, en cambio, se enfrenta la *existencia dada* de un sistema formal vigente, de una norma, acto, microestructura, institución o del sistema completo de eticidad (fruto de una factibilidad ética *anterior*, pero ahora dominante), en cuanto causan víctimas (es la «Totalidad» de Lévinas, el capital fetichizado de Marx, la represión institucional-cultural de las pulsiones de Freud), lo que exige una cautela[301] muy especial.
Considérese la siguiente formulación de la diacronía que indica los momentos que anticipan y suceden al ejercicio de la razón estratégico-instrumental o de factibilidad crítica. Una primera vertiente de «transformación» crítico-cotidiana sería la siguiente:

1. Una víctima X sufre la negatividad M[302], que pone a riesgo de alguna manera a su vida.
2. El sistema Z causa M en X.

3. El subsistema Y[303] del sistema Z es causa de M en X.
4. Para negar M en X hay que evitar Y.
5. Para evitar Y, transformando así a Z, son necesarias las mediaciones (técnicas, económicas, políticas, pedagógicas, etc.) A, B, C, n.
6. Las mediaciones A, B, C, n son factibles *ahora y aquí.*
7. *Ergo*: Y puede ser evitado, y por lo tanto Z transformado.

O podría darse otra vertiente (que podríamos llamar «revolucionaria»), que después de 4 se desarrollaría de la siguiente manera:

5'. Y[304] no puede evitarse sin destruir por completo Z.
6'. Para evitar M, y su causa Y, hay que transformar en totalidad a Z en W (un sistema nuevo).
7'. En W[305] la víctima X no sufrirá[306] ya M.
8'. Las mediaciones D, E, F, n pueden efectuar W.
9'. La mediaciones D, E, F, n son factibles *ahora y aquí.*
10'. *Ergo*: W puede ser efectuado.

Los momentos de ejercicio crítico de la evaluación de factibilidad estratégico-instrumental se encuentran en los enunciados 6 y 9'[307], teniendo en cuenta, para ser una evaluación de factibilidad ético-crítica, el que estén enmarcados compatiblemente con los principios éticos materiales y discursivo-formales ya enunciados.

Tenemos así tres temas a considerar: *a*) el juicio empírico-estratégico de hecho sobre el ejercicio del Poder histórico-concreto del sistema dominador (cuyo momento más débil como crisis acontece cuando se manifiesta externamente su imposibilidad intrínseca, su contradicción llevada a un punto de derrumbe entrópico); *b*) la capacidad que tenga la comunidad organizada de las víctimas para efectuar empíricamente con «éxito», a través de «medios» eficaces, los «fines» estratégicos programados, teniendo en cuentas los diagramas del Poder[308]; *c*) las condiciones o coyunturas objetivas[309] concretas desde las cuales es factible efectuar las transformaciones (parciales o totales, según tengan relevancia en la originación de dicha negatividad de la víctima como efecto de la norma, acto, microestructura, etc., aunque sea no-intencionales).

a.1) El juicio crítico acerca del Poder del orden dominador

[389] El tema es por demás extenso. Aquí mostraremos su lugar arquitectónico en la Ética de la Liberación. Con toda evidencia el sistema vigente debe en principio tener más Poder que los sujetos socio-históricos emergentes en el proceso de liberación. Sin embargo, la praxis de liberación muestra su factibilidad no primeramente a partir de su propio Poder, sino más bien desde la fragilidad de todo sistema dominante en su momento de crisis. La mera existencia de la víctima organizada y crítica es ya manifestación de crisis del sistema. Cuando el sistema do-

minante se torna intolerable —el umbral de «intolerabilidad» es inmensamente variable— por la existencia masiva de las víctimas, su imposibilidad intrínseca (la *Krisis*, en el sentido de Marx[310], que se instala en la esencia del capital pero «aparece» en las crisis empíricas cíclicamente) se torna consciente, a la conciencia crítica de la comunidad de las víctimas. Es tarea de la ciencia social crítica explicar la imposibilidad (esencial) del sistema dominante y estudiar igualmente el modo como supera sus crisis, para explicar también que su derrumbe puede durar siglos[311]. Es aquí donde debe descubrirse la inevitable contradicción que tiene todo sistema histórico, por ser histórico (es decir, por tener un origen y *un término* en el tiempo); es decir, la imposibilidad *in the long run* de perpetuarse indefinidamente. El «principio empírico de imposibilidad»[312] muestra el necesario término en el tiempo de todo sistema, desde el «enunciado básico» a ser falseado que pudiera enunciarse así: «Este sistema empírico no tiene fin en el tiempo». Como es imposible encontrar tal ejemplo, la ciencia social crítica, articulada a la intención liberadora de las víctimas, desarrolla todo un programa científico para mostrar tal imposibilidad. Las víctimas del capital, por ejemplo, saben con Marx que el plusvalor se acumula como ganancia; pero Rosa Luxemburg probó por su parte que dicha acumulación es sólo posible subsumiendo riqueza no-capitalista (como un prolongado y estructural proceso de acumulación originaria). Hoy será necesario demostrar que el capital ya no puede realizar su plusvalor (habiendo subsumido toda la riqueza posible no-capitalista), por lo que el capital financiero ficticio mundial aumentará geométricamente hasta estallar como una pompa de jabón sin posibilidad de «realizarse» como capital industrial productivo alguno. Esta imposibilidad intrínseca del capital trasnacional se hace cada vez más cercano desde la postguerra de 1945. Se trata de una nueva crisis estructural (esencial, como «posibilidad»), pero cuya «existencia» puede prolongarse por algún tiempo. La liberación de los países postcoloniales y periféricos, como sujetos histórico-políticos concretos y emergentes, debe tener conciencia de esta «debilidad» de los países «centrales» que acrecientan y manejan dicho capital financiero mundial —garantizado por el Poder militar del Pentágono, última instancia política del poder económico—. De la misma manera el feminismo conoce las contradicciones del patriarcalismo machista, el ecologismo de la destrucción de la vida en la Tierra (ya que todos los sistemas vigentes que destruyen la vida se suicidan: es un límite absoluto o imposibilidad que no puede superarse), etc.

Es decir, estratégicamente, no es sólo necesario explicar teórica y científicamente las «causas» de la negatividad de la víctima, sino, igualmente, explicar la «imposibilidad» *in the long run* del sistema dominador en el tiempo. Esta predicción no es predictibilidad matemática o estadística (cuya no realización empírica ahora y aquí indicaría la no cientificidad o sería la falsación o refutación científica de un tal juicio anticipativo) sino dialéctica. La masiva presencia de víctimas en la periferia mundial y aun en el centro, sin posibilidad de ser asu-

mida (la miseria creciente), indica la imposibilidad del sistema *in the long run*.

Es por entre las fisuras del Poder dominante que la «fuerza» de la comunidad liberadora, en apariencia siempre más débil, debe «calcular» instrumental-estratégicamente sus posibilidades de movimiento. No todo está perdido. Lo estaría si el oponente fuera un demiurgo eterno sin contradicciones. Si es finito, histórico, humano la liberación es posible, factible, pero habrá que saber esperar o crear las condiciones:

> Así como el mercado aparece para suplir la falta de un conocimiento perfecto, del mismo modo la planificación[313] aparece para suplir la incapacidad del mercado para asegurar un equilibrio económico. Por ello, la planificación [posible, no perfecta] no aparece por la pretensión de un conocimiento perfecto, como nos insinúa Hayek, sino por la *imposibilidad de tal conocimiento*[314].

De la misma manera, la crítica como análisis de la imposibilidad del sistema no es la pretensión de un conocimiento perfecto del sistema, sino la previsibilidad de su derrumbe por la explicación sistémica de sus efectos negativos (las víctimas) no-intencionales. La imposibilidad de que el sistema dominador no tenga contradicciones (sería perfecto, eterno) debe alentar al investigador a encontrar tales fisuras por donde deberá penetrar con factibilidad objetiva la praxis de liberación. La lucha por la vida tiene futuro ante sistemas de muerte que se contradicen inevitablemente. Esto hay que demostrarlo en concreto y científicamente, pero no es tarea de la ética, aunque puede ayudar, desde comunidades científicas críticas interdisciplinarias a conseguirlo, dando orientaciones mínimas pero estratégicas.

a.2) La autoevaluación de la capacidad práctica de la comunidad de las víctimas

[390] De la misma manera, la comunidad crítica organizada de las víctimas debe ser realista en cuanto a sus propias fuerzas, sus posibilidades de acción. La «filosofía de la praxis» de Gramsci se sitúa exactamente en este momento, y es toda la cuestión del pasaje «de la guerra de movimiento (es decir, del ataque frontal) a la guerra de posiciones»[315]. La comunidad de las víctimas dificilmente puede enfrentar al sistema dominador (guerra de movimientos estratégicos), sino que debe disimularse frecuentemente, organizándose, aumentando la conciencia, apareciendo y desapareciendo (guerra de posiciones). Son tácticas propias de una estrategia a largo alcance, que tiene en cuenta la propia e inevitable debilidad del sujeto socio-histórico emergente. De todas maneras la «capacidad» de acción eficaz no está determinada por la misma comunidad de víctimas, sino por circunstancias, que pueden acelerarse o acumularse por la organización —como hemos visto

en el § *6.1*—, pero que no pueden crearlas desde un voluntarismo suicida. De nuevo, la discursividad comunitaria crítica de las víctimas, en un sistema democrático simétrico, es la mediación universal para diagnosticar las propias fuerzas, la organización, las coyunturas favorables. En fin, es la comunidad el sujeto socio-histórico de la acción. Equivocarse es fatal (tanto en la sobre-estima como en la minus-estima), pero aun de los errores se puede aprender.

a.3) La coyuntura objetiva de la factibilidad de la transformación

[391] Es necesario transformar, deconstruyéndolas, las causas de la victimación. La existencia de las víctimas muestra la necesidad de efectuar nuevas (transformadas) normas, actos, microestructuras, instituciones, sistemas de eticidad por medio de los cuales sea «posible» el desarrollo de la vida humana (en la reproducción de la vida de las víctimas) y de la discursividad humana (en la participación simétrica de las víctimas).

La esperanza en la utopía posible abre el espacio que cubre la distancia entre la factibilidad y su efectiva realización. Es una utopía de la vida que pretende vencer las utopías de la muerte. Éstas serían:

> La utopía del comunismo, tal como fue desarrollada en la Unión Soviética; la utopía de la sociedad nietzscheana sin esperanzas, desarrollada por el nazismo; y la utopía neoliberal del mercado total. Todas ellas prometen un mundo mejor más allá de *toda factibilidad humana* y, por ende, más allá de la *conditio* humana y de la contingencia del mundo. No obstante ninguna promete la más mínima *crítica de lo presente*. Por el contrario, prometen la realización de otro mundo en nombre de la celebración de las condiciones presentes[316].

Son utopías que justifican la existencia de las víctimas. Por el contrario, la comunidad de víctimas debe soñar en una utopía (que abre horizontes de factibilidad), pero no es suficiente. Para que la utopía sea posible es necesario mediarla por proyectos y programas concretos de acción. Estos programas se inician por un análisis cuidadoso (militante, de expertos, científicos críticos, etc.) de las circunstancias reales, objetivas, que constituyen el contexto de la acción próxima posible. Aquí, nuevamente, será la comunidad democrática de las víctimas, discursivamente simétrica y participativa, la que operará dicho análisis y programará los pasos del proceso.

b) *El «Principio-Liberación»*

[392] El «Principio-Liberación» formula explícitamente el momento deontológico o el deber ético-crítico de la transformación como posibilidad de la reproducción de la vida de la víctima, y como desarrollo factible de la vida humana en general. Este principio subsume a todos

los anteriores principios. Se trata del deber de intervenir creativamente en el progreso *cualitativo* de la historia. El principio obliga a cumplir por deber el criterio ya definido; es decir, es obligatorio para todo ser humano, aunque frecuentemente sólo asuman esta re-sponsabilidad los participantes de la comunidad crítica de las víctimas, transformar por deconstrucción negativa (y nueva construcción positiva) las normas, acciones, microestructuras, instituciones o sistemas de eticidad, que producen la negatividad de la víctima.

Como en los casos anteriores es necesario efectuar el pasaje de fundamentación dialéctico-material de un «juicio de hecho» (todos los enunciados ya enumerados de 1 a 7 y de 5' a 10') a un «juicio normativo» (9 y 12'). Podría ejemplificarse de la siguiente manera, continuando con la numeración ya iniciada:

8. Habiendo re-conocido la dignidad de sujeto viviente humano de X; siendo X miembro de la misma comunidad; y además si X quiere vivir[317].
9. Siendo todos en la comunidad re-sponsable por la vida de X, y exigidos por una ineludible solidaridad[318], *ergo* se *debe* evitar Y y efectuar A, B, C, n[319].

Este «pasaje» (de 7 [o 10'] a 9 [o 12']) del criterio de factibilidad crítica (la posibilidad real de la liberación) al Principio-Liberación (el «deber» de operar una tal praxis) presupone dicho pasaje en todos los anteriores principios[320].

[393] Por todo lo dicho, el principio podría describirse aproximadamente de la siguiente manera: El que opera ético-críticamente *debe* (está obligado a) liberar a la víctima, como participante (por «situación» o por «posición», diría Gramsci) de la misma comunidad a la que pertenece las víctimas, por medio de *a*) *una transformación* factible de los momentos (de las normas, acciones, microestructuras, instituciones o sistemas de eticidad) *que causan* la negatividad material (impiden algún aspecto de la reproducción de la vida) o discursivo formal (alguna simetría o exclusión de la participación) de la víctima; y *b*) *la construcción*, a través de mediaciones con factibilidad estratégico-instrumental críticas, de nuevas normas, acciones, microestructuras, instituciones o hasta sistemas completos de eticidad donde dichas víctimas puedan vivir, siendo participantes iguales y plenos. Se trataría, como hemos ya frecuentemente repetido, de un desarrollo, de un «progreso cualitativo»[321] histórico. Esta obligación tiene pretensión de universalidad; es decir, vale para todo acto y en toda situación humana. El *interés liberador o solidaridad* (que se funda en la idea regulativa de una sociedad sin víctimas —aunque se sepa de su imposibilidad empírica—, y, en concreto —y esto sí es empíricamente posible—, sin *este tipo* histórico de víctima —de la cual cada uno es empíricamente responsable, y por lo que hay que luchar para que sea posible su liberación—) mueve pulsionalmente y abre el horizonte más allá de la mera «fraternidad» de esta obligación

llevada a cabo por la *razón liberadora* (razón *ético-crítica* práctico-material[322], discursiva consensual y estratégico-instrumental).

Además, téngase en cuenta que la realización práctica positiva o la *praxis de liberación* propiamente dicha tiene siempre por sujeto socio-histórico propio de referencia a la misma comunidad crítica de las víctimas —sea cual fuera el rostro con el que se revela—, y corre siempre a cargo de la responsabilidad de la misma comunidad de las víctimas: es un acto de autoliberación de los específicos actores socio-históricos.

b.1) El momento negativo del «Principio-Liberación»

[394] La obligación ético-liberadora se impone siempre, en primer lugar, como el deber de enfrentar la deconstrucción real de las causas de la negatividad de la víctima. En la acción límite de este tipo, la de los héroes que instauran nuevos órdenes éticos, frecuentemente hasta pierden su vida (como Juana de Arco en Francia, Miguel Hidalgo en México o Lumumba en Zaire). Enfrentan la violencia legal del sistema dominante que ha perdido la legitimidad (o que la va perdiendo ante los ojos de las víctimas). Dan la vida por un aumento de vida: por la liberación de las víctimas. La praxis de liberación es lo «peligroso» por excelencia, porque enfrenta el *Poder* que se ha tornado ilegítimo con la debilidad de la corporalidad indefensa (o con medios siempre inferiores pero legítimos) de las víctimas. Es la acción narrada en la metáfora de la lucha de David, el pastor, contra Goliat, el guerrero filisteo. El primero lucha por la vida; el segundo por conservar la dominación (que es el derecho sobre la vida del Otro, que es obediente por el riesgo de perderla ante la violencia opresora). Es la valentía del justo semita, pobre pastor (guerrillero de las montañas[323]) con su humilde y cotidiana honda de piedras, ante la fuerza del arma de hierro del militar profesional indoeuropeo. Metáfora de la debilidad del aprisionado como rehén por el sistema dominante, como re-sponsable por la víctima. Praxis negativa, deconstructiva, necesaria, que limpia el terreno para cavar los cimientos y construir posteriormente sobre ellos las paredes (las instituciones) del hogar donde se produce, reproduce y crece la vida. Se pasa de una «guerra de posiciones» a una «guerra de movimientos» —para expresarnos como A. Gramsci[324].

b.2) El momento positivo del «Principio-Liberación»

[395] Liberar no es sólo romper las cadenas (el momento negativo descripto), sino «desarrollar» (liberar en el sentido de dar posibilidad positiva) la vida humana al exigir a las instituciones, al sistema, abrir nuevos horizontes trascendentales a la mera reproducción como repetición de «lo Mismo» —y, simultáneamente, opresión y exclusión de víctimas—. O es, directamente, construir efectivamente la utopía posible, las estructuras o instituciones del sistema donde la víctima pueda vivir, y «vivir bien» (que es la *nueva* «vida buena»); es el hacer libre al

esclavo; es el culminar el «proceso» de la liberación como acción que llega a la libertad efectiva del anteriormente oprimido. Es un «liberar *para*» el *novum*, el éxito logrado, la utopía realizada.

No es sólo la tarea cumplida por el ciudadano que debió convertirse en militar para luchar contra la opresión, para negar la negación (como el agricultor Washington, el sacerdote Hidalgo, el médico Che Guevara o el abogado Mahatma Gandhi), sino que más bien es ahora la hora del militante devenido político constructor de las nuevas instituciones. Praxis constructiva de liberación, de los legisladores del nuevo derecho, de los héroes que se transforman en gobernantes. Es necesario convertir la espada en arado para abrir el surco y producir el pan para el hambriento, que comiéndolo se sacia en la felicidad de la reproducción de la vida ahora como aumento de vida.

Construir la casa del *homeless* es un deber ético exigido por el Principio-Liberación; pero una casa en la que la víctima pueda participar simétricamente en el diseño de su arquitectura, y colaborando en su edificación real. Construir el nuevo orden es efectuar el «bien II» —si el «bien I» fue el fruto de la parte fundamental de esta Ética de la Liberación, al final del *capítulo 3*—. El «bien II» —reproducción de la vida de la víctima, con su participación crítico-discursiva y desde la factibilidad peligrosa de su creatividad— es el bien vigente, fruto de un trabajo constructor liberador del pasado, que se comienza a depositar como tradición y se va acumulando como costumbre, para prolongarse mucho después como opresión y, al final, como violencia contra las nuevas víctimas (nuevas por recientes y por distintas, nunca las mismas). Éste es el lugar arquitectónico del momento positivo liberador, que de tratarse en detalle, como en todos los casos anteriores, nos llevaría a largas exposiciones analíticas.

[396] Por último, la fundamentación de este principio se debe intentar ante el *conservador anti-utópico*, a la manera de Popper, que juzga ser «imposible», como lo no-factible (dentro de los criterios de performatividad o eficacia del sistema dominante), a lo «necesario» y «posible» críticamente para las víctimas. Es el anti-utopismo conservador explicado por Hinkelammert. Ante el intento *imposible del anarquista* (de absoluta imposiblidad factible) y la declaración de lo *imposible del conservador* (considerado imposible desde la factibilidad autorreferente del sistema vigente lo que es todavía posible), la praxis de liberación intenta *lo posible*, lo factible desde las circunstancias dadas, en favor de las víctimas, que puede coincidir materialmente con la acción rebelde del anarquista (en el momento de la revolución) o con la acción sistémica o funcional del conservador o del reformista (cuando la transformación en favor de la víctima es idéntica, por pura casual coincidencia, al contenido de la acción funcional o reformista con respecto al sistema[325]), pero que se distingue siempre por su criterio. En la acción liberadora se trata de transformar las normas, acciones, microestructuras, instituciones o sistemas *desde las víctimas* y para que viva, y no porque sean la institución en abstracto o intrínsecamente perver-

sas (como para el anarquistas) o sistémicamente justificadas (como para el conservador o reformista).

c) *Aplicación del principio y realización del* novum: *el nuevo «bien»*

[397] Ante los postmodernos, que en su crítica del «sujeto moderno» sobrepasan el «límite» y pretenden negar *todo* sujeto (lo que deja a las víctimas sin posibilidad de organización intersubjetiva estratégica o táctica), y, además, lo torna inconmensurable (de manera que el dominador no debe ya dar cuenta a nadie de su dominación, ni puede ser recriminado ético-racionalmente por argumentación alguna) afirmamos, por nuestra parte, la necesidad de reconocer concreta y positivamente al *sujeto* ético viviente y comunitario; con mayor razón es necesario reconocerlo como *sujeto* cuando irrumpe como las víctimas de un sistema autorreferencial que las niega (material y formalmente); reconocimiento histórico y social de la diversidad *intersubjetiva* de comunidades socio-históricas, en especial de las víctimas cuando descubren y luchan por sus *nuevos derechos*; *diversidad* que no niega la universalidad de la razón material y discursiva, sino que la concretiza, enriquece, descubriendo los diversos e invisibles «rostros» del Otro, que es necesario saber articularlos «transversalmente» en su riqueza alterativa (lo que hemos denominado hace años el *momento analéctico* del método dialéctico, que parte de la positividad «dis-tinta», la diversidad alterativa, para encontrar la universalidad en la profundidad de cada diversidad, en la que se refleja la particularidad de la alteridad de los otros sujetos socio-históricos). Como ya hemos dicho, en el «rostro» de Rigoberta Menchú se revela transversalmente como la multiplicidad de rostros, en la «mujer», la «indígena», la *«terra mater»* del ecologismo, la «campesina» pobre, la raza «morena», la «indígena maya», la «joven» bajo el peso de la gerontocracia, la «guatemalteca», la «militante» de la conciencia comunitaria crítica... Un «rostro» de todos los «rostros» de todos los Otros invisibles: en cada víctima concreta está la víctima universal, que se revela como epifanía de los rostros de todos los rostros particulares... Razón «universal», ético-material, discursivo-formal, práctico-crítica, articulada por la razón «transversal» a todas las alteridades dis-tintas, particulares... «Frentes de liberación» de sujetos socio-históricos diversos, dentro de diagramas complejos (en el ámbito de la micro y macro-estructura del Poder) de fuerzas que sitúan a los sujetos monológicos e intersubjetivos de la corporalidad viviente humana en su materialidad vulnerable y pulsional, de la discursividad con patologías, pero con un interés de comunicación desde sus propios «lugares» de enunciación, intentando siempre lo posible para vivir comunitariamente, para mejor vivir en la corre-sponsabilidad y la colaboración.

[398] Situemos dentro de la arquitectónica de esta Ética el «lugar» de la argumentación en el que nos encontramos, teniendo en consideración los enunciados propuestos más arriba, y continuando con la nu-

meración adoptada. Se pasa ahora a efectuar lo «debido» (por lo que la factibilidad es ética):

10. A, B, C, n se realizan y gracias a ello se evita Y.

O en el otro caso:

13'. D, E, F, n se realizan y gracias a ello se efectúa W (se evita Z que presuponía necesariamente a Y).

En ambos casos se llega al «éxito» (a la «*obra* [*érgon*]» del ser humano sobre sí mismo) por el ejercicio de la «razón estratégico-instrumental» ético-crítica: la pretensión crítica de obrar «bien» es realizado. Es decir, se elimina Y, o se efectúa W:

11 (ó 14'). Habiendo Y sido eliminado[326], X deja de sufrir M, y X puede satisfacer —mediando una construcción positiva— sus necesidades, reproducir su vida, ser feliz comunitariamente, etc.

La operación factible real, la praxis de liberación como actualidad transformativa final, se juega en 10 y 13'. Ahora hemos pasado a cumplir lo «debido» realizando «factiblemente» el *novum* por la praxis de liberación propiamente dicha[327].

El viejo Aristóteles observaba que los seres naturales o artificiales (técnicos) tenían su manera de ser («por naturaleza» o por «obra del arte»): ¿Cuál es «la obra (*érgon*) del ser humano»?[328]. A lo que el Estagirita respondía que «la obra peculiar (*tó ídion*) del ser humano»[329] o «el bien humano es un advenir a la presencia en concordancia con el modo habitual auténtico del ser»[330]. Para una Ética de la Liberación, por su parte, la «obra» (o el fruto de la acción según los principios éticos enunciados, de razón práctica material y formal discursiva, pero igualmente de razón estratégica e instrumental subsumidas, críticamente, es decir, negativa y materialmente) consiste en captar la realidad de todo sistema dado como la realización de un proceso efectuado desde una víctima *pasada*. Todo lo real social, lo «bueno»[331], fue un proyecto de liberación de los héroes del pasado (las Juanas de Arco, los Washington, Hidalgo, Lumumba o Fidel Castro). La única diferencia es la perspectiva. En el «bien I» se observa sólo todo lo conducente a la producción de dicho «bien» (*capítulo 3*). En el «bien II», ahora, se considera también todo lo de lucha que incluye la construcción (el *desarrollo*) del nuevo proyecto, contra el «bien I» establecido y en el Poder. El sujeto es la comunidad de la víctimas (los colonos de Nueva Inglaterra del 1776), el «bien I» es ambiguo; es cuasi-antropológico. El «bien II» el (proyecto explícito de liberación) es el bien ético por excelencia: ser «bueno» (justo) es una tarea riesgosa en la que la reproducción negada de la vida de la víctima exige muchas veces el ofrecer la vida misma del crítico, del maestro de conciencia crítica (P. Freire), de la ciencia crítica (Marx u Horkheimer),

del desbloqueo de las meras pulsiones reproductivas (Nietzsche o Freud), de la «Totalidad» ya constituida y asesina de la víctima y de su rehén (Lévinas). En este caso la acción ética es dramática, es lucha por el reconocimiento, guerra de movimientos para la liberación.

Pero, al final, la *norma buena* es aquella que ha sido fundamentada según las exigencias de la razón discursivo-moral en su validez, conteniendo la verdad práctica que está regida por la exigencia de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de cada sujeto ético, y la factibilidad de los requerimientos estratégicos prácticos e instrumentales tecnológicos del momento. Pero la «norma buena» no es todavía el «bien» mismo, la «obra» de la ética; es la mediación normativa.

La *acción buena* (la *praxis*) es la que lleva a cabo realmente a la norma buena en concordancia con las pulsiones no sólo reproductivas sino igualmente creativas o en la línea del desarrollo de la vida humana. La «acción buena» es la actualidad del «bien» pero no el bien supremo.

Las *micro-diagramas* del Poder o las *instituciones* no son sino estructuras estables sistémicas, donde las acciones como fuerzas se codeterminan en la diacronía del proceso socio-histórico. Hay instituciones «buenas», otras corruptas, en crisis, represoras, etc. De todas maneras las «instituciones» no son tampoco el «bien» *kath'exokhén*.

Una cultura, un sistema ético como totalidad, la *Sittlichkeit* sugerida por Hegel, es el todo ético concreto e histórico, donde se dan las normas, acciones e instituciones. Es «lo dado», lo vigente, la tradición, donde se encuentran los valores éticos (y estéticos, técnicos, etc.). Sería el «bien *material*» por excelencia para Weber, Popper y las meta-éticas analíticas (conservadoras contra su propia voluntad, ya que no tienen capacidad crítica interna a las culturas mismas, por haberse quitado la escalera que los permitiría llegar al fundamento de las mismas). Sin embargo, tampoco la «eticidad» (como totalidad ética concreta) es el «bien», sino, a lo más, los recursos desde donde puede actuarse «bien».

[399] Por último, el «bien» es un momento del sujeto humano mismo; es un modo cualitativo de realidad por el que su vida *humana* se encuentra plenamente realizada desarrollada según los presupuestos de la misma realidad humana: es una obra fruto de su autorre-conocimiento, autorre-sponsabilidad, autonomía entonces, comunitaria, habiendo alcanzado validez intersubjetiva (con acuerdo monológico de la *frónesis* propia), motivada por el orden pulsional reproductivo (que puede derivar en «impulsos de muerte») e innovador (principio del placer o el «deseo metafísico»), pero que pudiera resumirse en su momento específicamente ético y crítico: el «bien» supremo[332] —que mide todo otro bien— es la *plena reproducción*[333] de la vida humana de las víctimas. Plena reproducción que significa que el hambriento come, el desnudo se viste, el *homeless* habita, el analfabeto escribe, el sufriente goza, el oprimido es igual a todos, el que usa el tiempo para mal vivir tiene tiempo libre; cuando la víctima puede contemplar la belleza, vivir sus tradiciones, danzar sus valores..., ser plenamente humano en los niveles

superiores de las creaciones espirituales de la humanidad. Es una palabra: la víctima de ayer pueda festejar re-conocida y re-sponsablemente la corporalidad comunitaria feliz. Éste es del «bien supremo», idea regulativa que se realiza parcialmente en cada acto bueno, o en cualquier sujeto ético que decimos que es «buena/o». Pero teniendo conciencia de que ese «bien II» —fruto de la lucha de liberación de las víctimas— se va depositando opaco y progresivamente como un «bien I»; es decir, y como ya hemos dicho, la casa del antiguo pobre *homeless* termina por instalar bellas rejas para protejerse de... otros pobres: su casa es ahora su prisión (la nueva «Totalidad» de Lévinas). Nadie puede vegetar en paz en la «obra» realizada..., porque por el solo hecho de estar ahí, en el tiempo, el espacio, las instituciones, se va oxidando, corrompiendo... causando nuevos pobres, nuevas víctimas...

Una alumna me objetaba que si siempre aparecían nuevas víctimas, la historia era como un trágico «Eterno Retorno *de lo Nuevo*». Mi única inicial respuesta sería: todo *novum* humano, finito, histórico es falsable, es mortal, es —en el mejor de los casos— deviniendo malo si la conciencia discursiva crítica no le priva el caer en la tentación de afirmarse para siempre como lo verdadero, lo válido, lo eficaz. No hay tal «eternidad»; «retorna» como un nuevo «nuevo». En el ser humano no hay «eternidad» sino historia; pero no puede ser «retorno» lo nuevamente emergiendo; lo nuevo, dicho a la inversa, no puede ser eterno ni puede retornar. No. Se trata de la «histórica emergencia de lo nuevo» dentro de una concepción transmoderna del «progreso *cualitativo*» de la humanidad. Cada proceso de liberación (hoy vivimos el del 50% de dicha humanidad sólo en el proceso de liberación femenina) logra un «éxito» (su *obra*), pero se debe tener conciencia crítica: no es un bien perfecto, es sólo un bien histórico. La sociedad perfecta es lógicamente posible pero empíricamente imposible. El bien supremo es una idea regulativa (un sistema sin víctimas) pero empíricamente imposible. ¿No sirve entonces para nada? Sí, sirve para ayudarnos a criticar la dominación actual y descubrir las víctimas presentes, pero no para intentar la realización histórica del bien supremo —el «comunismo» de Marx como «Reino de la Libertad» era igualmente una idea regulativa y no una «etapa histórica»[334]—. Por todo ello, si el «bien» es finito; si es imposible obrar un bien perfecto, entonces la ética nos enseña a estar atentamente críticos en la lucha permanente en la incertidumbre. Los que se «instalan» en el Poder del «bien» ya son malos, y el bien vigente ya se ha tornado lo «no-bueno» (para aplicar el dicho de Adorno sobre la no-verdad de la verdad vigente).

[400] El «bien», como fruto de la praxis de liberación, es el éxito de una empresa difícil, ardua, que se opone siempre a fuerzas superiores, a las estructuras de los que ejercen el Poder del bien vigente y tradicional. Por ello su obra es fruto de las cuatro virtudes cardinales llevadas al paroxismo: fortaleza inconmovible, temperancia incorruptible y disciplinada (hasta el soportar la tortura sin delación alguna por parte del rehén sustitutivo), prudencia inteligente de la factibilidad ante fuerzas siempre ma-

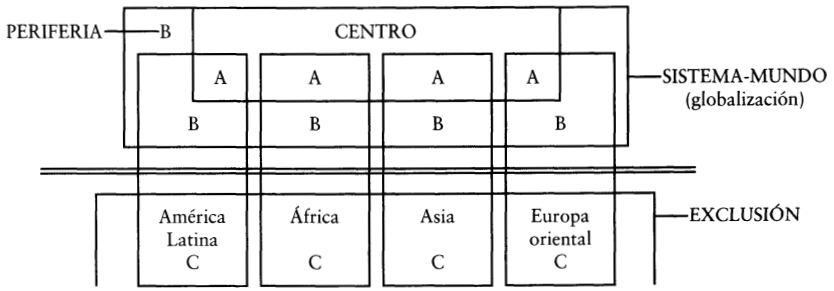
yores, y justicia que no negocia contra toda esperanza ante la víctima indefensa. Es la «guerra de movimientos» *in actu*. Los que la llevan a cabo de manera ejemplar, referencia ética insuperable, y de manera originaria, primera, son los posteriormente reconocidos como mártires («testigos») de las utopías futuras, maestros de los héroes de las patrias nuevas.

La Ética de la Liberación es una ética de la re-sponsabilidad *a priori* por el Otro, pero responsabilidad también *a posteriori* (*à la* H. Jonas) de los efectos negativos no-intencionales de las estructuras de los sistemas que se manifiestan a la mera conciencia cotidiana del sentido común: las víctimas presentes y las generaciones futuras. Pero, como ya lo hemos repetido frecuentemente, y como esta ética de la responsabilidad de las consecuencias es una ética que tiene principios materiales y formales, no se reducen a la buena voluntad, a la mera buena intención. La Ética de la Liberación es una Ética de la Responsabilidad radical, ya que se enfrenta con la consecuencia inevitable de todo orden injusto: las víctimas. Pero es una re-sponsabilidad no sólo sistémica (Weber) u ontológica (Jonas), sino pre y trans-ontológica (Lévinas), porque lo es desde el Otro, desde las víctimas.

[401] A largo plazo, las consecuencias de toda norma, acción, micro-estructura, institución o sistema se entremezclan en el claro oscuro que de infinitas y no determinables maneras no-intencionales constituyen los micro y macro-momentos de la historia mundial. El sentido ético de cualquier acción, como sentido clarividente y absoluto, que pudiera juzgar de manera omnisciente cualquier acto, sólo podría darse al final de la historia, allí cobraría pleno sentido todo lo hecho por todos los seres humanos en la totalidad de sus consecuencias *in the long rum*. Ese «juicio» es empíricamente imposible —no es míticamente imposible, ya que el «Juicio Final» del Osiris egipcio se intalaba como un «Ojo» omnisciente en el interior de la conciencia ética de cada humano y cada instante lo auto-juzgaba ante el tribunal público de toda la humanidad[335]—. Una ética que intente juzgar en concreto el contenido del sentido ético de un acción de manera cierta e indubitables es imposible. No lo hemos intentado, porque es imposible. Lo que hemos intentado, en cambio, es dar los criterios y los principios universales, que son las condiciones para efectuar acciones (*a priori*) y poder juzgarlas como «buenas» (o «malas») en abstracto, en principio, en última instancia por su consecuencia negativa más relevante, inevitable y evidente: por sus víctimas (*a posteriori*), y críticamente poder ser responsable y solidariamente reemprender la tarea de desarrollar la historia, como progreso cualitativo humano, en la reproducción de la vida y la discursividad participativa de dichas víctimas con pretensión de bondad. Ellas, empíricamente, nos permiten descubrir la negatividad de la naturaleza de nuestras acciones o sistemas no-intencionales de los que de todas maneras somos responsables, por sus consecuencias, y de remediar dichos efectos negativos haciendo avanzar la historia liberando esas *nuestras* víctimas. La re-sponsabilidad por el Otro vulnerable y sufriente se transforma en la «racionalidad misma de la razón». En la «luz roja» que

nos indica que algo debe ser transformado para que se convierta en «luz verde». Para ello es necesario un proceso de liberación de las víctimas como desarrollo de la vida humana como satisfacción de necesidades (desde el comer hasta la contemplación estética o mística) y los deseos (pulsiones corporales comunitarios del placer gozoso), de la historia como progreso cualitativo de la discursividad comunicativa, participativa y simétrica, como autonomía y libertad.

Esquema 6.7: SISTEMA-MUNDO, GLOBALIZACIÓN Y EXCLUSIÓN



Aclaraciones al esquema: A: presencia de minorías de América Latina, África, Asia o Europa Oriental en los países centrales (hispanos o afro-americanos en USA, turcos y polacos en Alemania, marroquíes en Francia o España, etc.), o minorías en la periferia que viven como en el centro; B: estructura propiamente periférica de los tres continentes (lo dominado); C: exclusión y empobrecimiento de buena parte de la población mundial por el proceso de globalización del Sistema-mundo en América Latina, África, Asia y Europa Oriental.

[402] Para terminar, deseamos recordar el subtítulo de esta obra: «en la Edad de la Globalización y la Exclusión». El tema ha estado presente en toda esta Ética, como corriente marina de fondo —no de superficie—. Las continuas referencias al neoliberalismo, a F. Hayek, al «centro» y la «periferia», al capitalismo, a la hegemonía de Estados Unidos, y en especial en el nivel militar a través el Pentágono, etc., se estaban refiriendo a este tema. Esta Ética de la Liberación, entonces, intentó justificar filosóficamente la praxis de liberación de las víctimas en esta Edad de la historia, a finales del siglo XX y comienzo del III milenio, en especial de las víctimas excluidas del actual proceso de globalización del capitalismo mundial[336]. El «sistema de los 500» —como lo llama N. Chomsky—, la Modernidad va llegando a su término, sembrando en la tierra, en la mayoría de la humanidad, el terror, el hambre, la enfermedad y la muerte, como los cuatro caballos del Apocalipsis, entre los excluidos de los beneficios del Sistema-mundo que se globaliza. Esta globalización es la de un *sistema formal performativo* (el valor que se valoriza, el dinero que produce dinero: D-D', fetichis-

mo del capital) que se levanta como criterio de verdad, validez y factibilidad, y destruye la vida humana, pisotea la dignidad de millones de seres humanos, no reconoce la igualdad y mucho menos se afirma como re-sponsable de la alteridad de los excluidos, y acepta sólo la hipócrita exigencia jurídica en cuanto a cumplir con el deber de pagar una deuda internacional (ficticia) de las naciones periféricas pobres, aunque perezca el pueblo deudor: *fiat justitiam, pereat mundus*. Es un asesinato masivo; es el comienzo de un suicidio colectivo.

Es por esto que creímos necesario enarbolar un principio absolutamente universal que es completamente negado por el sistema vigente que se globaliza: *el deber de la producción y reproducción de la vida de cada sujeto humano*, específicamente perentorio en las víctimas de este sistema mortal, que excluye a los sujetos éticos y sólo incluye el aumento del valor de cambio. Es un proceso fetichista que ha llevado a cabo una total inversión:

> Estamos ante un aparente liberalismo, que se presta a hacer concesiones y ofrece en *sacrificio a las personas* (*Personen hinzuopfern*) [...] para mantener en pie *la cosa* (*die Sache*)[337].

Esto lo escribía un joven en 1843 cuando era todavía un pequeño burgués demócrata radical. La ética no se construye sobre juicios de valor subjetivos, de gusto. La ética se construye sobre juicios de hecho... y el hecho masivo al que nos hemos querido referir repetitivamente es la exclusión de la mayoría de la humanidad del proceso de la Modernidad y del Capitalismo, que son los que monopolizan para sus agentes la reproducción y el desarrollo de la vida, la riqueza como bienes de uso y la participación discursiva en las decisiones que los beneficia (al «Grupo de los siete»: G7) y que excluye a sus víctimas.

La ética deviene así el último recurso de una humanidad en peligro de auto-extinción. Sólo la corre-sponsabilidad solidaria con validez intersubjetiva, desde el criterio de verdad vida-muerte, pueda quizá ayudarnos a salir airosos en la tortuosa senda siempre colindante, como el que camina como el equilibrista sobre el filo de la navaja, entre los abismos de la cínica irresponsable insensibilidad ética para con las víctimas o la paranoia fundamentalista necrofílica que nos lleva al suicidio colectivo de la humanidad.

NOTAS

1. Véase Fukuyama, 1992.
2. Eribon, 1989, 291. Véase Boyne, 1990.
3. Es la época de sus tres obras clásicas: Foucault, 1972, 1966 y 1969.
4. Habermas, 1985, 331 ss.; tr. cast., 337 ss. «Pues es evidente que un análisis valorativamente neutral de los puntos fuertes y débiles del adversario es de utilidad para aquel que quiere emprender la lucha; pero ¿por qué emprenderla?: *¿por qué es preferible la lucha a la sumisión?, ¿por qué debemos oponernos a la dominación?* Sólo introduciendo algún tipo de nociones normativas podría Foucault empezar a dar respuesta a esta pregunta» (p. 333; tr. cast., p. 339). «El disenso extrae su

única justificación de poner trampas al discurso humanista sin dejarse atrapar en él» (p. 338; tr. cast., p. 332).

5. Véase en especial Foucault, 1975 y 1976.

6. Nunca precisada, pero rondando siempre en torno del tema, sin atacarlo de frente, posición que, en la crítica de Habermas, es juzgada como una «filosofía de la vida» —con toda la ambigüedad reaccionaria que esto tiene para el pensamiento alemán, pero no para nosotros, si se toman las precauciones semánticas a las que nos hemos referido continuamente al tratar el tema explícitamente en numerosos lugares de esta *Ética de la Liberación*.

7. Foucault, 1975, 191 (tr. cast.).

8. Foucault, 1976, 175-176 (tr. cast.). Esta parte V de *La voluntad de saber*: «Derecho de muerte y poder sobre la vida», la tendremos muy en cuenta en la fundamentación futura del primer principio ético (indicada en el *capítulo 1* de esta *Ética*).

9. Texto del prólogo de Engels a su obra de *El origen de la familia* (Marx, 1956, XXI, 27).

10. Foucault rechaza por dogmáticos los «postulados» de la izquierda francesa del momento: la «filosofía del sujeto» *sustantivado* (el proletariado como sujeto *metafísico*); la «localización» como centro del que enuncia (descentrando y distribuyendo el «espacio»); la «subordinación» de la supra a la infra-estructura; la «esencialización» (de un poder poseído como atributo, en especial del Estado, que se realiza sobre un sujeto inerme: el dominado); la univocidad de la «modalidad» (sólo «violencia», etc.); la «legalidad» (la historigrafía con leyes necesarias); el privilegio no criticado del «lugar» desde donde se emite el discurso (de la vanguardia); etc. Todas estas negaciones no significan que estos niveles deban ser *definitivamente* dejados de lado. Foucault sabe muy bien que será necesario *reintroducirlos «criticados»* en su discurso posterior (muchos foucaultianos lanzan «el niño con el agua», como lo hace, en su obra inteligente, Castro-Gómez, 1996).

11. «El poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados; es el nombre que se presta a *una situación estratégica* compleja de una sociedad dada» (Foucault, 1976, 113, tr. cast.).

12. En *Frentes de Liberación* nos situaremos también en el nivel de *microfísica*, al reflexionar sobre «cada» horizonte concreto de liberación (ecológico, feministas, antirracista, de clase explotada, de marginales, etc.). La «víctima» no es un «sujeto *metafísico*», sino la denominación analógica (o metafórica) de «muchos» (allí se encuentra la diversidad o el «pluralismo» de la alteridad, más radical que el mero pluralismo de la diferencia *en la Identidad*) frentes de lucha por el reconocimiento. El «pobre» de nuestra primera Ética (Dussel, 1973) tampoco era un sujeto *metafísico*, sino el ámbito analógico alterativo de exterioridad abstracta, el «fuera» de Lévinas (más claramente analizado que el de Foucault). La *erótica, la pedagógica, la política*, etc., eran ámbitos más concretos, como una introducción a muchas microfísicas (estudiamos en aquella ocasión en particular la «familia», la «escuela», etc.).

13. Podría considerarse como «dualismo» la oposición entre Totalidad-Exterioridad, Sistema-Víctima, pero, metódicamente, es sólo la consideración «abstracta» categorial de «relaciones» que se complifican en niveles más concretos. Así la víctima en el horizonte del «género» puede ser la mujer, que debe también diferenciarse en culturas, naciones, clases, situaciones históricas, para permitir una descripción en el nivel *microfísico*. Lo abstracto no está reñido con lo concreto, y en este sentido Foucault puede ser útil en el nivel microfísico, sin nosotros deber negar el nivel macrofísico (negación aparente propia, como hemos dicho, del «estilo» de su escribir retórico, polémico, situado en el *estrecho* horizonte de una filosofía eurocéntrica, francesa, a partir de la «experiencia» traumática de 1968).

14. Por ejemplo en *Le souci de soi* (Foucault, 1984).

15. En nuestra arquitectónica sería algo así como las acciones regidas por el instinto de conservación o pulsión de reproducción. Véase el nivel 1 del *esquema 4.5* [257]. La espontaneidad de Foucault sería como el instinto de agresión (1.1.1) o el de receptividad (instinto de resistencia, 1.1.2).

16. Foucault, 1976, 167 (tr. cast.). Antes el poder se ejercía sobre la muerte, ahora, sobre la vida.

17. En este estricto sentido el pensamiento de Foucault es «crítico» en el nivel de la microfísica del Poder. Dejaría de serlo si negara la macrofísica, con todo lo que esto tendría como consecuencias (por ejemplo, se imposibilitaría una crítica al capitalismo mundial, con sus múltiples relaciones de Poder; también en el nivel nacional se caería, contra su voluntad —y particularmente lo hacen muchos foucaultianos o postmodernos—, en posiciones conservadoras y hasta reaccionarias: Hinkelammert, 1995).

18. Véase el magnífico trabajo de Jay, 1994 (sobre Foucault, pp. 381 ss.; Lévinas, pp. 543 ss.). La Filosofía de la Liberación distinguió el «ver» de la ontología del «oír» de la ética (Dussel, 1977,

1.1.5.1, 2.6.3.1); insistió desde su origen que más allá del «orden de la *visión*» se encuentra el Otro (Dussel, 1973, I, 121-122: el Otro no se revela «en el orden luminoso del mundo, orden de la visión y los ojos, de la sabiduría como *noeîn*, comprender, conocer, pensar o saber [...], sino en otra actitud que deberemos definir por la que se establece la *Alteridad* [...] por medio de su palabra, abierto a la escucha, con atento oído que invoca; la propia vocación desde *el Otro* se revela como lenguaje»).

19. Foucault, 1975, 208 (ed. fr.).

20. Véase el concepto de «quiasmo» en la tesis doctoral de Mario T. Ramírez, *El quiasmo en el pensamiento de Merleau-Ponty*, tesis doctoral UNAM, México, 1994 (del mismo autór véase Ramírez, 1996). El *schiasme* en Merleau-Ponty («quiasmo» en español) es la particular manera de reflexionar del gran fenomenólogo, en la que sostiene su pensar en la relación de dos extremos siempre presentes y coimplicantes.

21. Se trata de la «razón estratégico-crítica», entre los niveles 8 y 9 del *esquema 4.2* [208]. La mera razón axiológica o valorativa puede ser sólo estimativa; la razón analítica o instrumental pueden ser teórica o técnica. La razón estratégica (en la acción que intenta el éxito, práctico) incluye la analítica, la axiológica y la instrumental, pero todas ellas para determinar los «medios» más oportunos para el «fin» práctico, estratégico, político, dentro de las «relaciones de Poder». Son enunciados o normas con pretensión de rectitud, monológicamente estudiadas por la tradición como propias de la *frónesis*, ahora intersubjetiva; cuando es *crítica*, tiene entonces pretensión de validez desde la negatividad material, ya que asume la perspectiva de los excluidos —cuestión que no trata *explícitamente* Foucault, pero que hubiera caído en contradicción performativa de querer negarla: de hecho siempre se «puso de parte» de los enfermos, dementes, presos, etc.

22. Se habrá observado que siempre hablamos de cinco niveles prácticos: 1) normas, 2) acciones, 3) *microestructuras* (foucaultianas), 4) instituciones (subsistemas, ámbitos u organismos concretos) y 5) sistemas completos de eticidad (sería, por ejemplo, la totalidad de la «Edad clásica» para Foucault). Foucault —como Illich lo hizo en los años sesenta en América Latina de una manera notablemente creativa; véase Illich, 1971 y 1971b— se sitúa preferentemente en el tercer ámbito (no necesariamente en instituciones, frecuentemente momentos de subsistemas menores). Cuando, por ejemplo, Walzer trata las «instituciones» (Walzer, 1983), así como Rawls (1971), lo hacen de una manera totalmente «ingenua», si comparamos lo sofisticado del análisis foucaultiano.

23. Hinkelammert, 1984, 242.

24. Véase, en el nivel 10 del *esquema 4.2* [208]. La «razón liberadora» no es la «razón emancipadora»; ni el «interés liberador» debe confundirse con el «interés emancipatorio» discursivo o cognitivo-ilustrado (en el momento VIII de los niveles 2 del *esquema 3.7* [195], y *7* y *10* del *esquema 4.2*),

25. Niveles 9 y 10 del *esquema 4.3* [209].

26. Cartas desde el 10 de febrero de 1842 (Marx, 1956, XXVII, 395 ss.).

27. Véase en Marx, su artículo sobre «Glosa crítica al artículo *El rey de Prusia y la reforma social*», en *Vorwärts*, agosto de 1844; en Marx, 1956, I, 392 ss.; tr. cast., I, 505 ss.).

28. Véase Lowy, 1979, 144 ss.

29. Es para nosotros la «ciencia social *crítica*» en sentido estricto.

30. Es el momento de la re-sponsabilidad por el Otro, el «ponerse de la parte» del Otro como momento ético constitutivo de la crítica en sentido fuerte, negativo y material (tal como lo hemos mostrado en el *§ 4.1*).

31. La «ciencia social *funcional*».

32. «Glosa crítica», en Marx, 1956, I, 405-406; tr. cast., 517.

33. Se trata del primer criterio de la ética (véase el *§ 1.5.a*). Escribe Marx: «Esta comunidad, de la que le separa su propio trabajo, es la *vida misma*, la vida física y *espiritual*, la moral humana, el goce humano, la esencia humana» (*ibid.*).

34. *Ibid.*, 408; tr. cast., 519.

35. Ésta es la «comunidad de vida» que anteponíamos a la mera «comunidad de comunicación» de Apel (véase Dussel, 1990b).

36. Marx, 1956, I, 408; tr. cast., 520. Escribe Marx: «La revolución en general —el *derrocamiento* (*Umsturz*) del Poder existente y la *disolución* (*Auflösung*) de las viejas relaciones— es un *acto político*» (*ibid.*, 409; tr. cast., 520). Aquí tenemos una primera definición del límite máximo de la «transformación» socio-histórica, como veremos.

37. *Ibid.*, 405; tr. cast., 517.

38. Cap. VI, 1, *a*); Marx, 1956, II, 82 ss.; tr. cast., 1967, 144 ss.

39. Ésta será la posición definitiva de Lenin (véase el *§ 6.1* [349 ss.].

40. *Ibid.*, 89; tr. cast., 151.

41. Aquí está indicada la «factibilidad» (puede) y la «normatividad» (debe). Véase más adelante *§ 6.5.b.1* [394 ss.].

42. *Ibid.*, cap. 4, 38; tr. cast., 101-102. En esto consiste pedagógicamente el método de Freire.

43. Tesis 6; Marx, 1956, III, 6; tr. cast. al final de *La Ideología alemana*, 1970, 667.

44. *Ibid.*, Tesis 1, p. 5; tr. cast., 665.

45. *Ibid.*, Tesis 3, p. 6; tr. cast., 666. Puede ahora entenderse que Paulo Freire aplica este principio a la pedagógica, exactamente. Como veremos, Marx identifica aquí, confusamente, transformación ética con revolución.

46. Intrasistémico, en el nivel *O1* del *esquema 5.1* [310] del «Paradigma I» dentro del horizonte del «Sistema I», vigente o hegemónico.

47. La totalidad del sistema dominante aparece como «no-verdad» para Adorno (véase el *§ 4.2*), desde la posición práctica de la víctima.

48. Hemos insistido en que la vida es el criterio de verdad, y que la realidad aparece al viviente humano desde las exigencias de la vida misma. Además, en un nivel estratégico, la Realidad debe responder a los criterios de la factibilidad, del Poder —aun en el sentido foucaultiano.

49. *Ibid.*, 5; tr. cast., 666.

50. El *momento B* del *esquema 6.2* [339]. ¿»Movimiento» es aquí «movimiento social»?

51. Feuerbach; Marx, 1956, III, 35; tr. cast., 1970, 37.

52. Momento *C* del *esquema 6.2*. Aquí «partido» es un «grupo» *dentro* de los partidos obreros (*momento B*), *dentro* del proletariado en general (*momento A*). Véase Lowy, 1979, 187 ss.

53. «El verdadero socialismo», I, A, 453; tr. cast., 559-560.

54. El pensamiento revolucionario es, por último, el límite extremo de una «pensamiento transformador» crítico —ni funcional ni reformista— desde las víctimas.

55. *Ibid.*, Feuerbach, 47; tr. cast., 51-52. Puede ser tanto el *momento A* como el *B* del *esquema 6.2*.

56. Flecha *b* del *esquema 6.2*. Escribe Marx: «Consideramos que un congreso comunista sería prematuro todavía. Sólo cuando en toda Alemania se hayan constituido asociaciones comunistas y haya reunidos éstas medios de acción, los delegados de las diversas asociaciones podrán reunirse en congreso» (carta de Marx del 15 de junio de 1846; Marx, 1956, IV, 21).

57. La «ciencia social *crítica*» (véase en los *§§ 5.3.b* [308 ss.] y *5.5.c.1* [332]).

58. Los «científicos» *deducen* tácticas, para Marx «erradas» (error práctico de razón estratégica, desde la posición *crítica*), de sus teorías. Es decir, las «teorías» son relevantes para la «estrategia» de la lucha dentro de los «diagramas» de la *macrofísica* del Poder.

59. Ahora son los políticos, dentro de las tácticas de la razón estratégica, los que *deducen* posiciones prácticamente «erradas» para Marx. El «diagnóstico» es falso, para Marx, porque «falsa» es su «teoría», pero igualmente son «falsas» muchas premisas «prácticas». Entramos así en el complejo horizonte de la «praxis de liberación», que no es la simplificada oposición entre «teoría-praxis».

60. *La Miseria de la Filosofía*, II, §5; Marx, 1956, IV, 179; tr. cast., 1970, 156-157.

61. Se trataría, como hemos dicho, de un nivel C (comunistas), dentro de los partidos (*B*) de la clase obrera (*A*) del *esquema 6.2*. Aun, *dentro* de los comunistas (C) habría todavía una comunidad de intelectuales, comunidad científico-crítica (la comunidad que formula el «Paradigma II» del *esquema 5.1* [310] desde el «interés» del proletariado: *S2*), en la que debemos enrolar a Marx, Schapper, H. Bauer, Engels, Moll, Wolff (los firmantes del *Manifiesto*; véase Marx, 1956, V, 2: «Das Komite»).

62. Parágrafo I (pp. 462 ss.; tr. cast., 27 ss.). Es el nivel A del *esquema 6.2*.

63. *Ibid.*, 40. Este tipo de formulación ha sido tomada por la epistemología *stantard* como una prueba del no cumplimiento de la «predicción», de la «no-cientificidad» del marxismo. Marx ha indicado repetidamente que el capitalismo tiene posibilidad de superar la contradicción que le es esencial, una y otra vez, abriéndose a horizontes superiores de contradicción. Aunque, *in the long run*, su crisis final es inevitable, y por los motivos indicados. Pero el momento «científico» *fuerte* no es tanto la demostración de la «imposibilidad» del capitalismo (ante burgueses y economistas «funcionales»), sino la «explicación» de la «causa» de la negatividad de las víctimas *ante las víctimas mismas*.

64. *Ibid.*, II, 474 ss.; tr. cast., 41 ss.

65. «Los comunistas no forman un partido aparte, opuesto a los otros partidos obreros. No tienen ningún interés en que los separen del conjunto del proletariado» (*ibid.*).

66. *Ibid.*, III, 482 ss.; tr. cast., 51 ss. Aquí «utópico» es el anarquista: el intentar lo «imposible» (véase los *§§ 3.4* y *3.5*). O aquellos que usan estrategias (y tácticas) que hacen igualmente «imposible»

la transformación histórica (aquí Marx piensa en la praxis «revolucionaria» con respecto a los grupos que «repudian toda acción política y, sobre todo, la acción revolucionaria» (*ibid.*, 490; tr. cast., 59).

67. Posición definida en el sentido de una organización de «arriba-abajo» (la *flecha a* del *esquema* 6.2). Para las posiciones estratégicas y tácticas de Marx hasta el fin de sus días, véase Lowy, 1979, 236 ss.

68. Explicación (*explanation*), pero dentro de la tradición del comprender (*verstehen*) desde un «fundamento-fundado»; más que de una «causa-efecto», una «esencia-apariencia». Véase von Wright, 1971, caps. 2 y 4; y Dussel, 1988, cap. 14.

69. Véase Dussel, 1985, 1988 y 1990.

70. Véase una biografía suficiente en Nettl, 1974. Además considérese Gómez Llorente, 1975, y Aubet, 1962.

71. Véase Nye, 1994, 3 ss.

72. Véase Wallerstein, 1974, I, cap. 6; con respecto al «Sistema-Mundo» escribe: «Rusia fuera, pero Polonia dentro» (p. 425, tr. cast.).

73. En 1897 defiende su tesis doctoral en Ciencias Políticas en Zürich: *El desarrollo industrial de Polonia* (Luxemburg, 1979).

74. El nivel estratégico y práctico.

75. *Reforma social o Revolución*, 8; Luxemburg, 1966, I, 128; tr. cast., 1967, 104. La «teoría» es aquí también los principios.

76. En este caso les denomina «del socialismo». Pero en el meta-lenguaje de una Ética de la Liberación, se trata de los «principios» *éticos*, *morales* y *críticos* —válidos en cada «frente» de liberación con distinto contenido—. Se trata de una rica diversidad y no de un mero pluralismo inconmensurable; una diversidad que es «atravesada» por una razón *transversal* (para expresarnos como Wolfgang Welsch).

77. Véase la relación entre los principios materiales y formales con respecto a la factibilidad *standard* (*esquema* 3.6 [197]). Ahora no son sólo los dos primeros principios los que enmacran al tercero, sino los cinco primeros principios los que enmarcan al sexto que estamos tratando, pero de la manera más compleja.

78. Si adoptara la perspectiva feminista, ecologista, antirracista, etc., lo situaría en el nivel correspondiente de «organización» del diverso «movimiento» social. Luxemburgo se sitúa en un nivel preponderantemente político, nosotros en el del meta-lenguaje de la Ética de la Liberación (que debe valer para los diversos niveles concretos, entre ellos el político).

79. Sería el *nivel* 9 del *esquema* 4.2 [208]. Allí hemos indicado que la razón instrumental (técnica) y la analítica (teórica) se encuentran en el mismo ámbito de mediaciones que la razón estratégica (práctica), aunque cabría hacerse muchas distinciones, ya que la razón instrumental se ejerce desde la formalidad medio-fin como relación sujeto-naturaleza a ser transformada técnico-materialmente; la analítica como razón abstracta teórica ante objetos o hechos a ser conocidos; mientras que la razón estratégica parte de lo conocido teóricamente, de los fines técnicos, y aun de los valores culturales (sean fines o medios: y en el último caso como ejercicio de la razón axiológica, *nivel* 8 del *esquema* 4.2) para *operarlos factible y ahora críticamente* en función del «éxito» (la liberación efectiva de las víctimas). Tiene entonces otro tipo de ejercicio, interés, contenido, «objeto», etc. De todas maneras hemos situado estos tipos de racionalidad en un solo *nivel* 9 para no ampliar demasiado la clasificación.

80. Bebel escribía: «Una táctica acertada es más importante que un programa acertado» (en *Vorwärts*, publicación de la socialdemocracia alemana, del 26 de marzo de 1899).

81. *Nivel B* del *esquema* 6.2 [339].

82. Véase el *§ 5.5.b.1* [329 ss.].

83. Véase el *§ 5.5.b.2* [330 ss.].

84. Para Rosa Luxemburg son los «reformistas» *à la* Bernstein, que en el lenguaje meta-ético de la Ética de la Liberación son las acciones «no-éticas» (ni verdadera, ni válida, ni críticamente factible: sean norma, acción, microestructura institución o eticidad cultural).

85. En Alemania, por ejemplo, todo el debate entre los *realos* (más reformistas) y los *fundi* (más críticos).

86. Véase Lenin, 1975, II, 1 ss.

87. Desde ya lo de «revolucionario» no es estrictamente un criterio o principio ético o la única posibilidad de la praxis crítica; sino que es, en el proceso de «transformación», un límite extremo: la transformación macropolítica y económica de un sistema de eticidad *completo*. Cuando se «transforma» una norma, acción, subsistema o institución, y no existe una situación revolucionaria (la que es excepcional), se puede de todas maneras ejercer un criterio *crítico* (ético, como veremos). La Ética de

la Liberación no propone necesariamente y siempre *hic et nunc* la «Revolución» —que es un acontecimiento que se da una vez cada muchos siglos en un sistema de eticidad—, sino que exige la «transformación» en todos los niveles, desde el más cotidiano y en cada ocasión, siempre desde *un mismo criterio* y *principio ético* (que definiremos en el *§ 6.5*), válido aun en el caso de una revolución.

88. Flecha *a* del *esquema 6.2* [339], siendo la «vanguardia» (*C*) la que conduce al proletariado organizado en el partido (*B*), dentro del seno del proletariado como tal (*A*).

89. *Nivel C* del *esquema 6.2*, en la *flecha g*.

90. *Flecha f*, o relación del *nivel B* con el *A*.

91. En efecto, habría una espontaneidad *a-crítica* de las masas de víctimas (en el *nivel A*), que debe distinguirse de la espontaneidad *crítica* de la comunidad organizada de las víctimas (*B*). La comunidad crítica de las masas (el partido, el movimiento ecologista, feministas, etc.) puede alcanzar, como hemos indicado antes, una criticidad *ilustrada* (cuando la crítica científica o de los expertos es «asimilada» y después «criticada» por las bases), sin por ello perder el «temple» o espontaneidad militante (última instancia *clave* de toda la praxis de liberación, como veremos más adelante).

92. Véase en el *esquema 5.3* [332], la relación mutuamente implicante del «experto» y el «militante crítico».

93. Véase Luxemburg, 1966, III, 83 ss.; tr. cast., 41 ss.

94. *Ibid.*, 99; tr. cast., *57*. Se trata, exactamente, de la no articulación de los «Principios» y los «fines», o de su indentificación en favor de éstos (*esquema 6.3*).

95. *Nivel C* del *esquema 6.2*.

96. La vida misma, la vida humana, y la vida de los pueblos, de las víctimas, tienen una enorme cantidad de mecanismos autorregulados que no deben sobre-estimarse (sería el «espontaneísmo» irracionalista, populista), pero tampoco sub-estimarse (sería el «conciencialismo», propio del racionalismo moderno, del vanguardismo, del autoritarismo, del «centralismo democrático» como *contradictio terminorum*).

97. Cuestión que trataremos en el parágrafo siguiente, *§ 6.2*.

98. *Nivel d* del *esquema 6.3*, aunque podría igualmente incluir parte del «proyecto de liberación» (articulación concreta de la utopía, como idea regulativa, *hic et nunc*).

99. *Nivel e*, los «medios».

100. *Nivel f*. Para Lenin pueden independizarse este nivel *f*, de los Principios (*a*, *b* y *c*), ya que no hay, para él, ninguna referencia a una posible Ética de la Liberación. La «teoría» será posteriormente desarrollada en el materialismo dialéctico, *pero nunca se comprenderá que los «principios» debieron ser expuestos en una ética*. Éste es el error fundamental. Para Luxemburg, por el contrario, la cuestión de la organización involucra *a todos los niveles estudiados* (desde el *capítulo 1* al *5* de esta Ética): la «cuestión de la organización» presupone principios (éticos), teoría (que se ocupará de desarrollar posteriormente en su obra *La acumulación del capital*) y proyectos (programas desde la utopía socialista).

101. Lenin, 1975, II, 295.

102. *Nivel C* del *esquema 6.2* [339]: los «bolcheviques».

103. *Nivel B* del *esquema 6.2*, que incluye el partido socialdemócrata ruso.

104. *Nivel A*, entre las que se encuentran algunos grupos obreros «ligados» al partido y otros no, es decir, la masa en general obrera no organizada.

105. En el *Prólogo* de 1907 (no incluido en las *Obras escogidas en doce tomos* que estamos citando, editadas en Moscú en tiempos del estalinismo) Lenin corrige: «Sólo la participación de elementos proletarios en el partido [...] hará que desaparezca toda huella de la mentalidad de los círculos, que en el momento actual no es más que una traba. Y el *principio de una organización democrática*, proclamado por los bolcheviques en noviembre de 1905 en la *Novaia Xzin*, cuando las circunstancias permitieron la acción abierta, ha sido ya, en el fondo, una ruptura irreversible con lo que había periclitado en los antiguos círculos» (cit. Lowy, 1979, 264).

106. «Sobre la reorganización del partido» (1905), en Lenin, 1961, I, 585.

107. *Flecha g* del *esquema 6.2*.

108. «Plasmar» indica bien una acción de «dar *forma*» a una «*materia*».

109. *Ibid.*, 593.

110. *Nivel C* del *esquema 6.2*.

111. *Nivel B*, en *flecha g*.

112. *Momentos 3* y *5* del *esquema 4.3* [209].

113. Hemos distinguido más arriba entre: *a*) la mera conciencia crítica *ingenua* de las víctimas organizadas; *b*) la participación explícita del científico *crítico*, y *c*) la manera como, volcándose en la

intersubjetividad de la comunidad crítica de las víctimas, ésta se torna *ilustrada con los instrumentos científicos y otros del sistema dominador*, autocrítica. Pero no se debe dar esta articulación de una manera hegeliana (como la propuesta por Lenin), como relación entre la *forma activa* y la *materia cuasi-pasiva*, sino de una manera «orgánica», donde la «intervención» (como un cierto elemento «exterior») debe poder ser «juzgada» por la vida, por la comunidad organizada de las víctimas (última instancia, *nivel B* del *esquema* 6.2) según los criterios de verdad crítica analizados en los *capítulo 1* y *4*. Dicha comunidad crítica puede «aceptar» (como un organismo acepta una vitamina) o no (cuando «rechaza» un virus) la propuesta del experto. De *aceptar* dicha «intervención» debe integrarla a la estructura de la vida, que queda *enriquecida* y que se transforma en un sustrato autorregulado para *mayor* vida y acción estratégica futura. Véase el *esquema 5.3* [332].

114. Lenin descubre acertadamente que la «cuestión de la verdad» tiene relación en el partido (como el descubrimiento desde la exterioridad de la *no-verdad* del sistema y la «apertura» a una nueva referencia a la realidad: *verdad* como crítica y por ello más universal que la del sistema vigente). Pero dicha referencia a la realidad (desde el horizonte de la vida), también como fines estratégicos, no la alcanza la *sola* vanguardia, porque es la comunidad organizada de las víctimas (el partido, el movimiento social, etc.) la que (lo hemos visto repetidamente) fija a la «comunidad científica», de expertos, etc., el «fin» de su «programa de investigación científico-crítica»: la explicación de las «causas» (fundamentos) de la negatividad de las mismas víctimas (la «interpelación» está primero —*momento 6a*— del *esquema* 4.3 que el compromiso del intelectual —*momento 6b*— o que la «explicación» científica —*momento 7*— del mismo *esquema*). La fidelidad a ese compromiso es la única *garantía* para los intelectuales de estar en el «camino correcto» (el *nivel B* del *esquema 6.2* siempre indicará como la *última instancia* la ruta de la *inteligentzia*, el *nivel C*).

115. Todo esto podría ser cuestionado si consideramos, por ejemplo, textos de 1917, cuando produciéndose la revolución, Lenin exhalta una confianza total en las masas: «No hay término medio. La experiencia ha demostrado que no lo hay. O bien todo el Poder a los Soviets [...] o bien los terratenientes y capitalistas frenarán todo» («Uno de los problemas fundamentales de la revolución»; Lenin, 1961, II, 288). Pero obsérvese que en este caso es la relación directa de las víctimas (*nivel A* del *esquema 6.2*) con el sistema vigente (I); pero no se está hablando de la organización del partido ni del Estado postrevolucionario, sino de una táctica para derrotar a los enemigos *fuera* del proletariado. La «dictadura del proletariado» nunca significará una participación discursivo-simétrica democrática de los obreros reales en el seno del partido o del Estado postrevolucionario.

116. *Nivel C* del *esquema* 6.2. En otro sentido, obsérvese lo dicho en [332], *esquema 5,3*.

117. *Nivel A*.

118. Obsérvase el desprecio al conciencialismo vanguardista.

119. *Op. cit.*, VII; Luxemburg, 1966, I, 199; tr. cast., 1970, 107.

120. *Ibid.*, III, 158-159; tr. cast., 42-43.

121. Luxemburg usa la palabra *Aufklärung*: ilustración, esclarecimiento. Éste puede ser considerado un aporte de la Modernidad; sin embargo, sabemos que cada cultura (la musulmana en torno a Bagdad o la nahuatl en México-Tenochtitlán) tiene su «ilustración»: el *núcleo de referencia* de sabiduría autoconsciente de la propia cultura. La Ilustración europea, es evidente, es la ilustración del «centro» del *primer* Sistema-Mundo, con grados de desarrollo particular.

122. «A Rosa Luxemburg: remarques à propos de son projet de thèse pour le groupe Internationale», en *Partisans* 45 (enero de 1969), p. 113 (cit. Lowy, 1979, 276).

123. Del que Lenin es acusado.

124. Para Rosa los «principios» dan siempre el marco y son inamovibles. Su lugar será ocupado en el estalinismo por el DIAMAT, metafísica positivista encubridora de un proyecto tecnologista y productivista controlado por una burocracia minoritaria y dominadora: culminación de un proceso que ignoró la importancia de la democracia, participación simétrica y real autonomía espontánea —aunque crítica— de la base organizada (el *nivel B* del *esquema* 6.2, y que dio absoluta prioridad de última instancia al «Comité central», *nivel C*).

125. *Op. cit.*, en Luxemburg, 1966, III, 88-89.; tr. cast., 1980, 46.

126. *Ibid.*, 89; tr. cast., 47. Comenta Rosa que cuando Lenin indica que «necesitan de autoeducación en el espíritu de la organización y de la disciplina no se refiere ya al proletariado, sino a algunos académicos de las socialdemocracia [...] Lenin delata —dice Luxemburg— una vez más una concepción excesivamente mecánica de la organización [...] piensa Lenin no sólo en la fábrica, sino también en el cuartel y en la burocracia moderna [...] en la obediencia de cadáver de una clase dominada» (*ibid.*, 90; tr. cast., 48). La clase obrera es materia ruda, obediente, en la que no puede confiarse al fin. Hablando aquí Luxemburg del «cuartel (*Kaserne*)» y de la «disciplina (*Disziplin*)» no pode-

mos evitar el pensar en Foucault, quien debió de leer estos textos en el tiempo del leninismo francés de la «ciencia» (de la élite dogmática del partido) ante los seres vulgares (inmersos en la «ideología») de Althusser.

127. *Nivel B* del tantas veces nombrado *esquema 6.2*, última instancia práctica de liberación.

128. En realidad se trata de la acción de la intersubjetividad de la comunidad organizada (*nivel B* del *esquema 6.2*) o de la comunidad de las víctimas en general (*momento 5* del *esquema 4.3* [209].

129. En este caso es la intersubjetividad de los intelectuales o la vanguardia (*nivel C* del *esquema 6.2*).

130. *Ibid.*, 92; tr. cast., 50.

131. Este «poder adherir (*gelangen kann*)» es todo el tema de la *aceptabilidad* de la «interpelación» de la víctima (*momento 6a* del *esquema 4.3*). Es el «momento ético» por excelencia gracias al cual puede desplegarse el «programa de investigacion científico» de las ciencias sociales *críticas* (momento del «tercer criterio de demarcación» epistemológico).

132. Este momento de la materialidad pulsional propia de la subjetividad cultural de la pequeña burguesía, por ejemplo, permanecerá siempre, de una manera u otra, en el que se «compromete» con la lucha de liberación de las víctimas. Es todo el tema tratado por Leon Rozitchner en *Freud y los límites del individualismo burgués* (Rozitchner, 1972).

133. Esta formulación debería hacer reflexionar a muchos críticos de la filosofía de la liberación, criticada por «populista» porque habla de lo telúrico: hay «ilustrados» a la europea que temen lo popular —tienen razón en no caer en el nazismo vitalista irracionalista del «espíritu del pueblo», pero «tiran el niño con el agua» de la tina—. Ni «conciencialismo» moderno ni «antipopulismo» liberal, elitista o europeísta. Luxemburg nos da una compleja descripción equilibrada, donde cada elemento es *necesario pero no suficiente*.

134. *Ibid.*, 96-97; tr. cast., 54-55.

135. *Nivel C* del *esquema 6.2*.

136. *Nivel B* del *esquema* nombrado.

137. *Ibid.*, 101; tr. cast., 58.

138. *Ibid.*, 102; tr. cast., 60.

139. *Ibid.*, fin, 105; tr. cast., 63.

140. La crítica de la que hemos sido objeto (p.e. Castro-Gómez, 1996, 152) es injustificada, ya que situarse desde la perspectiva de las víctimas no es simplemente «invertir» la Modernidad: es, exactamente, optar por una *nueva* perspectiva, un nivel «tres» (si el «uno» es la dominación, el «dos» el dominado como dominado aquí se podría simplemente «invertir», el «tres» sería, desde la exterioridad de la víctima, el acceso a una *nueva perspectiva* postcolonial, ciertamente, en el sentido de Mignolo, 1995 y 1995b). La exterioridad de la víctima es la *positividad* nunca incluida en el sistema por despreciada, pero, por ello mismo, garantía de novedad. Es el momento de la positividad analéctica (véase Dussel 1973 y 1977, por entero).

141. Véase al comienzo de esta Ética el *§ 0.6* [36-41]. Además Dussel, 1973b, 75 ss.; Id., 1974, 33 ss.

142. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), I, §3, D, 7; Fichte, 1971, I, 122.

143. *Ibid.*, § 1, 7; 96.

144. *Ibid.*, 97.

145. *Ibid.* Véase Dussel, 1974, 43 ss.

146. Introducción; Schelling, 1927, III, 344.

147. *Ibid.*, Allgemeine Anmerkung; III, 630.

148. Todo esto lo hemos indicado al comienzo de nuestra obra (Dussel, 1973, § 1; I, 34 ss.).

149. Véase en *ibid.*, 36 ss.

150. § 13; 62; tr. cast., 1968, 74.

151. *Ibid.*, § 25, 114; tr. cast., 130.

152. Todo esto lo hemos explicado ampliamente, en su dimensión práctica (que es la de Heidegger), en Dussel, 1973, I-V.

153. *Ibid.*, § 26, 118; tr. cast., 135. «Los otros (*die Anderen*) nos encuentran» en el mundo, pero no primeramente como «sujetos *ante los ojos*» (*ibid.*, 119; tr. cast., 135). Ese «modo» de salir «a nuestro encuentro» de los otros exigirá una hermenéutica específica. A partir de estas indicaciones, no continuadas posteriormente por Heidegger, Lévinas «de-fondará» todo el «fundamento» ontológico (véase lo que hemos explicado en el *§ 5.4*).

154. Véase el *§ 3.3* [172].

155. *Nivel 4* del *esquema 3.7* [198].

156. En realidad sólo consideran una racionalidad material (Max Weber) que tiene que ver con valores y «juicios de valor», meramente subjetivos, particulares, no universales.

157. Véase particularmente el *§ 3.3* [181 ss.].

158. Luhmann, 1984, cap. 5, 1, 246; tr. cast., 190.

159. *Ibid.*, cap. 6, 488 ss.; tr. cast., 361 ss.

160. Aunque, evidentemente, la ciencia médica y la terapia son «intervenciones» conscientes correctivas de los efectos negativos (enfermedades) no-intencionales.

161. *Ibid.*, 521 ss.; tr. cast., 384 ss. Dada la propiedad privada, su herencia, la condenación del robo, la exigencia de cumplir los contratos y respetar la competencia (*Konkurrenz*), la acción queda enmarcada por dichas reglas que producen una lógica, con inmunidad propia, que aparece a los ojos de un observador externo como un proceso de un mercado autorregulado. Los sujetos humanos autoconscientes concretos parecen sobrar en este tipo de análisis.

162. La «subjetividad» proletaria «gestionada» totalitariamente por una burocracia sin escrúpulos.

163. Sánchez Vázquez, 1978; Althusser, 1975, 1975b, 1988, etc.

164. Véase Foucault, 1984, donde comienza con el tratado de los sueños de Artemidoro (pp. 7 ss.).

165. «Pasaje» del nivel 2 al 3 del *esquema 6.4*

166. Véase Foucault, 1986.

167. Como en el caso de Lyotard, 1989, que se sitúa desde la «performatividad del sistema» (nivel 2 del *esquema 6.4*).

168. Escribe Peters Dews: «Más aún, a diferencia de la Escuela de Frankfurt, para quien esta contradicción entre la autonomía ilusoria del sujeto y su esclavitud real traiciona la *preponderancia de lo objetivado en sujetos, lo cual les impide volverse sujetos* (Adorno, *Dialéctica negativa*, tr. ingl., p. 171), para Foucault sugiere el deseo de una *destrucción del sujeto como pseudo soberano* (Foucault, «Acción revolucionaria», tr. ingl., p. 222). *El ser humano que se nos describe*, indicaba Foucault, *a quien se nos invita a liberar, es ya en sí mismo el efecto de una sujeción mucho más profunda que él mismo* (*Vigilar y castigar*, tr. ingl., p. 30)» (Dews, 1987, 161).

169. En el *nivel 2* del *esquema 6.4*.

170. En este punto debo conceder que «Dussel pasa por alto el hecho de que el así llamado *ethos de la cultura popular* es un texto sin fronteras, cuyo proceso continuo de escritura no puede ser dirigido desde ningún centro, pues tiene *como sujeto (sic) a una multiplicidad de actores empíricos* que leen y reescriben a su manera» (Castro-Gómez, 1996, 168). Concedo que debe emprenderse un análisis más complejo, donde se expongan los diversos «lugares» de enunciación del discurso de la cultura popular. Pero, tal como el mismo Castro-Gómez lo acepta, tiene un «*como sujeto* de la multiplicidad de actores empíricos» —cuestión que trataremos de inmediato—, y por ello «como un centro» en la diversidad de «lugares» de enunciación popular. Es cuestión sutil, y hay que mantenerla en la complejidad tensa: ni sujeto metafísico ni no-sujeto, diversidad subjetiva como «diagrama» (el diagrama popular), intersubjetividad de los «juegos de lenguaje» wittgensteinianos.

171. Deleuze, 1991, 149.

172. Badiou, 1995, 56; véase Badiou, 1982. Volveremos sobre el tema cuando tratemos los sujetos socio-históricos.

173. Dussel, 1986, cap. 1. Claro que «persona» no es «sujeto» en su sentido fuerte. Véase Ricoeur, 1990, 39 ss.

174. Estamos situados en el *nivel 2* del *esquema 6.4*.

175. Véase los *§§ 2.3-2.4*, y en el *§ 3.1*.

176. Habermas, 1985, 11; 346-346; 354.

177. Sería el nivel 4 del *esquema 6.4*.

178. Véase el *§ 4.4*.

179. Nivel 5 del *esquema 6.4*.

180. Uno de tantos sistemas formales, con sus juegos-de-lenguaje, lugares de enunciación, formas de vida, etc.

181. El que no «descansa» es el fetiche (*fetiço*, *hecho* por la mano de la razón instrumental medio-fin sistémica) del capital-financiero, como un gran Moloch sacrificial que tiene una «subjetividad ficticia»; pero los sujetos que lo gestionan en numerosísimos «puntos» geográficos bien determinados de la Tierra en su destructor proceso acumulativo diario no son ficticios sino de «carne y hueso».

182. Es decir, los «lugares» de enunciación en el «diagrama» del Poder, por ejemplo, son empíricos en un cierto nivel (2 del *esquema 6.4*), pero tienen como «referencia» *real* a sujetos materiales, corporales, que deben producir, reproducir y desarrollar su vida humana como condición constitutiva y última instancia desde la cual, si mueren, no habrá más «lugar» de enunciación alguno. Si los indígenas son aniquilados desaparecerá realmente el relato étnico de los pueblos americanos —al menos como realidad presente: se podrá estudiar el relato de una lengua muerta en la historia de la lingüística futura.

183. Hinkelammert, 1996, 42.

184. Aun mejor que proyecto es el *modo de realidad* humana: no somos piedras ni ángeles cartesianos.

185. *Ibid.*, 39.

186. El hambre o desocupación de dichos trabajadores expulsados no entra en la «contabilidad» o el «cálculo» de la empresa. Nadie es «responsable» de la muerte de los desempleados.

187. Nos hemos referido frecuentemente al tema en los *capítulos 1* y *4*.

188. Su invisibilidad se debe al cálculo cínico de la razón instrumental funcional en el sistema fetichizado como un todo que se confunde con la realidad misma. El obrero es sólo un «medio» y no un «sujeto humano viviente». Como viviente necesita un salario para comprar alimentos, vestidos, casa, medicinas para su salud... Como sujeto, ante todo, merece respeto, re-conocimiento de su autonomía, libertad, subjetividad independiente del «sistema». No es sólo un «fin» —como la persona kantiana—, sino que es un sujeto *que pone y juzga los fines*.

189. Son las «reglas» explícitas y conscientes del sistema funcional que subsume los sujetos humanos vivos y los «trata» como «medios», cosificación considerada por Lukács.

190. *El capital*, I, cap. 8; Marx, 1956, *MEGA*, II/6, 504; tr. cast., I/1, 660.

191. Véase el *capítulo 4* íntegro sobre el tema. Es la intuición central de Lévinas.

192. Hinkelammert, 1996, 44-45.

193. Si por definición es un sujeto *inter*-subjetivo no puede tener existencia «natural». Pero por ello no niega que haya sujetos «naturales»: cada sujeto humano vivo.

194. Hoy «movimientos sociales» de la sociedad civil, pero igualmente clases, partidos, instituciones (universidades, etc.) microestructuras (familia, etc.), etc. La autocrítica de Badiou, fruto de una culpabilidad excesiva, es también excesiva.

195. Badiou, 1995, 56.

196. Hegel, *Rechtsphilosophie* § 201; Hegel, 1971, VII, 354.

197. Nivel A del *esquema 6.2*.

198. Se trata de una «interpretación» (= hermenéutica) de la «realidad» concreta.

199. La subjetividad de la misma víctima debe constituirse en sujeto activo de su propia liberación.

200. El núcleo de referencia, de autoconciencia crítica y que debe «explicar» la negatividad, se ha perdido en desviaciones ya criticadas por Luxemburg.

201. «El problema indio», fin; Mariátegui, 1969, 55.

202. «Reflexiones metodológicas sobre la cuestión de la organización» (Lukács, 1968, tr. fr., 334).

203. Esta autoconciencia nada tiene que ver con la de Fichte, Schelling o Hegel, sino más bien con la «*concientização*» de Freire, como proceso ético-crítico (*momentos 1* al *7* del *esquema 4.3* [209]) cuyo sujeto es la comunidad de víctimas.

204. Véase Lukács, «La conciencia de clase», *op. cit.*, 71 ss.

205. «La reificación y la conciencia del proletariado» (*ibid.*, 109 ss.).

206. *Momento 3* del *esquema 4.3* nombrado.

207. *Ibid.*, 74.

208. «La conciencia de clase», V (*ibid.*, 102).

209. *Momentos 4* y *7* del *esquema 4.3*.

210. Texto ya citado en [284]; Menchú, 1985, 144.

211. «Reflexiones metodológicas», III (*ibid.*, 357).

212. *Momento B* del *esquema 6.2*. «El partido comunista es, en el interior de la revolución, una *figura autónoma* de la conciencia de clase proletaria» (*ibid.*, 371).

213. *Momento C* del mismo esquema.

214. *Momento 5* y *7* del *esquema 4.3* tantas veces nombrado.

215. Lukács tuvo dificultades en construir una ética. Véase Lukács, 1994. Su «Ética» quedó inconclusa, nunca escrita, ¿por dificultad o imposibilidad? No advirtió que la relación no era «teoría-

praxis», sino principios éticos que enmarcan la acción estratégica —juzgando su compatibilidad, como factibilidad *ética*—. Su «esteticismo» (lo mismo que el de Adorno), en desmedro de una «ética», tiene que ver con esta temática. El trabajo «alienado» quiso ser criticado desde la utopía estética un trabajo no-alienado: la creación artística. No viendo que el trabajo «alienado» como acción de la razón instrumental podía ser desalienado desde una ética, por la intervención de una razón práctico-material y formal-discursiva críticas.

216. Lo *formal* «sistémico» debe ser distinguido de lo *formal* «discursivo».

217. En el estalinismo se operaba en vista de un aumento de la «tasa de producción» —otro tipo de fetichismo sistémico formal, instrumental—, que no tenía como criterio la vida de los trabajadores, sino la rentabilidad productiva del sistema en manos de la burocracia (que no permitía la participación discursiva o democrática de los mismos obreros).

218. Véase Hinkelammert, 1984, cap. 1.b, 128 ss.: «La teoría de la planificación económica perfecta».

219. Véase Luxemburg, 1966, I.

220. *Ibid.*, cap. 2, 56 ss.; tr. cast., 19 ss.

221. *Ibid.*, cap. 8, 128; tr. cast., 104.

222. Véase Rosdolsky, cap. 30; tr. cast., 491 ss.; y Dussel, 1988, cap. 15.1, 313 ss., sobre el debate en la que entra Rosa Luxemburg ante los «reformistas»; y Dussel, 1990, sobre la «reproducción del capital», cap. 3, 86 ss. Es interesante anotar que K.-O. Apel, al criticarme (Apel, 1992), se apoya en estos autores (respuesta de Hinkelammert, 1996, 203 ss.) sin advertir su debilidad argumentativa.

223. Luxemburg, 1967, Prólogo, 9.

224. *Ibid.*, cap. 17, 282. Si Rosa hubiera expuesto el tema hoy en día, mostraría, como desarrollo de la «teoría de la dependencia» en el «sistema mundo», que el capital financiero mundial en 1997 se halla incorporado sólo en un 8% al capital industrial, y necesita por ello imperiosamente «realizarse» en la producción. De allí las «privatizaciones» de las empresas del Estado benefactor de los países periféricos, son como aire puro en un asfixiante capital financiero que debe hacerse «realidad» en *nuevas* empresas productivas. Así como el plusvalor necesitaba en tiempos de Luxemburg nuevos ámbitos de realización en la reproducción ampliada (o se volatilizaría o desvalorizaría), lo mismo acontece hoy con el capital financiero. El capital es una estructura auto-contradictoria, no sólo por la tasa descendiente de ganancia, cuyo recurso «compensatorio» es el indicado por Rosa Luxemburg (subsunción de riqueza no-capitalista: acumulación originaria constante, no sólo al comienzo o en el nacimiento del capital), pero ahora la cuestión no es ¿cómo *realizar* el plusvalor?, sino ¿cómo realizar el enorme y desproporcionado interés acumulado por el capital financiero, en su nivel *ficticio*? Hoy necesitamos una nueva Rosa Luxemburg que nos exponga el tema: *El capital ficticio y su crisis de des-valorización*, como proceso gigantesco en la actual globalización de imposibilidad de «realizarse» (véase Dussel, cap. 10, 191 ss.: «El capital como proceso de desvalorización»), y cuyo efecto principal no-intencional es el empobrecimiento de la mayoría de la humanidad. El capital crece y la humanidad viviente descrece.

225. Éstos nunca fueron enunciados como *éticos*, y ésta es quizá la mayor carencia del marxismo histórico, al confundir: *a)* una necesaria Ética de Liberación (que no debe necesariamente ser tal como la enuncio en esta obra, ya que hay muchas maneras posibles de formularla) con *b)* el materialismo dialéctico o histórico como metafísica o pura metodología cientificista empiricista.

226. La teoría «reformista» es una explicación social «funcional» con terminología y aparente intención crítica, de allí la necesidad, por parte de un Marx, Luxemburg o el científico o filósofo críticos, de mostrar su invalidez: aparecen como críticos, pretendiendo refutar a los críticos, siendo en realidad funcionales al sistema vigente. Su acción «destructiva» es nefasta; en ese caso mejor Smith o Ricardo, como bien lo mostraba Marx; éstos eran revolucionarios, aunque no «apologistas» *à la* Malthus. Pero el «apologista» es aún más honesto que el «reformista».

227. Es decir, se trata de una imposibilidad empírica («el capitalismo es por su propia naturaleza imposible», se enunciaría), ya que tiene contradicciones constitutivas, y esto lo demostrará a nueva cuenta en su obra *La acumulacion del capital* (Luxemburg, 1967).

228. *Reforma o revolución*, cap. 1; Luxemburg, 1966, 55-56; tr. cast., 18.

229. *Ibid.*, cap. 5, 82; tr. cast., 49.

230. En otro texto escribe: «La diferencia no está en el *qué* (*Was*) sino en el *cómo* (*Wie*)» (*ibid.*, 82, tr. cast., 49).

231. *Ibid.*, cap. 8, 114; tr. cast., 88.

232. *Ibid.*, 114; tr. cast., 89.

233. *Ibid.*, cap. 8, 124-125; tr. cast., 100-101.

234. Luxemburg critica justamente la «perspectiva de lo paulatino» en el cambio del capitalismo afirmado por Bernstein y muestra que es necesario descubrir en el «desarrollo (*Entwicklung*)» (*ibid.*, 87; tr. cast., 54) del capitalismo la estructura de su intrínseca contradicción. «Desarrollo» cualitativo —contra el «desarrollismo»— lo hemos usado en toda esta ética como indicando el momento creador que abre la mera «reproducción» de la vida humana de cada sujeto ético, y de sus comunidades, a un momento de superación, de enriquecimiento, de evolución cualitativa. «Desarrollo» en ese contexto no se opone a revolución, sino que la revolución es un momento de ruptura *ética* por la que, cumpliendo con la re-sponsabilidad por el Otro (Lévinas), se le construye un nuevo sistema material (con contenido) y desde su participación discursiva creadora. El «desarrollo de la vida» en su momento crítico puede ser una revolución. No deja por ello de ser también la «transformación» ético-crítica de la vida cotidiana.

235. Que es el fin de la política de la socialdemocracia reformista en ese momento.

236. Luxemburg, 1966, 114; tr. cast., 88-89.

237. Marx, 1956, III, 7; tr. cast., 668.

238. Tesis 1, *op. cit.*, 5; tr. cast., 666. Adviértase que se está hablando de una acción, de la praxis, de una «actividad (*Tätigkeit*)» *crítica*. Esta praxis crítica es, exactamente, la praxis de liberación, que no es una *teoría* crítica, sino principios prácticos (éticos) que enmarcan el programa de las ciencias sociales críticas, articulados a estrategias, tácticas y métodos efectivamente realizados en la *praxis crítica*, en una acción crítica o «transformadora» (que no es ni funcional al sistema formal vigente ni vergonzantemente reformista).

239. Walzer, 1985, 149. El texto citado es de W. D. Davies, *The Territorial Dimension of Judaism*, University of California Press, Berkeley, 1982, p. 60.

240. Arendt, 1990, 11. Véase Canovan, 1992, 155 ss.

241. Fukuyama, 1992, título del capítulo 4; tr. fr., 64 ss.

242. La guerra puede tener estrategia y táctica, pero, como tal, es una mediación de la política; es una posibilidad táctico-instrumental del uso de la fuerza en su estado puro, máximo, dentro de la estrategia de cumplir o no los fines de un orden político dado. Por supuesto, los medios (y en ese caso se transforman en fines intermedios) pueden tener por su parte medios. Si K. von Clausewitz indica que la «guerra es la política por otros medios» (Clausewitz, 1973, I, cap. 1), propone exactamente el pasaje de la razón estratégica (la política) a la instrumental (la guerra).

243. *Ibid.*, p. 19. Véase Walzer, 1977.

244. Ya que la «casa» del *homeless* podría transformarse bien pronto en una nueva «cárcel»... La historia continúa y nuevos críticos negarán validez a esa «cárcel» nueva, que ante los ojos del ético-crítico futuro será ya «antigua».

245. Véase *esquema 6.6*, pasando de *1.a* a *2.a*. Aquí «aparece» la violencia no sólo a los ojos de las víctimas, sino a la de los mismos victimarios y ahora sin escapatoria.

246. El caso extremadamente contrario al de Gandhi es el de Ernestro Che Guevara, que en su «foquismo» propone llevar por las armas el proceso revolucionario ante el ejército regular del Estado en manos de la burguesía periférica (Guevara, 1974; Löwy, 1979, 300 ss.: «La dialéctica pueblo y guerrilla en el Che Guevara»). De manera muy inicial podríamos decir que en la Revolución cubana el proceso liderado por Fidel Castro y Ernesto Guevara cobró clara *legitimidad* ante el pueblo a partir de la intolerable dictadura de Batista. Mientras que la táctica del «foquismo» emprendida en Bolivia nunca logró legitimidad ante el pueblo boliviano. Se trata de un «error» (es fácil verlo *post factum*) estratégico y táctico; su eticidad, como la «autocrítica» política, exige juicios *a posteriori*. El héroe del primer proceso cometió un error estratégico y táctico muy claro en el segundo (la figura mítica del «guerrillero heroico» no sufre mengua, pero sí la del político que debe considerar la factibilidad ético-crítica de un programa concreto). El Movimiento Sandinista de Liberación Nacional en 1979 efectuó un proceso nuevo de rebelión de masas fundado, por su parte, en una clara *legitimidad popular*. Lo mismo acontecerá, dentro de una complejidad práctico-teórica aún mucho mayor, con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994 en México, aunque su legitimidad es doble: ante sus propias «bases» indígenas (comunidad étnica crítica) y en referencia a la «sociedad civil», a la que interpela para que cumpla con sus respectivas obligaciones políticas. Por lo dicho, la no-violencia o la lucha armada son dos modos tácticos del uso de la fuerza (coacción) posibles de fundamentación ética. Pero ninguno de los dos son ni *principios* éticos ni *universales*.

247. Véanse Gramsci, 1975 y Buci-Glucksmann, 1978.

248. Weber, 1922, I, I, §7; tr. cast., 29. Considérese Bendix, 1979; Rabotnikof, 1989; Serrano, 1994.

249. *Ibid.*, § 5, 25.

250. *Ibid.*, I, III, § 1, 3, 171.
251. *Ibid.*, II, IX, I, § 1, 699.
252. *Ibid.*, I, I, § 16, 43.
253. *Ibid.*, I, I, § 6, 27.
254. Véase todo esto en el ensayo de Serrano, 1994.
255. Habermas, 1976, 9, 271; tr. cast., 243. Véase Habermas, 1992.
256. Al escribir estas líneas en octubre de 1996, el gobierno de Menem en Argentina, elegido democráticamente con amplia mayoría por las razones aducidas en el momento de su elección, tiene en este momento un 10% del favor de un posible electorado. La causa: una crisis económica de gigantesco desempleo, recesión, pobreza, por medidas adoptadas y exigidas por el FMI, BM y otros organismos con políticas económicas neoliberales cuyos efectos en la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de los argentinos se deja inmediatamente sentir. El orden político entra en crisis de legitimidad. La CGT emerge potente junto a otros nuevos movimientos sociales (como las «Madres de la plaza de Mayo», que claman por sus hijos desaparecidos por una represión violenta militar que se continúa como represión económica que empobrece a las mayorías, etc.).
257. En los países más desarrollados o centrales (Estados Unidos, Europa Occidental, etc.), como hemos indicado, se tiende a olvidar este aspecto en la definición de legitimidad. El no cumplimiento de este constitutivo material torna «ilegítimos» *ipso facto*, en los países «pobres», a los regímenes políticos, aunque tengan pretensión formal de ser «democráticos».
258. En el encuentro en la Saint Louis University (18 de octubre de 1996), Habermas reconocía públicamente —ante mi velada crítica de la «pérdida del nivel material» en su pensamiento— la necesidad de un retorno a la Economía Política, por las razones que doy ahora.
259. Habermas, 1981, I. Introducción; I, 19; tr. cast., 19.
260. *Ibid.*, VIII, 3, 2; II, 576; tr. cast., 555.
261. El orden material determina *por su contenido* la legitimidad (material o éticamente, entonces); el orden formal discursivo la determina *por su procedimiento* (formal moral-discursivamente); el orden de la factibilidad *por su eficacia* (formalidad de la razón instrumental). Un orden que mata, que excluye o de imposible realización empírica se torna inevitablemente ilegítimo, a corto o largo plazo.
262. Véase *op. cit.*, I, III, IV, §§ 10 ss. (pp. 193 ss.); II, IX, 3, VI (pp. 847 ss.), etc.
263. El «adepto» cree en el líder motivado por sus cualidades subjetivas; se trata de un modo irracional de adherir a la «causa» del líder carismático. De lo que se trata, cuestión expuesta en el *capítulo 5*, es mostrar cómo la praxis de liberación establece un tipo de legitimidad que no es de dominación, sino por consenso racional intersubjetivo (a la manera de Habermas), pero desde la comunidad crítica de las víctimas (a la manera de Horkheimer, pero no solipsista o conciencial sino comunitaria y discursivo-lingüística).
264. *Ibid.*, 193-194.
265. Como diría Pierre Bourdieu, en el mercado del «campo religioso»; aquí en el «campo político legítimo».
266. Figura *2.a* del *esquema 6.6*.
267. Figura *1.b* del mismo *esquema*.
268. El anarquista, como ya lo hemos dicho, suponiendo sujetos éticos perfectos, puede considerar dicha coacción como perversa desde su inicio e intrínsecamente. Por ello, lanza una acción coactiva contra toda institución por el hecho de su existencia. Es el tipo de acción *2.b* del *esquema 6.6*, ilegal e ilegítima (ya que sólo cuenta con el acuerdo de la comunidad anarquista sin pretensión de universal factible empíricamente). Es «violencia» en un sentido subversivo, como rebelión en sentido negativo. La praxis de liberación nada tiene que ver con este tipo de acción *violenta*.
269. Anderson indica que «es la ascendencia cultural de la clase dominante la que garantiza esencialmente la estabilidad del orden capitalista [...] Hegemonía significa la subordinación ideológica» (Anderson, 1981, 46). Véase Buci-Glucksmann, 1978.
270. Véase en Schmitt, 1971 y 1990; y en Serrano, 1996, 15-75. En este caso la «legalidad» (normas) se funda en la pura voluntad soberana del Estado, del que ejerce el Poder, que tiene «legitimidad» (autoridad) por sobre la ley. La Voluntad de Poder se ha fetichizado.
271. Al decir de Hannah Arendt (1958, 1978 y 1990). La cuestión es poseer un criterio racional desde el que se pueda criticar estos sistemas totalitarios modernos. Arendt abogará por la pluralidad democrática, por el reconocimiento de la diferencia de los individuos, grupos, sociedades en la sociedad civil, incluyendo también un criterio material (desde la vida [p.e. 1958, 13, 96 ss.] o la felicidad [1990, 3, 115 ss.]). Volveremos sobre Arendt en futuras obras.

272. Considérese el *esquema* 6.6 al que nos estamos refiriendo.

273. Y esto por tres tipos de razones que ya hemos anotado: *a*) por no ser ya tolerable el grado de impedimentos para la reproducción y desarrollo de la vida humana de los criollos en las colonias; *b*) por haber sido excluidos de la intersubjetividad que promulga las leyes y todas las decisiones; *c*) por descubrir como «ineficaz» para las colonias el orden monopólico (político, económico, cultural, etc.) de la dominación de las metrópolis europeas.

274. O a otras acciones irresponsables, que en nombre de una revolución imposible intentan acciones suicidas.

275. Los movimientos de liberación emergentes, después del triunfo, podrán ratificar y organizar su legitimidad con un orden legal, constitucional, de derechos y deberes nuevos, con leyes que ordenen los preceptos fundamentales. Pero el orden «legal», de derecho, es posterior a la «toma del Poder» por parte de la comunidad de víctimas, si es que llega a ser victoriosa. La legalidad se funda en la legitimidad, y la legitimidad se funda en el orden que permite la reproducción y desarrollo de la vida humana de cada miembro de la comunidad, antes excluida y ahora simétricamente partícipe en el ejercicio de la racionalidad discursiva en todo lo que le afecta, haciendo «posible» todo ello (factibilidad ética) por medio de la razón instrumental y estratégica críticas. Kelsen olvida que la «Constitución» es efecto de un sujeto legítimo que promulga, pero era inevitablemente antes ilegítimo. El positivismo jurídico es conservador, toma lo dado como lo real.

276. La «causa» es, efectivamente, causa final.

277. Recuérdese que Panamá fue creada en 1903 por Estados Unidos para hacer un canal transoceánico. En el mismo momento que Irak ocupaba Kuwait, Estados Unidos ocupaba Panamá. El primero fue atacado en la Guerra del Golfo, ¿quién pudo atacar al segundo? El cinismo ocupa el lugar de la razón y la justicia internacional. El filósofo panameño Ricaurte Soler escribió en *Tareas* justificados artículos contra Estados Unidos..., pero pocos son los que los han leído.

278. *Momento* 9 del *esquema* 4.3.

279. El sindicalismo socialista alemán de la II Internacional nunca más encontrará su ruta de liberación, hasta el presente. Su destino será «reformista» —en el sentido que lo hemos definido en el § 6.3.

280. *Huelga de masas, partido y sindicatos*, 1; Luxemburg, 1966, I, 137; tr. cast., 11.

281. *Ibid.*, 2, 143; tr. cast., 20.

282. *Ibid.*, 143; tr. cast., 21.

283. *Ibid.*, 143; tr. cast., 20-21.

284. *Ibid.*, 3, 147; tr. cast., 28.

285. *Ibid.*, 157; tr. cast., 41.

286. *Ibid.*, 159; tr. cast., 43.

287. *Ibid.*, 6, 195; tr. cast., 98.

288. *Ibid.*

289. *Ibid.*, 197; tr. cast., 100-101.

290. *Ibid.*, 198; tr. cast., 101. «Para Rosa Luxemburgo una huelga nunca se *pierde*. Sólo una concepción absolutamente reformista puede creer que si no se consiguen las reivindicaciones concretas objeto de una huelga el esfuerzo realizado ha sido baldío. Por el contrario, ella afirma el valor formativo de la huegla [...] Cuanto más extenso y grave sea el conflicto, en mayor grado incrementa la toma de conciencia y la preparación táctica» (Gómez Llorente, 1975, 96).

291. «Una cuestión táctica» (Aubet, 1983, 110). Alexander-E. Millerand, socialista francés, intervino en el gobierno burgés de Waldeck-Rousseau desde 1899, valiéndole la crítica de Luxemburg de «reformista».

292. Recuérdese el *esquema* 6.3.

293. Véase Gómez Llorente, 1975.

294. *La crisis de la social democracia*, 1; Luxemburgo, 1966, II, 21; 1972, 11.

295. Luxemburg, *op. cit.*, 23; tr. cast., 14.

296. Por error, como hemos visto, un materialismo dialéctico como metafísica cosmológica impidió desarrollar los «principios fundamentales» de una Ética de la Liberación, que fue lo que se hubiera necesitado, en especial el segundo principio: la discursividad formal democrática en toda toma de decisiones (participación simétrica antiburocrática, antitotalitaria). Este nuevo error deberá ser corregido en el futuro, y tal como lo indica Luxemburgo: «Para el movimiento proletario la *autocrítica (Selbstkritik)* [...] es el aire y la luz sin los cuales no puede vivir [...] A lo que asistimos es a la *crítica* y al balance del trabajo realizado desde hacer cerca de medio siglo» (*ibid.*, 21-22; tr. cast., 11-12). Hay que repetir esto a finales del siglo XX.

297. *Ibid.*, 2, 33; tr. cast., 26.

298. Aquí sería una Voluntad de Poder ético-liberador, subsumiendo y corrigiendo la posición de Nietzsche y haciendo «factible» el *deseo metafísico* de Lévinas.

299. Recuérdese lo dicho en los *§§ 3.4* [186 ss.] y *3.5* [189 ss.].

300. Recuérdese lo dicho en el *§ 3.5* [190 ss.].

301. Es una *frónesis* (prudencia) como momento de la razón estratético-instrumental crítica de la comunidad organizada de las víctimas.

302. Por ejemplo, una alienación cultural o la miseria de un asalariado en el capitalismo periférico.

303. Si tomamos como referencia el sistema crítico pedagógico de Paulo Freire: el sistema bancario (Y) produciría en la educación en general (Z) la alienación cultural y la falta de conciencia crítica (M) del educando popular (X).

304. En este caso el ejemplo podría ser el de Marx: el plusvalor (Y) del capital (Z), realizado como ganancia en la acumulación de un capital periférico, es la causa de la miseria (M) del trabajador asalariado (X).

305. Es la utopía posible, el proyecto de liberación, mediado por programas concretos económicos.

306. El futuro indica la «esperanza» de la negación de la negatividad como satisfacción de la necesidad.

307. Los enunciados 5, 5' y 8' corresponden más bien a la decisión medio-fin ya establecida en los momentos crítico-discursivos que en el *esquema 4.3* fueron numerados como *momentos 7* y *8*, cuando la comunidad crítica y organizada de las víctimas analizaba práctica, militante y científicamente los aspectos negativos (las causas de la negatividad) y positivos (la utopía posible y su programa factible) expuestos en el *capítulo 5*.

308. «Poder» aquí no como Voluntad de «Poder-imponer-su-voluntad» —voluntad de dominio—, aun en el caso de ser creadoramente dionisíaco, sino como Voluntad de «Poder-vivir» y participar simétricamente en la toma de decisiones.

309. Es lo que antes se denominaban las «condiciones objetivas revolucionarias». En nuestro meta-lenguaje liberador son las «condiciones empíricas» de una posible transformación (en el nivel que fuere), y que todo voluntarismo (o el mero «querer» cambiar las cosas) no sirve para mucho, si no se dan en el sistema dominante empíricamente dichas fisuras que posibilitan una transformación efectiva —y no imposible o derrotada de antemano.

310. Véase Dussel, 1988, cap. 10, 200 s.: «La *posibilidad* de la crisis y su *existencia*».

311. El socialismo real soñó ilusoriamente no tener crisis (ya que no supo definir en qué nivel el trabajo era alienado en el sistema planificado burocráticamente), y por ello su primera crisis estructural produjo su aparatoso «derrumbe». De haberse situado como un sistema *histórico* (y no pretendidamente transhistórico, y por ello no teorizó cómo comportarse ante inevitables crisis) hubiera quizá podido sucesivamente superar sus crisis y postergar por más tiempo su derrumbe, como ha logrado hacerlo hasta el presente el capitalismo. De todas maneras el socialismo está lejos de haberse ausentado del panorama mundial presente y futuro —aunque se sitúa discretamente en un lugar periférico, por el momento.

312. Véase Hinkelammert, 1984, cap. 5.a, 161; tr. cast., 174: «Es en esta forma categorial que Popper asume el juicio apodíctico de imposibilidad del conocimiento humano perfecto, usándolo en sus análisis teóricos como principio general empírico de imposibilidad».

313. La «planificación» posible (no la perfecta), con criterios éticos además de económicos, consistiría en la «corrección» ejercida por una conciencia estratégica y científica crítica en el proceso autorregulado (en apariencia) del mercado, que evitaría el «causar» más víctimas. Sería una «intervención» consciente que corregiría la «imposibilidad» del mercado de no producir desequilibrios (víctimas).

314. Hinkelammert, 1984, 247; tr. cast., 275.

315. Buci-Glucksmann, 1978, 305.

316. Hinkelammert, 1995c, 202: «¿El fin de la utopía?».

317. Todo esto vale también para el otro ejemplo, en la argumentación 5'-10', y sería en este caso la premisa 11'. Además, el argumento también puede seguir una vía negativa: «X es un viviente; si X quiere *evitar morir* necesita cumplir con las mediaciones A, B, C, n» (o D, E, F, n).

318. En última instancia, la «comunidad» puede extenderse a toda la humanidad de la que inevitablemente todos somos «parte». Esta «exigencia» no es debida a un juicio de valor, sino a un juicio de hecho que fundamenta un juicio normativo ligado a la reproducción de la vida, que es siempre de una comunidad de vida.

319. Y por las mismas razones se debe intentar W y efectuar sus mediaciones D, E, F, n, de un enunciado 12'. En la vía negativa la conclusión sería: «Si X no quiere morir *debe*...». Este «debe» es deóntico, ya que su vida está bajo su propia responsabilidad, si se deja morir se suicidaría; pero esto es éticamente contradictorio performativamente, *ergo*...

320. Cuestión tratada en los *§§ 1.5.b, 2.5.b, 3.5.b, 4.5.b, 5.5.b*, donde no se efectúa una simple deducción formal *à la* Hume, sino un pasaje de fundamentación material, propio de la razón práctico-material.

321. La crítica a la reducción dominadora del «progreso *cuantitativo*» de la Modernidad (véase más arriba [37 ss.]) de los postmodernos no toca lo que aquí llamamos progreso «cualitativo», en referencia a la «*cualidad* de vida» de la humanidad.

322. Desde el momento ético pre-originario, que se re-sponsabiliza por la víctima en el «cara-a-cara» ético y primero, ante el Otro como vulnerable y traumatizado.

323. Véase Gottwald, 1981.

324. En nuestra primera Ética hemos tratado con cierto detalle esta acción negativa liberadora; es la negación de la negación del Otro: negación de la alienación, liberación del preso, del esclavo (véase Dussel, 1973, en frecuentes pasajes, como por ejemplo: «El movimiento de ruptura del orden vigente y de dominación abre en el muro u horizonte del sistema una brecha por donde se cumple el proceso de *de-strucción liberadora*, que de inmediato (y desde el comienzo) se prosigue como *toma del poder*. Éste es el primer momento, la guerra o lucha de la liberación» («Política latinoamericana», IV, § 66, 114: «La moralidad de la praxis de liberación política»).

325. Como cuando el conservador cambia algo del sistema para superar una crisis, pero teniendo en vista la permanencia del sistema. Mientras el liberador puede coincidir materialmente con el contenido de la acción, pero como transformación en vista de negar algún aspecto de la alienación de la víctima. En el primer caso, es una acción funcional al sistema que cambia algún aspecto para que «lo Mismo» permanezca lo mismo; en el segundo, es una transformación con intención liberadora, aunque no aparezca claramente su significado diferencial.

326. En el segundo caso por la realización de W.

327. Son los *momentos 9* y *10* del *esquema 4.3* [209].

328. *Ét. Nic.*, I, 6; 1097 b 24-25.

329. *Ibid.*, b 31-32.

330. «[...] enérgeia phyjês kat'aretèn» (*Ét. Nic.*, I, 7; 1097 a 16).

331. Lo «bueno I», del fin del *capítulo 3*, del sistema vigente. Es decir, los Estados Unidos hoy, Poder imperial y gendarme del planeta Tierra, es fruto de un proceso de liberación de los colonos de la Nueva Inglaterra del siglo XVIII; tienen necesariamente tras de sí una gesta de liberación constitutiva de su ser actual.

332. Para hablar como Kant en el libro II de la *Crítica de la razón práctica*: «[...] la razón práctica busca [...] lo incondicionado y precisamente no como fundamento determinante de la voluntad [...] sino como la incondicionada totalidad del objeto de la razón práctica pura, con el nombre de *bien supremo (höchsten Guts)*» (*KpV*, A 194; Kant, 1968, VI, 235). Para nosotros el «bien supremo» es «fundamento determinante de la voluntad» (como momento material) y además «incondicionada totalidad del objeto de la razón práctica».

333. Al decir «plena» queremos incluir los momentos materiales, discursivos, de factibilidad y críticos —en todas esas dimensiones—. Además, lo hemos repetido muchas veces, la mera «reproducción» de la vida de la víctima es «desarrollo» de la vida de la Humanidad en su conjunto, o aun del sistema que se ve obligado a «crecer» para construir una estructura tal (interior o por innovación creadora) en la que la víctima sea participante *igual*.

334. Véase Dussel, 1992.

335. ¿Puede uno imaginarse mejor método que éste, logrado por la sabiduría menfita bajo el Poder faraónico, que logró así «introyectar» en el interior de cada conciencia ética de campesinos, esclavos explotados, y también de las clases dominadoras, comerciantes, militares y burocracia, las pautas opresivas del sistema vigente?

336. Conversábamos en Manila en diciembre de 1996 con Samir Amin sobre el tema (Samir Amin, 1996).

337. Marx, «Acerca de la censura»; Marx, 1956, I, 4; *OF* I, 150.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

[403] Sólo se trata de la bibliografía *citada* en esta obra. Frecuentemente subrayaremos algunas palabras en las citas de autores sin indicarlo en cada caso, a fin de dar relevancia a los momentos que tienen que ver con nuestra argumentación. Podemos igualmente eliminar el subrayado del propio autor. Esta advertencia vale para todas las citas de toda esta *Ética*. Citaremos según el orden indicado en la referencia (primero el original y en algunos casos la traducción; o simplemente la traducción).

Abu-Lughod, J., 1989: *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350*, Oxford University Press, New York.

Adorno, Th. W., 1966: *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (tr. cast., *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975).

Adorno, Th. W., 1969: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Th. Adorno, K. Popper, F. Dahrendorf, J. Habermas y H. Albert (eds.), Luchterhand, Berlin (tr. cast., *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, México, 1973).

Adorno, Th., 1970: *Aesthetische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (tr. it., *Teoria estetica*, Einaudi, Torino, 1975).

Adorno, Th., 1994: *Minima Moralia*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Albee, E., 1957: *A History of English Utilitarianism*, George Allen and Unwin, London.

Albert, H., 1968: *Traktat über kritische Vernunft*, Mohr, Tübingen (tr. cast., *Tratado sobre la razón crítica*, Sur, Buenos Aires, 1973).

Albert, H., 1980: *Fehlbare Vernunft*, Tübingen.

Allen, Th. G., 1974: *The Book of the Death*, University of Chicago Press, Chicago.

Almeder, R., 1980: *The Philosophy of Charles S. Peirce*, Rowman and Littlefield, New Jersey.

Altenmüller, H., 1975: «Denkmal memphitischer Theologie», en W. Helck (ed.), *Lexikon der Aegyptologie*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, I, cols. 1.065-1.069.

Altenmüller, H., 1986: «Totenbuch», en *ibid.* (Altenmüller, 1975),VI, cols. 641-643.

Althusser, L., 1975: *Lenin y la filosofía*, Era, México.

Althusser, L., 1975b: *Curso de filosofía marxista para científicos*, Albert Roies, Editorial Diez, México.

Althusser, L., 1988: *Para leer «El capital»*, Siglo XXI, México.
Amin, S., 1970: *L'accumulation à l'échelle mondiale*, Anthropos, Paris.
Amin, S., 1974: *El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico*, Fontanella, Barcelona.
Amin, S. 1989: *Eurocentrism*, Monthly Review Press, New York.
Amin, S. 1996: «The Challenge of Globalization», en *Review of International Political Economy*, 3/2, Sommer, 216-259.
Anderson, P.: *Las antinomias de Antonio Gramsci*, Fontamara, Barcelona.
Anyanwu, K. C. y Ruch, E .A., 1981: *African Philosophy. An Introduction to the main philosophical trends in Contemporary Africa*, Catholic Goos Agency, Rome.
Apel, K.-O., 1950: *Dasein und Erkennen: eine erkenntnis-theoretische Interpretation der Philosophie M. Heideggers*, Tesis doctoral, Universidad de Bonn.
Apel, K.-O., 1973: *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., I-II (tr. cast. de A. Cortina, Taurus, Madrid, 1985, I-II).
Apel, K.O., 1976: «Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik», en B. Kanitscheider (ed.), *Sprache und Erkenntnis. Festschrift für G. Frey*, Innsbruck, pp. 55-82.
Apel, K.-O., 1980: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier, Bonn.
Apel, K.-O., 1980b: «Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft» (tr. cast. en Apel, 1986, 105-174).
Apel, K.O., 1981: *Charles Peirce. From Pragmatism to Pragmaticism*, University of Massachusetts Press, Amherst (del original alemán Suhrkamp, Frankfurt a.M., I-II, 1967-1970).
Apel, K.-O., 1984: *Understanding and Explanation*, MIT Press, Cambridge (Mass.).
Apel, K.-O., 1985: «¿Límites de la ética discursiva», en Cortina, 1985, 233-262.
Apel, K.-O., 1986: *Estudios éticos*, tr. cast., Alfa, Barcelona.
Apel, K.-O., 1988: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem desUebergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Apel, K.-O., 1989: «Normative Begründung der *Kritischen Theorie* durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken», en A. Honneth, Th. McCarthy y C. Offe (eds.), *Zwichenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 15-65 (tr. cast. en Fornet-Betancourt, 1992: Dussel, 1994c, 207-253).
Apel, K.-O., 1990: «Ist Intentionaliät fundamentaler als sprachliche Bedeutung? Transzendental-pragmatische Argumente gegen die Rückkehr zum semantischen Intentionalismus der Bewusstseinsphilosophie», en *Intentionalität und Verstehen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 13-54 (tr. ing. en A. Eschbach [ed.], *Foundations of Semiotics*, J. Benjamin Pub. Comp., Amsterdam, 1989).
Apel, K.-O., 1990b: «Diskursethik als Verantwortungsethik», en Fornet-Betancourt, 1990, 10-40; 11-43).
Apel, K.-O., 1991: *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona.
Apel, K.-O., 1992: «Die Diskursethik vor der Herausforderung der Philosophie der Befreiung. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel. I», en Fornet-Betancourt, 1992, 16-53 (tr. cast., Dussel, 1993c, 97-133); «II», en Fornet-Betancourt, 1994, 17-38.
Apel, K.-O., 1992b: «Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik», en Kettner, 1992, 29-60.

Apel, K.-O., 1994: *Selected Essays: Towards a Transcendental Semiotics*, tr. y ed. por E. Mendieta, I, Humanities Press, New Jersey.
Apel, K.-O., 1994b: «Narración autobiográfica del proceso filosófico recorrido con Habermas», en Dussel, 1994c, 192-206.
Apel, K.-O., 1996: *Selected Essays. Ethics and the Theory of Rationality*, tr. y ed. por E. Mendieta, II, Humanities Press, New Jersey.
Araújo de Oliveira, M., 1995: *Ética e Práxis histórica*, Atica, Sâo Paulo.
Arendt, H., 1958: *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago.
Arendt, H., 1978: *The Life of the Mind*, Harvest Book, New York.
Arendt, H., 1990: *On Revolution*, Penguin Books, London.
Arens, E., 1995: *Die Anerkennung des Anderen*, Herder, Freiburg.
Aristóteles, 1960, *Aristotelis Opera*, I. Bekker (ed.), De Gruyter, Berlin, I-II.
Armour, R. A., 1986: *Gods and Myths of Ancient Egypt*, American University, Cairo.
Atkinson, Roland F., 1961: «Hume on *Is* and *Ought*: A Reply to MacIntyre», en *Philosophical Review*, Abril.
Aubet, M.ª J., 1983: *El pensamiento de Rosa Luxemburg*, Serbal, Barcelona.
Austin, J., 1962: *How to do Things with Words*, Harvard University Press, Cambridge (tr. cast., Paidós, Barcelona, 1988).
Averroes, 1953: *Averrois Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis De Anima*, F. Crawford (ed.), Cambridge University Press, Mass.
Ayer, A. J., 1958: *Lenguaje, verdad y lógica,* Buenos Aires.
Ayer, A. J., 1958b: «On the Analysis of Moral Judgements», en M. Munitz (ed.), *A Modern Introduction to Ethics*, The Free Press of Glencoe, New York, 537-546.
Ayer, A. J., 1968: *The Origins of Pragmatism*, MacMillan, London.

Bachelard, G., 1949: *Le rationalisme appliqué*, PUF, Paris.
Bachelard, G., 1972: *La formación del espíritu científico*, Siglo XXI, Buenos Aires.
Badiou, A., 1982: *Théorie du sujet*, Paris.
Badiou, A., 1995: *Ética. Um ensaio sobre a consciência do Mal*, Relume Dumará, Rio (orig. *L'éthique*, Hatier, Paris, 1993).
Baier, K., 1958: *The Moral Point of View*, Cornell University Press, Ithaca.
Barber, M., 1998: *Ethical Hermeneutics: Rationality in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation,* Fordham University Press, New York.
Barret, C., 1994: *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, Alianza, Madrid.
Bary, W. Th. de, 1970: *Self and Society in Ming Thought*, Columbia University Press, New York.
Barry, B. (ed.), 1973: *Theory of Justice*, OUP, Oxford.
Bauman, Z., 1994: *Postmodern Ethics*, Blackwell, Oxford.
Baumgarten, A. G., 1963: *Metaphysica*, Georg Olms, Hildesheim.
Baumgarten, A. G., 1969: *Ethica*, Georg Olms, Hildesheim.
Baumgartner, M. M., Faber, K. G., Rüsen, J. y Schaff, A. (eds.), 1975: *Historische Objektivität*, Vandenhoeck, Göttingen.
Beckwith, M., 1987: *The Tibetan Empire in Central Asia*, Princeton University Press, Princeton.
Bendix, R., 1979: *Max Weber*, Amorrortu, Buenos Aires.
Benhabib, S., 1986: *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York.
Benhabib, R. y Cornell, D. (eds.), 1987: *Feminism as Critique*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
Benhabib, S., 1992: *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, New York.

Benhabib, S., Bonss, W. y McCole, J. (eds.), 1993: *On Max Horkheimer*, MIT, Cambridge (Mass.).
Benjamin, W., 1989: *Discursos interrumpidos* I, Taurus, Madrid.
Bentham, J., 1948: *A Fragment on Government and An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Basil Blackwell, Oxford.
Bentham, J., 1978: *Escritos económicos*, FCE, México.
Bentham, J., 1981: *Tratados de legislación civil y penal*, Editoria Nacional, Madrid.
Bentham, J., 1983: *The Correspondence of Jeremy Bentham*, St. Conway (ed.), Clarendon Press, Oxford, t. 1, 1983; 9, 1989.
Berger, P., 1973: *Pyramids of Sacrifice. Political Ethics and Social Change*, Basic Books, New York,
Bergson, H., 1912: *L'évolution créatrice*, Félix Alcan, Paris.
Bergson, H., 1969: *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris.
Bernal, M., 1991: *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press, New Brunswick, t. I.
Bernstein, R., 1971: *Praxis and Action*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia; tr. cast., Alianza, Madrid.
Bernstein, R., 1992: *The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, MIT Press, Cambridge.
Berr, H. (ed.), 1955: *La evolución de la humanidad*, Editorial Hispanoamericana, México, t. I, 1955, en curso.
Bertaux, P., 1972: *África. Desde la prehistoria hasta los Estados actuales*, Siglo XXI, Madrid.
Bertram, B. C. R., 1988: «Problems with altruism», en King's College Sociobiology Group (ed.), *Current Problems in Sociobiology*, University of California Press, Berkeley.
Bhagavad-Gita o Canto del Bienaventurado, 1957, J. Barrios Gutiérrez (ed.), Aguilar, Buenos Aires; *Bhagavad-Gita*, tr. de C. Martín, Trotta, Madrid, 1997.
Blaut, J. M. (ed.), 1992: *1492. The debate on colonialism, eurocentrism and history*, Africa World Press, Trenton (NJ).
Blaut, J. M., 1993: *The colonizer's model of the World*, The Guilford Press, New York.
Bleeker, C. J., 1973: *Hathor and Thoth*, Leiden.
Bloch, E., 1959: *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., I-III; tr. cast., *El principio esperanza*, Aguilar, Madrid, I, 1977; III, 1980.
Bloch, E., 1963: *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., I-II, 1964.
Bloch, E., 1970: *Atheismus und Christentum*, Rowohlt, Hamburg.
Bloch, E., 1972: *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, en *Gesamtausgabe* 7, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Bloch, E., 1977: *Geist der Utopie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Bloch, E., 1988: *Natural Law and Human Dignity*, MIT, Cambridge.
Bloom, F. y Lazerson, A.: 1988: *Brain, Mind, and Behavior*, W. H. Freemann and Company, New York.
Blumenberg, H., 1976: «Selbsterhaltung und Beharrung», en H. Ebeling (ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Blumenberg, H.: 1996, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., I-III.
Bolaji Idowu, E., 1975: *African Traditional Religion*, Orbis Books, New York.
Bouver, P., 1912: «Les conditions de l'obligation de conscience», en *Année Psychologique*.

Boylan, P., 1922: *Thoth, the Hermes of Egypt*, Oxford University Press, London.
Boyne, R., 1990: *Foucault and Derrida. The other Side of Reason*, Unwin Human, London.
Braudel, F., 1946: «Monnaies et civilisation: de l'or du Soudan à l'argent d'Amérique», en *Annales ESC*, I/1, pp. 12-38.
Braudel, F., 1978: *Las civilizaciones actuales*, Tecnos, Madrid.
Breasted, J. H., 1901: «The philosophy of a Memphite priest», en *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* (J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig), 39, pp. 39-54.
Breasted, J. H., 1939: *The Dawn of Conscience*, Charles Scribner's Sons, London.
Brenner, R., 1983: «Das Weltsystem. Theoretische und Historische Perspektiven», en J. Blaschke (ed.), *Perspektiven des Weltsystems*, Campus Verlag, Frankfurt a.M., pp. 80-111.
Brentano, F., 1969: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Meiner, Hamburg.
Bronger, H. A., 1949: *Hammurabi*, The Hague.
Broiles, D., 1969: *The Moral Philosophy of David Hume*, Martinus Nijhoff, The Hague.
Brown, N., 1967: *Eros y Thanatos*, Mortiz, México.
Bruner, J., 1984: *Acción, pensamiento y lenguaje*, Alianza, Madrid.
Buci-Glucksmann, Chr., 1978: *Gramsci y el Estado*, Siglo XXI, México.
Budge, E. A. W., 1911: *Osiris and the Egyptian Resurrection*, Medici Society, London, I-II.
Bühler, K., 1965: *Psicología de la forma (Cibernética y vida)*, Morata, Madrid.
Bunge, M., 1972: *Ética y ciencia*, Siglo Veinte, Buenos Aires.
Bunge, M., 1972b: *Causalidad*, Eudeba, Buenos Aires.
Bunge, M., 1974: *Treatise on Basic Philosophy*, Reidel, Boston, t. I-VIII, 1989.
Bunge, M., 1988: *The Mind-Body problem*, Pergamon Press, New York; tr. cast., *El problema mente-cerebro*, Tecnos, Madrid.
Butler, Marilyn, 1981, *Romantics Rebels and Reactionaries: 1760-1830*, Oxford University Press, London.

Canovan, M., 1992: *Hanna Arendt. A reinterpretation of her political Thought*, Cambridge University Press, New York.
Cambridge, 1970: *The Cambridge Ancient History*, Cambridge University Press, Cambridge (UK.), t. 1-8 (1989).
Camps, V., 1976: *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Península, Barcelona.
Camps, V., 1989: *Historia de la ética*, Victoria Camps (ed.), Crítica, Barcelona, t. 3.
Camps, V. *et al.*, 1992: *Concepciones de Ética*, Trotta, Madrid.
Canguilhem, G., 1968: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris.
Cardenal, E., 1969: *Salmos*, Lohlé, Buenos Aires.
Cardoso, C.F.S., 1979: *Historia económica de América Latina*, en Ciro F. S. Cardoso-Héctor Brignoli (eds.), Crítica, Barcelona, t. 1-2.
Carra de Vaux, B., 1921: *Les penseurs d'Islam*, Alcan, Paris, t. 1-5 (1926).
Carnap, R., 1961, *La construcción lógica del mundo*, UNAM, México (trad. esp. del original *Der logische Aufbau der Welt*, Leipzig, 1928).
Carnap, R., 1963, *Filosofía y sintaxis lógica*, UNAM, México.
Carnap, R., 1965, «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», en A. J. Ayer, *El positivismo lógico*, FCE, México, pp. 66-87.
Carnap, R., 1990, *Pseudoproblemas en la Filosofía*, UNAM, México (trad. esp. del original *Scheinprobleme in der Philosophie*, Meiner, Leipzig, 1928).
Casas, B. de las, 1957: *Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, t. 1, 5 (1958).

Castro-Gómez, S., 1996: *Crítica de la Razón Latinoamericana*, Puvill Libros, Barcelona.
Cerutti, H., 1983: *La filosofía de la Liberación latinoamericana*, FCE, México.
Chaunu, P., 1955: *Séville et l'Atlantique (1504-1650)*, SEVPEN, Paris, t. 1-8 (1959).
Chaunu, P., 1969: *Conquête et exploitation des nouveaux mondes (XVIe. siècle)*, PUF, París.
Chevalier, L. Le, 1933: *La morale de Leibniz*, Vrin, Paris.
Chomsky, N., 1967: *American Power and the new Mandarins*, A Vintage Book, Nueva York (trad. esp. *La responsabilidad de los intelectuales*, Ariel, Barcelona, 1971).
Chomsky, N., 1968: *Language and Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York.
Chaudhuri, K. N., 1985: *Trade and Civilisation in the Indian Ocean. An Economic History from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge University Press, Cambridge.
Cipolla, C.: *Guns and sails in the early phase of European expansion, 1400-1700*, Collins, London.
Clausewitz, K. von, 1973, *De la Guerra*, Editorial Diógenes, México, t. 1-3.
Clavijero, F. X., 1976: *Historia antigua de México*, Porrúa, México.
Clavijero, F. X., 1976b: *Antología*, Sep-Setentas, México.
Codigo de Hammurabi, 1986: Lara Peinado (ed.), Tecnos, Madrid.
Cohen, H., 1919: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Melzer Verlag, Darmstadt (trad. ingl. *Religion of Reason out of the sources of Judaism*, Ungar Publ. Co., New York, 1972).
Cohen, R., 1994: *Elevations. The Height of the Good in Rosenzweig and Lévinas*, University of Chicago Press, Chicago.
Confucio, 1865: *La grande étude*, Editions Migne, Paris, t. 1.
Cooper, D., 1996: *World Philosophies*, Blackwell, Oxford.
Copleston, F., 1964: *Histoire de la Philosophie. Le Moyen Âge*, Casterman, Tournai.
Coppens, Y., 1975: «Evolution des Hominides et de leur environnement au cours du Plio-Pléistocène dans la Basse Vallée de l'Omo en Ethiopie», en *Comptes Rendus Hebdomadaires de Scéances de l'Académie des Sciences* (París), vol. 281, pp. 1693-1696.
Coppens, Y., 1994: «East Side Story: The origin of Humankind», en *Scientific American*, mayo, pp. 88-95.
Cornevin, R. y M., 1964: *Histoire de l'Afrique des origines à la deuxième guerre mondiale*, Payot, Paris, t. 1.
Cortina, A., 1985: *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca.
Costa, M., 1992: *Educaçâo et libertaçâo na América Latina*, Cefil, Campo Grande (Brasil).
Costa, M., 1996, *La ética como filosofía primera en Emmanuel Lévinas*, Tesis de Maestría, UNAM, México.
Couhier, H., 1936: «Descartes et la vie morale», en *Revue de Métaphysique et Morale*, enero.
Critchley, S., 1992: *The Ethics of deconstruction. Derrida and Lévinas*, Blackwell, Oxford.
Cullen, C., 1986: *Reflexiones sobre América*, Rosario, t. 1-3 (1987).
Cunico, G., 1988: *Critica e ragione utopica. A confronto con Habermas e Bloch*, Marietti, Genoa.

Daniels, 1975: *Reading Rawls*, N. Daniels (ed.), Basil Blackwell, Oxford.

Damasio, A., 1994: *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, A. Grosset, New York.
Davidson, D., 1981: *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford.
Davidson, D., 1990: *De la verdad y de la interpretación*, Gedisa, Barcelona (trad. esp. del original *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 1984).
Davidson, D., 1992: *Mente, mundo y acción*, Paidós Ibérica, Barcelona.
Dawkins, D., 1976: *The Selfish Gender*, Oxford University Press, Oxford.
Deledalle, G., 1987: *Charles S. Peirce. Phénoménologue et sémioticien*, John Benjamins Publishing, Amsterdam.
Delbos, V., 1893: *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, Alcan, Paris.
Delbos, V., 1969: *La philosophie pratique de Kant*, PUF, Paris.
Deleuze, G., 1962: *Nietzsche et la Philosophie*, PUF, Paris.
Deleuze, G., 1991: *Foucault*, Paidós, México.
Deleuze, G.-Guattari, F., 1972: *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Oedipe*, Minuit, Paris.
Derrida, J., 1964: «*Violence et métaphysique*, essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas», en *Revue de Métaphysique et Morale*, 69/3, pp. 322-354; 4, pp. 425-43.
Derrida, J., 1967: *L'Écriture et la Différence*, Seuil, Paris.
Derrida, J., 1967b: *De la Grammatologie*, Minuit, Paris.
Derrida, J., 1997: *Adieu à Lévinas*, Galilée, Paris.
Descartes, R., 1935: *Lettres sur la Morale*, Boivin, Paris.
Descartes, R., 1953: *Oeuvres et Lettres de Descartes*, La Pléiade, Gallimard, Paris.
De Waehlens, A., 1961: *La philosophie et les expériences naturelles*, Nijhoff, La Haya.
Dewey, J., 1920: *Reconstruction in Philosophy*, Henry Hold, New York.
Dewey, J., 1958, *Experience and Nature*, Dover Publications, New York.
Dews, P., 1987: *Logics of Desintegration. Post-structuralist Thought and the claims of Critical Theory*, Verson, London.
Diels, H., 1964: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannscher Verlag, Berlin, t. 1-3.
Diemer, A., 1981: *Philosophy in the present situation of Africa*, Wiesbaden.
Diemer, A.-Hountondji, P., 1985: *Africa and the Problem of its Identity*, Frankfurt.
Diógenes Laertius, 1968: *Epikur*, F.Meiner, Hamburg.
Diop, C. A., 1974: *The African Origin of Civilization: Myth or Reality?*, Lawrence Hill, Wesport.
Diop, C. A., 1978: *The Cultural Unity of Black Africa*, Third World Press, Chicago.
Diop, C. A., 1990: *Afrika. Mutter und Modell der europäischen Zivilisation?*, Dietrich Reimer V., Berlin.
Donnellan, K. S., 1966: «Reference and Definite Descriptions», en *Philosophical Review*, 75, pp. 281-304.
Drioton, É., 1922: «Contribution à l'étude du Chapitre CXXV du Livre des Morts», en *Bibliotèque de l'École Pratique des Hautes Études* (Paris), 234.
Dubiel, H., 1978, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Frankfurt.
Dubois, P., 1967: *Le problème moral dans la Philosophie anglaise de 1900 à 1950*, Vrin, Paris.
Duhem, P., 1914: *Le système du monde*, Paris, t. 2.
Dussel, E., 1966: *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, Universidad del Nordeste, Resistencia (mimeografiado), t. 1, p. 275.
Dussel, E., 1969: *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires.
Dussel, E., 1970: *Les évêques latinoaméricains defenseurs et évangelisateurs de l'indien (1504-1620)*, Steiner Verlag, Wiesbaden.

Dussel, E., 1973: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, I-II (escritos en 1970-1972), Siglo XXI, Buenos Aires, 1973; III (escrito en 1973), Edicol, México, 1977; IV-V (escritos en 1974-1975), USTA, Bogotá, 1979-1980 (en portugués en Loyola, Sâo Paulo, I-V, 1982). Hay otras ediciones en lengua española.
Dussel, E., 1973b: *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Ser y Tiempo, Mendoza.
Dussel, E., 1974: *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*, Guadalupe, Buenos Aires.
Dussel, E., 1974b: *Método para una Filosofía de la Liberación*, Sígueme, Salamanca (Universidad de Guadalajara, México, [2]1992).
Dussel, E., 1975: *El humanismo helénico*, Eudeba, Buenos Aires.
Dussel, E., 1977: *Filosofía de la Liberación*, Edicol, México (Usta, Bogotá, [2]1980; La Aurora, Buenos Aires, [3]1985; Afyl, México, [4]1989; con tr. ingl. en Orbis Books, New York, 1985 ([2]1988); tr. port. en Loyola, Sâo Paulo, 1982; tr. alem. en Argument, Hamburg, 1989; ital. en Queriniana, Brescia, 1992). Cito con los números desde la 2.ª ed. esp. (que es igual en todas las traducciones).
Dussel, E., 1983: «Introducción General», en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca, I, pp. 1-724.
Dussel, E., 1983b: *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá.
Dussel, E., 1984: *Filosofía de la producción*, Nueva América, Bogotá.
Dussel, E., 1985: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los «Grundrisse»*, Siglo XXI, México.
Dussel, E., 1986: *Ética Comunitaria*, Paulinas, Madrid-Buenos Aires (en portugués en Vozes, Petropolis, 1986; [2]1987; en inglés en Orbis Books, New York, 1988; en alemán en Patmos, Düsseldorf, 1988; en italiano en Cittadella Editrice, Assis, 1988).
Dussel, E., 1988: *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, Siglo XXI, México.
Dussel, E., 1990: *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México.
Dussel, E., 1990b: «Die *Lebensgemeinschaft* und die Interpellation des Armen», en Fornet-Betancourt, 1990, 69-96.
Dussel, E., 1992: «Relektüre Marx. Aus der Perspektive der Lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung», en *Bremer Philosophica*, Folleto Universität Bremen, Studiengang Philosophie, 5, 10 pp.
Dussel, E., 1993: *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Nueva Utopía, Madrid (trad. ingl. *The Invention of the Americas*, Continuum Publishing Group, New York, 1995; trad. alem. Patmos Verlag, Düsseldorf, 1993; trad. franc. Editions Ouvrières, Paris, 1993; trad. ital. La Piccola Editrice, Brescia, 1993; trad. port. Vozes, Petropolis, 1994; trad. gallego, Santiago de Compostela, 1992).
Dussel, E., 1993b: *Las metáforas teológicas de Marx*, Verbo Divino, Estella (España).
Dussel, E., 1993c: *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara (México) (trad. ingl. *The Underside of Modernity. Apel, Ricoeur, Taylor, Rorty and the Philosophy of Liberation*, Humanities Press, New Jersey, 1996).
Dussel, E., 1993d: «Proyecto filosófico de Charles Taylor», en *Signos. Anuario de Humanidades*, UAM-I, México, VII-3, 1993, pp. 15-60 (trad. ingl. en Dussel, 1993c).
Dussel, E., 1994: *Historia de la Filosofía latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá.

Dussel, E., 1994b: «Ética de la Liberación», en Sidekum, 1994, 145-170 (trad. alem. Fornet-Betancourt, 1994, 83-111).
Dussel, E. (ed.), 1994c: *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI, México.
Dussel, E., 1995: «La philosophie latinoaméricaine dans le XX^me^. siècle», en *Institut International de Philosophie* (Paris), (separata).
Dussel, E., 1995b: «Hegel y el Estado», en *Laval Théologie et Philosophie* (Quebec).
Dussel, E., 1995c: «Die Priorität der Befreiungsethik gegenüber der Diskursethik», en Arens, 1995, 113-137 (orig. esp. «La Ética de la Liberación ante el desafío de la Ética del Discurso», en *Signos* [México], VII, 1994, pp. 241-275).
Dussel, E., 1996: «Zur Architektonik der Befreiungsethik. Ueber materiale Ethik und formale Moral», en Fornet-Betancourt, 1996, 61-94.
Dussel, E., 1996b: «Globalization and Exclusion: from a Liberation Ethics Perspective», ponencia presentada en el simposio de discusión con J. Habermas y K.-O. Apel, en *The Modern Schoolman*, LXXV, 2 (1998), 119-155.
Dworkin, R., 1975: «The original position», en Daniels, 1975, cap. 2.
Dworkin, R., 1977: *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge.
Dworkin, R., 1986: *Law's Empire*, Belknap Press, Cambridge (Mass.).

Eboussi Boulaga, F., 1968: «Le Bantou problematique», en *Présence Africaine*, 66, pp. 5-40.
Eboussi Boulaga, F., 1977: *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Présence Africaine, Paris.
Edelman, G. M., 1988: *Topobiology: An Introduction to Molecular Embryology*, Basic Books, New York.
Edelman, G. M., 1989: *The remembered Present. A Biological Theory of Consciousness*, Basic Books, New York.
Edelman, G. M., 1992: *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*, Basic Books, New York.
Einstein, A., 1977: *La física: aventura del pensamiento*, Losada, Buenos Aires.
Elungu, P. E. A., 1984: *L'Éveil philosophique africain*, L'Harmattan, Paris.
Emerson, L. W.: «MLE and American Indian Education», en Feuerstein, 1991, 133-156.
Endress, G., 1982: *Einführung in die islamische Geschichte*, München.
Eribon, D., 1989: *Michel Foucault (1926-1984)*, Flammarion, Paris.
Espinas, A., 1925: *Descartes et la morale*, Bossard, Paris.

Fals Borda, O., 1974: *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, Nuestro Tiempo, México.
Fals Borda, O.: «El nuevo despertar de los movimientos sociales», en *Ciencia propia y colonialismo intelectual. Los nuevos rumbos*, Carlos Valencia Editores, Bogotá, pp. 131-152.
Fanon, F., 1963: *Los condenados de la tierra*, FCE, México.
Fahrenbach, H., 1968: *Kierkegaards existenzdialektische Ethik*, Klostermann, Frankfurt a.M.
Fahrenbach, H., 1970: *Existenzphilosophie und Ethik*, Klostermann, Frankfurt a.M.
Faulkner, R. O., 1985: *The Book of the Dead*, The Limited Editions, New York.
Febraio, A., 1975: *Funzionalismo strutturale e sociologia del diritto nell'opera di Niklas Luhmann*, Giuffrè, Milano.
Festugière, R. P., 1944: *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Lecoffre, Paris, I, 1944-III, 1953.

Feuerbach, L., 1959: *Sämtliche Werke*, W. Bolin y F. Jodl (eds.), Frommann, Stuttgart, I-VI, 1960.
Feuerbach, L., 1967: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Klostermann, Frankfurt a.M. (tr. cast., *La filosofía del futuro*, Calden, Buenos Aires, 1969).
Feuerbach, L., 1996: *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid.
Feuerstein, R., 1979: *The dynamic Assessment of retarded Performers*, con Y. Rand y M. G. Hoffman, University Park Press, Baltimore.
Feuerstein, R., 1990: «La modificabilidad congnitiva y el PEI [Programa de Enriquecimiento Instrumental]», en J. Martínez Beltrán *et al.*, *Metodología de la mediación en el PEI*, Bruño, Madrid, pp. 7-14.
Feuerstein, R., 1991: *Mediated Learning Experience (MLE): theoretical, psychosocial and learning implications*, R. Feuerstein, P. Klein y A. Tannenbaum (eds.), Freund Publishing House, London.
Feyerabend, P., 1987: *Farewell to Reason*, Verso, Londres.
Feyerabend, P., 1989: *Paul Feyerabend. Límites de la ciencia*, D. Ribes (ed.), Paidós, Barcelona.
Feyerabend, P., 1992: *Tratado contra el método*, Tecnos, Madrid.
Fichte, I. H., 1971: *Fichtes Werke*, Walter de Gruyter and Co., Berlin, I-XI.
Field, H., 1972: «Tarski's Theory of Truth», en *Journal of Philosophy*, vol. 69/13, pp. 347-363.
Fink, E., 1969: *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid.
Fisch, M., 1986: *Peirce, Semiotic, and Pragmatism*, Indiana University Press, Bloomington.
Follari, R., 1991: *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*, Rei, Buenos Aires.
Fornet-Betancourt, R., 1985: *Kommentierte Bibliographie zur Philosophie in Lateinamerika*, Peter Lang, Frankfurt a.M.
Fornet-Betancourt, R. (ed.), 1990: *Ethik und Befreiung*, Augustinus, Aachen (orig. esp. en K.-O. Apel y E. Dussel, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1992).
Fornet-Betancourt, R. (ed.), 1992: *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Augustinus, Aachen (orig. esp., Dussel, 1994c).
Fornet-Betancourt, R. (ed.), 1993: *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Augustinus, Aachen.
Fornet-Betancourt, R. (ed.), 1994: *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Augustinus, Aachen (trad. port. Sidekum, 1994).
Fornet-Betancourt (ed.), 1996: *Armut, Ethik, Befreiung*, Augustinus, Aachen.
Foucault, M., 1966: *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris (tr. cast., *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1986).
Foucault, M., 1969: *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris (tr. cast., *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México).
Foucault, M., 1972: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris (tr. cast., FCE, México).
Foucault, M., 1975: *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris (tr. cast., *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México).
Foucault, M., 1976: *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris (tr. cast., *La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 1977).
Foucault, M., 1984: *Le souci de soi*, Gallimard, Paris (tr. cast., *La inquietud de sí*, Siglo XXI, México, 1987).
Foucault, M., 1986: *El uso de los placeres*, Siglo XXI, México.

Frank, A. G., 1987: «The Shape of the World System in the Thirteenth Century», en *Studies in Comparative International Development*, XXII/4, invierno.
Frank, A. G., 1990: «A theoretical Introduction to 5000 years of World System history», en *Review* (Binghamton), 13 (2), pp. 155-248.
Frank, A. G., 1992: *The centrality of Central Asia*, UV University Press, Amterdam.
Frank, A. G., 1992b: «The five thousand year World System», forthcoming in *Humboldt Journal of Social Relations* (Arcata, CA).
Frank, A. G. y Gills, B. K. (eds.), 1992c: *The World System: From Five Hundred Years to Five Thousand*, Routledge, London-New York.
Franke, H., Hoffmann, H. y Jedin, H. (eds.), 1965: *Saeculum Weltgeschichte*, Herder, Freiburg, I, 1965, en curso.
Frege, G., 1980: «Über Sinn und Bedeutung», en G. Patzig (ed.), *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.
Freire, P., 1971: «Concientizar para liberar», en *Contacto* (México), 8, pp. 42-51.
Freire, P., 1977: *Cartas a Guinea-Bissau*, Siglo XXI, México.
Freire, P., 1978b: *Açâo cultural para a Liberdade*, Paz e Terra, Río.
Freire, P., 1979: *Educaçâo e Mudança*, Paz e Terra, Río.
Freire, P., 1980: *Educaçâo como prática da Liberdade*, Paz e Terra, Río.
Freire, P., 1980b: *Concientizaçâo. Teoría e Prática da Libertaçâo*, Moraes, Sâo Paulo.
Freire, P., 1984: *La importancia de leer y el proceso de liberación*, Siglo XXI, México.
Freire, P., 1993: *Pedagogía de la esperanza*, Siglo XXI, México.
Freire, P., 1994: *Pedagogía del oprimido* (1969), Siglo XXI, México (en portugués *Pedagogía do Oprimido*, Paz e Terra, Río, 1978).
Freud, S., 1969, *Sigmund Freud. Studienausgabe*, Fischer, Frankfurt a.M., I-X (tr. cast., *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, I-III, 1968).
Friedman, M., 1966: *Capitalismo y libertad*, Rialp, Madrid.
Friedman, M., 1966b: *Teoría de los precios*, Alianza, Madrid.
Friedman, M. y R., 1980: *Free to Choose*, Avon Books, New York.
Froidefond, C., 1971: *Le mirage égiptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Ophrys, Paris.
Fromm, E., 1941: *Escape from freedom*, Rinehart, New York.
Fromm, E., 1962: *Beyond the Chains of Illusion*, New York.
Fromm, E., 1969: *Ética y psicoanálisis*, FCE, México (orig., *Man for Himself*, Rinehart, New York, 1947).
Fukuyama, F., 1992: *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, Flammarion, Paris.

Gadamer, H.-G., 1960: *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen (tr. cast., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977).
Galbraith, J. K., 1993: *La cultura de la satisfacción*, Ariel, Barcelona.
Galileo Galilei, 1933: *Le opere di Galileo Galilei*, G. Barbera, Firenze, I-XX, 1939; *Il Saggiatore*, VI, 197-372).
Gann, L. H. y Duignan, P. (eds.), 1969: *Colonialism in Africa 1870-1960*, Cambridge University Press, Cambridge, I, 1969, II, 1970.
Gardet, L. y Anawaqti, G., 1948: *Introduction à la théologie musulmane*, Paris.
Gardet, L., 1967: *Islam*, Paris.
Gauthier, D., 1986: *Morals by agreement*, Clarendon Press, Oxford.
Gauthier, L., 1909: *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris.
Gauthier, L., 1923: *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane*, Paris.
Gert, B., 1976: *The Moral Rules*, Oxford University Press, New York, 1988.

Gewirth, A., 1978: *Reason and Morality*, Chicago University Press, Chicago.
Gibbs, R., 1992: *Correlations in Rosenzweig and Lévinas*, Princeton University Press, Princeton.
Giddens, A., 1993: *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires (orig., *New rules of sociological method*, Hutchinson and Co., London, 1967).
Girard, R., 1982: *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*, Sígueme, Salamanca.
Glover, J. (ed.), 1990: *Utilitarianism and its Critics*, MacMillan Publishing Company, New York.
Godinho, V. M., 1950: «Création et dynamisme économique du monde atlantique (1420-1670)», en *Annales ESC*, V/1, enero-marzo, pp. 10-30.
Gómez, R., 1995: *Neoliberalismo y pseudo-ciencia*, Lugar Editorial, Buenos Aires.
Gómez Llorente, L., 1975: *Rosa Luxemburgo y la socialdemocracia alemana*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid.
Gottwald, N., 1981: *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.*, Maryknoll, New York.
Gracia, J. *et al.* (eds.), 1985: *El análisis filosófico en América Latina*, FCE, México.
Gramsci, A., 1970: *Antología*, de M. Sacristán, Siglo XXI, México.
Gramsci, A., 1975: *Quaderni del Carcere*, Einaudi, Torino, I-IV.
Gray, Chr., 1989: *Conceptions of History: Cheikh Anta Diop*, Karnak House, London.
Gruppi, L., 1976: «El concepto de hegemonía en Gramsci», en *Revolución y democracia en Gramsci*, Fontamara, Barcelona, pp. 39-54.
Guisán, E., 1992: «Utilitarismo», en Camps, 1992, 269-295.
Gutiérrez, G., 1996: *La ética en Adam Smith y Friedrich Hayek*, Tesis de Maestría, Univ. Iberoamericana (México), inédita.

Habermas, J., 1962: *Strukturwandel der Oeffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Luchterhand, Berlin (tr. cast., *Historia y crítica de la opinión pública*, MassMedia, México, 1986).
Habermas, J., 1963: *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (tr. cast., *Teoría y Praxis*, Tecnos, Madrid, 1967).
Habermas, J., 1968: *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (tr. cast., *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1986).
Habermas, J., 1968b: *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Habermas, J., 1973: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Habermas, J., 1976: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (tr. cast., *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1986).
Habermas, J., 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., I-II (tr. cast., *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, I-II, 1987).
Habermas, J., 1981b: *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (tr. cast., *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1984).
Habermas, J., 1982: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (tr. cast., *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos-Rei, México, 1993).
Habermas, J., 1983: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (tr. cast., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985).

Habermas, J., 1984: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (tr. cast., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989).
Habermas, J., 1985: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (tr. cast., *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989).
Habermas, J., 1988: *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (tr. cast., *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, México, 1990).
Habermas, J., 1991: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (tr. cast., Trotta, Madrid, 1998); (unos trabajos en trad. ingl., *Justification and Application*, MIT Press, Cambridge [Mass.], 1993, y en «Justice and Solidarity: On the Discussion Concerning *Stage 6*», en *The Philosophical Forum*, XXI, 1-2 [1989-1990], pp. 32-51; otros trabajos en tr. cast., *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991).
Habermas, J., 1992: *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (tr. cast., *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998; tr. ingl., *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, MIT, Cambridge, 1996).
Habermas, J., 1995: «Reconciliation Through the Public use of Reason. Remarks on John Rawls's Political Liberalism», en *The Journal of Philosophy*, vol. 92, 3, marzo, pp. 109-131.
Habermas, J., 1996: *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Hamilton, E., 1948: *El florecimiento del capitalismo y otros ensayos de historia económica*, Revista de Occidente, Madrid.
Hamilton, E., 1960: «The History of Prices before 1750», en *International Congress of Historical Sciencies* (Stockholm), Almqvist and Wiksell, Gotemburg, pp. 144-164.
Hall, A. R., 1983: *The Revolution in Science 1500-1750*, Longman, London.
Hammarström, D. I., 1957: «The *price revolution* of the sixteenth century», en *Scandinavian Economic History*, V/1, pp. 118-154.
Harding, L. y Reinwald, B. (eds.), 1990, *Afrika. Mutter und Modell der europäischen Zivilisation?*, Reimer, Berlin.
Hare, R. M., 1952, *The Language of Morals*, Oxford (trad. cast., *El lenguaje de la moral*, México, 1975).
Hare, R. M., 1981: *Essays on Moral Thinking*, Clarendon Press, Oxford.
Hartman, R., 1952: *La estructura del valor*, FCE, México.
Hartman, R., 1965: *El conocimiento moral*, FCE, México.
Hartmann, N., 1962: *Ethik*, Gruyter, Berlin.
Havers, W., 1960: «La religión de los indogermanos primitivos a la luz de su lengua», en König, 1959, II, 645-694.
Hayek, F. von, 1952: *Individualismus und Wirtschaftliche Ordnung*, Zürich.
Hayek, F. von, 1975: *Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, Madrid (orig., *The Constitution of Liberty*, University of Chicago Press, Chicago, 1959).
Hayek, F. von, 1979: *Law, legislation and liberty*, Chicago University Press, Chicago.
Hegel, G. W. F., 1955: *Die Vernunft in der Geschichte, Zweiter Entwurf* (1830), en *Sämtliche Werke*, J. Hoffmeister (ed.), F. Meiner, Hamburg.
Hegel, G. W. F., 1971: *G.W.F. Hegel Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., I, 1971-XX, 1979.
Heidegger, M., 1947: *Brief über den Humanismus*, Klostermann, Frankfurt a.M. (tr. cast., *Sobre el humanismo*, Sur, Buenos Aires, 1960, pp. 65-121).
Heidegger, M., 1961: *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, I-II.

Heidegger, M., 1963: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen (tr. cast., *Ser y tiempo*, FCE, México, 1968).
Heidegger, M., 1963b: *Die Frage nach dem Ding*, Niemeyer, Tübingen (tr. cast., *La pregunta por la cosa*, Sur, Buenos Aires, 1964).
Heidegger, M., 1963c: *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M.
Heidegger, M., 1967: *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M.
Held, D., 1980: *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, University of California Press, Berkeley.
Hempel, C. G., 1965: «Problemas y cambios en el criterio empirista de significado», en A. J. Ayer, *El positivismo lógico*, FCE, México, pp. 115-136.
Hempel, C. G., 1979: *La explicación científica*, Paidós, Buenos Aires.
Henrich, D., 1976: «Die Grundstruktur der Modernen Philosophie», en H. Eberling (ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Frankfurt a.M.
Herodoto, 1954: *The Histories*, A. de Selincourt (ed.), London (tr. cast., *Los nueve libros de la Historia*, Edaf, Madrid, 1989).
Hersh, R., Paolitto, D. y Reimer, J., 1979: *El crecimiento moral de Piaget a Kohlberg*, Narcea, Madrid.
Hess, M., 1845: «Über das Geldwesen», en *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform*, C. B. Leste, Darmstadt, pp. 1-15.
Hildenbrand, D. von, 1969: *Die Idee der sittlichen Handlung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
Hinkelammert, F., 1970: *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Nueva Universidad, Santiago de Chile.
Hinkelammert, F., 1970b: *Dialéctica del desarrollo desigual. El caso latinoamericano*, Centro de Estudios de la Realidad Nacional, Santiago de Chile.
Hinkelammert, F., 1984: *Crítica a la razón utópica*, CEI, San José de Costa Rica (trad. alem., *Kritik der utopischen Vernunft*, Exodus-Grünewald, Luzern-Mainz, 1994).
Hinkelammert, F., 1990: *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José.
Hinkelammert, F., 1991: *Sacrificios humanos y sociedad occidental*, DEI, San José.
Hinkelammert, F., 1994: «Diskursethik und Verantwortungsethik: eine kritische Stellungnahme», en Fornet-Betancourt, 1994, pp. 111-149 (tr. port., Sidekum, 1994, 73-115).
Hinkelammert, F.: 1995, «Utopía, anti-utopía y ética. La *condición postmoderna* y la modernidad», ponencia presentada en alemán en Eichstätt en el diálogo con K.-O. Apel, abril (en Hinkelammert, 1996, 83-187).
Hinkelammert, F.: 1995b, «Die Marxsche Wertlehre und die Philosophie der Befreiung», en R. Fornet-Betancourt (ed.), *Für Enrique Dussel*, Augustinus, Aachen, pp. 35-73 (en Hinkelammert, 1996, pp. 189-234).
Hinkelammert, F., 1995c: *La cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José.
Hinkelammert, F., 1996: *El mapa del emperador*, DEI, San José.
Hodgson, M., 1974: *The Venture of Islam*, University of Chicago Press, Chicago, I-III.
Höffe, O. (ed.), 1972: *Einführung in die utilitaristische Ethik*, Beck, München.
Höffe, O., 1979: *Ethik und Politik. Grundmodelle und Probleme der praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Höffe, O., 1993: *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Suhrkmap, Frankfurt a.M.
Hösle, V., 1990: *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, Beck, München.
Honneth, A., 1992: *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Horkheimer, M., 1933: «Materialismus und Moral», en *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. 2, pp. 162-197 (tr. ingl., «Materialism and Morality», en *Between Philosophy and Social Science*, MIT Press, Cambridge [Mass.], 1993, pp. 15-48; «Materialism and Metaphysics», en *Critical Theory*, Continuum, New York, 1982, pp. 10-46).
Horkheimer, M., 1967: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Fischer, Frankfurt a.M. (tr. cast., *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1973).
Horkheimer, M., 1970: *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Fischer, Frankfurt a.M. (tr. cast., *Teoría crítica*, Barral, Barcelona, 1973; *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1990; ambas traducciones son diferentes y parciales del original alemán).
Horkheimer, M., 1970b: *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos*, Sur, Buenos Aires.
Horkheimer, M. y Adorno, Th. W., 1971: *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt a.M. (tr. cast., *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, [3]1998).
Horkheimer, M., 1982: *Historia, metafísica y escepticismo*, Alianza, Madrid.
Horwich, P., 1990: *Truth*, Basil Blackwell, Oxford.
Hountondji, P., 1977: *Sur la «philosophie africaine». Critique de l'ethnophilosophie*, Maspero, Paris.
Hume, D., 1958: *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (ed.), OUP, Oxford.
Human Development Report 1992, 1992: Development Programme, United Nation, Oxford University Press, New York.
Hunter, G., 1962: «Hume on *Is* and *Ought*», en *Philosophy*, abril.
Husserl, E., 1950: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, Nijhoff, Den Haag (Husserliana, t. 3).
Husserl, E., 1962: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, § 35, Nijhoff, Den Haag (Husserliana, t. 6).
Husserl, E., 1966: *Méditations Cartésiennes*, tr. fr. de E. Lévinas y G. Pfeiffer, Vrin, Paris.

Illich, I., 1971: *Une société sans école*, Seuil, Paris.
Illich, I., 1971b: *Libérer l'avenir*, Seuil, Paris.
Izuzquiza, I., 1990: *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann*, Anthropos, Barcelona.

Jaeger, W., 1952: *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, México.
Jahn, W. y Müller, M. (eds.), 1983: *Der zweite Entwurf des «Kapitals»*, Dietz, Berlin.
James, G. C. M., 1954: *Stolen Legacy. The Greeks were not the authors of Greek Philosophy*, Philosophical Library, New York.
James, W., 1907: *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Longmans, Green and Co., New York, 1943.
James, W., 1975: *Pragmatism*, Harvard University Press, Cambridge (tr. cast., *Pragmatismo*, Daniel Jorro, Madrid, 1923).
James, W., 1975b: *The Meaning of Truth*, Harvard University Press, Cambridge.
James, W., 1976: *Essays in Radical Empiricism*, Harvard University Press, Cambridge.
James, W., 1982: *The Varieties of Religious Experience*, Penguin Classics, New York.
Jameson, F., 1991: *Posmodernism or the cultural logic of Late Capitalism*, University Duke Press, Durham (tr. cast., *Teoría de la postmodernidad*, Trotta, Madrid, 1996).

Jaspers, K., 1963: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper, München.
Jaspers, K., 1963b: *Nietzsche*, Sudamericana, Buenos Aires.
Jaspers, K., 1993: *Los grandes filósofos. Los hombres decisivos: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús*, Tecnos, Madrid.
Jay, M., 1973: *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, Heinemann, London.
Jay, M., 1994: *Downcast Eyes. The denigration of vision in Twentieth-Century French Thought*, University of California Press, Berkeley.
Jevons, W., 1957: *The Theory of Political Economy*, 5.ª ed., Kelly & Millman, New York.
Jonas, H., 1982: *Das Prinzip Verantwortung*, G. Wagner, Nördlingen (tr. ingl., *The Imperative of Responsability*, University of Chicago Press, Chicago, 1984).
Jonas, H., 1982b: *The Phenomenon of Life. Toward a philosophical Biology*, University of Chicago Press, Chicago.
Junker, H., 1941: «Die politische Lehre von Memphis», en *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Berlin), 6.
Justino, 1954: *Diálogo con Trifón*, en D. Ruiz Bueno, 1954, 300-548.

Kagame, A., 1956: *La Philosophie bantu-rwandaise de l'Être*, Académie Royale des Sciences, Bruxelles.
Kant, I., 1968: *Kant Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, I-X.
Kant, I., 1904: *Kants Gesammelte Schriften*, I-XXI, 1936, Academia Prusiana, Berlin-Leipzig.
Kantorovich, L. V., 1968: *La asignación óptima de los recursos económicos*, Ariel, Barcelona.
Kearney, R., 1984: *Dialogues with contemporary Continental thinkers. The phenomenological heritage*, Manchester University Press, London.
Kelly, M. (ed.), 1989: «Hermeneutics in Ethics and Social Theory», número completo de *The Philosophical Forum* (New York), XXI, 1-2 (1989-1990), con artículos de J. Habermas, M. Walzer, A. Heller, S. Benhabib, Th. McCarthy, etc.
Kellner, D., 1981: *El marxismo revolucionario de Karl Korsch*, Premià Editora, México.
Kellner, D., 1984: *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, MacMillan, London.
Kennedy, P., 1987, *The Rise and Fall of the Great Powers*, Random House, New York.
Kern, F. y Lehnen, L. (eds.), 1952: *Historia Mundi, ein Handbuch der Weltgeschichte*, München, I, 1952-X, 1961.
Kettner, M. (ed.), 1992: *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992; de su pluma: «Drei Dilemmata angewandter Ethik», pp. 9-27.
Kierkegaard, S., 1949, *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, Gallimard, Paris (orig. danés, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, Gyldendal, Køvenhaun, 1962, I-II; el segundo tomo es contextualización y comentario).
Kierkegaard, S., 1959: *Estética y ética*, Nova, Buenos Aires.
Kierkegaard, S., 1968: *Temor y temblor*, Losada, Buenos Aires.
Kierkegaard, S., 1997: *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, tr. de R. Larrañeta, Trotta, Madrid, 1997.
Klengel, H., 1977: *Hammurabi von Babylon und seine Zeit*, Berlin.
Kohlberg, L., 1981: *Essays on Moral Development*, Harper and Row, Cambridge, I-II, 1984.

Kohlberg, L. y Colby, A., 1987: *The Measurement of Moral Judgement*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.), I-II.
König, F. (ed.), 1959: *Cristo y las religiones de la tierra*, BAC, Madrid, I-II, 1961. Y de su pluma: «La religión de Zaratustra», en II, 567-616.
Korsch, K., 1978: *Marxismo e Filosofia*, Sugar, Milano.
Krader, L., 1963: *Peoples of Central Asia*, Indiana University Press, Bloomington.
Krickeberg, W. *et al.* (eds.), 1961: *Die Religionen des alten Amerika*, en *Die Religionen der Menschheit*, Kohlhammer, Stuttgart, VII.
Kripke, S., 1985: *El nombrar y la necesidad*, UNAM, México (orig., *Naming and Necessity*, Basil Blackwell, Oxford, 1981).
Kuhn, T., 1962: *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago (trad. esp., *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1975).
Kusch, R., 1970: *El pensamiento indígena americano*, Cajica, Puebla.
Kusch, R., 1986: *América profunda*, Bonum, Buenos Aires.

Lacan, J., 1966: *Écrits I*, Seuil, Paris.
Laín Entralgo, P., 1961: *Teoría y realidad del Otro*, Revista de Occidente, Madrid, t. 1-2.
Lafont, C., 1993: *La razón como lenguaje. Una revisión del Giro Lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana*, Visor Dis, Madrid.
Lákatos, I., 1989: *La metodología de los programas de investigación científica*, Alianza, Madrid.
Lákatos, I., 1993: *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, Tecnos, Madrid.
Langer, S.K., 1967: *Mind: An Essay on Human Feeling*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, t. 1-3 (1973).
Lara Peinado, 1994: *Los primeros Códigos de la humanidad*, Federico Lara Peinado (ed.), Tecnos, Madrid.
Lattimore, O., 1962: *Inner Asian Frontiers of China*, Beacon Press, Boston.
Laudan, L., 1984: *Science and Values: The Aims of Science and their Role in scientific Debate*, University of California Press, Berkeley.
Laudan, L., 1986: *El progreso y sus problemas*, Encuentro, Madrid.
Lechner, N., 1990: *La democratización en el contexto de una cultura postmoderna*, FCE, Santiago de Chile.
Legendre, P., 1974: *L'amour du censeur*, Seuil, Paris.
Leibniz, G. W., 1946: *Teodicea. Ensayo sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Claridad, Buenos Aires.
Lenin, V. I., 1961: *Obras escogidas*, Progreso, Moscú,
Lenin, V. I., 1975: *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, I-XII, 1977.
León-Portilla, M., 1974: *Recordación de Francisco Xavier Clavijero*, Porrúa, México.
León-Portilla, M., 1979: *La filosofía náhuatl*, UNAM, México.
Lévinas, E., 1930: *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris.
Lévinas, E., 1935: «De l'évasion», en *Recherches Philosophiques*, 5 (1935-1936), pp. 379-392.
Lévinas, E., 1947: *De l'Existence á l'Existant*, Vrin, Paris.
Lévinas, E., 1963: *Difficile Liberté*, Albin Michel, Paris.
Lévinas, E., 1964: «La signification et le sens», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2 (1964), pp. 125-156.
Lévinas, E., 1967: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris.

Lévinas, E., 1968: *Totalité et Infinit. Essai sur l'Extériorité*, Nijhoff, La Haye (tr. cast., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977).
Lévinas, E., 1968b: *Quatre lectures talmudiques*, Minuit, Paris.
Lévinas, E., 1972: *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montepellier (tr. cast., *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 1974).
Lévinas, E., 1974: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye (tr. cast., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987).
Lévinas, E., 1976: *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier.
Lévinas, E., 1977: *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, Paris.
Lévinas, E., 1982: «Sur la mort dans la pensée de Ernst Bloch», en *De Dieu qui vient á l'Idée*, Vrin, Paris, pp. 62-76.
Lévinas, E., 1983: *Le temps et l'autre*, PUF, Paris.
Lévinas, E., 1988: *À l'heure des Nations*, Minuit, Paris.
Lévinas, E., 1991: *Entre nous*, Grasset, Paris.
Libro de los muertos, 1989, F. Lara Peinado (ed.), Tecnos, Madrid.
Lipman, M., Sharp, A. M. y Oscanyan, F. S., 1992: *La filosofía en el aula*, Ediciones de la Torre, Madrid.
Locke, J., 1975: *An Essay concerning Human Understanding*, P. H. Nidditch (ed.), Clarendon Press, Oxford.
Lockhart, J., 1992: *The Nahuas after the Conquest*, Stanford University Press, Stanford.
Loewith, K., 1964: *Von Hegel zu Nietzsche*, Kohlhammer, Stuttgart.
Loewith, K., 1969: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
Lorenz, K., 1994: *Sobre la agresión: El pretendido mal*, Siglo XXI, México.
Lombard, M., 1975: *The Golden Age of Islam*, North Holland, Amsterdam.
López Aranguren, J. L., 1968: *Ética*, Revista de Occidente, Madrid.
López Aranguren, J. L., 1992-1996: *Obras completas*, Trotta, Madrid, I-VI.
Lowy, M., 1979: *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Siglo XXI, México.
Luhmann, N., 1971: «Wirtschaft als soziales System», en K.-E. Schenk (ed.), *Systemanalyse in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften*, Berlin, pp. 136-171.
Luhmann, N., 1984: *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (tr. cast., *Sistemas Sociales*, Alianza, México, 1991).
Luhmann, N., 1988: *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Lukács, G., 1959: *El asalto a la razón*, FCE, México.
Lukács, G., 1968: *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Luchterhand, Darmstadt (tr. franc., *Histoire et conscience de classe*, Minuit, Paris, 1960).
Lukács, G., 1970: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, Barcelona.
Lukács, G., 1972: *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, tomos 13 y 14 de la *Werkausgabe*; en especial *Ontologie-Marx*, vol. 86, y *Ontologie-Arbeit*, vol. 92, Luchterhand, Darmstadt, 1973 (tr. ital., *Ontologia dell'essere Sociale*, Editori Riuniti, Roma, II, 1981, y *Prolegomini all'ontologia dell'essere sociale*, Guerini, Milano, 1990).
Lukács, G., 1974: *Estética*, Grijalbo, Barcelona, I-IV.
Lukács, G., 1994: *Versuche zu einer Ethik*, Akadémiai Kiadó, Budapest.
Luria, A. R., 1976: *Cognitive Development: Its Cultural and Social Foundation*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
Luxemburg, R., 1966: *Politische Schriften*, Europäische Verlagsanstalt, Nördlingen, I-III, 1968 (tr. cast., I, *Reforma o revolución*, Grijalbo, México, 1967, y

Huelga de masas, partido y sindicatos, Grijalbo, México, 1970; III, «Problema de la organización de la socialdemocracia rusa», en *Teoría marxista del partido político*, Siglo XXI, México, 1980; *La crisis de la socialdemocracia*, Roca, México, 1972).
Luxemburg, R., 1967: *La acumulación del capital*, Grijalbo, México.
Luxemburg, R., 1979: *El desarrollo industrial de Polonia*, Siglo XXI, México.
Lyotard, J.-F., 1979: *La condition postmoderne*, Minuit, Paris (tr. cast., *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1989).

MacIntyre, A., 1959: «Hume on *Is* and *Ought*», en *Philosophical Review*, octubre.
MacIntyre, A., 1966: *A short History of Ethics*, MacMillan, New York (tr. cast., *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, 1991).
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.
MacPherson, C. B., 1964: *The political Theory of possessive Individualism. Hobbes to Locke*, OUP, Oxford University Press (tr. cast. de J. R. Capella, *Teoría política del individualismo posesivo*, Trotta, Madrid, 1998).
Maimónides, 1954: *Le guide des égarés*, S. Munk (ed.), Vrin, Paris (tr. cast. de D. Gonzalo Maeso, *Guía de perplejos*, Trotta, Madrid, 1993).
Malebranche, N., 1707: *Traité de Morale*, E. Thorin (ed.), Paris.
Maliandi, R., 1993: *Dejar la Postmodernidad. La ética frente al irracionalismo actual*, Almagesto, Buenos Aires.
Mann, G. y Heuss, A. (eds.), 1961: *Propyläen Weltgeschichte*, Propyläen Verlag, Berlin-Frankfurt a.M., I-X, 1965.
Mann, M., 1986: *The Sources of Social Power. A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*, Cambridge University Press, Cambridge.
Marcuse, Herbert, 1928: «Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus», en *Philosophische Hefte*, 1, 1 (Berlín), pp. 45-68 (trad. ingl. «Contribution to a Phenomenology of Historical Materialism», en *Telos* 4 (1969), pp. 3-44).
Marcuse, H., 1938: «Zur Kritik des Hedonismus», en *Zeitschrift für Sozialforschung*, 7, 1-1, pp. 55-89.
Marcuse, H., 1964: *One-Dimensional Man*, Beacon Press, Boston (trad. esp., *El hombre unidimensional*, Joaquín Mortiz, México, 1968).
Marcuse, H., 1967: *Razón y revolución*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
Marcuse, H., 1968: «Liberación respecto a la sociedad opulenta», en David Cooper (Ed.), *The Dialectics of Liberation*, Penguin Books, Londres (trad. esp., Siglo XXI, México, 1969, pp.183-192).
Marcuse, H., 1968b: *El fin de la utopía*, Siglo XXI, México.
Marcuse, H., 1969: *Ensayos sobre política y cultura*, Ariel, Barcelona.
Marcuse, H., 1970: *Ética de la Revolución*, Taurus, Madrid.
Marcuse, H., 1970b: *Ontología de Hegel*, Martínez Roca, Barcelona.
Marcuse, H., 1981: *Eros y civilización*, J. Mortiz, México (orig., *Eros and Civilization*, Beacon Press, Boston, 1953).
Mariátegui, J. C., 1969: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Ediciones Solidaridad, México.
Marquart, O., 1981: *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart.
Marsh, J., 1995: *Critique, Action and Liberation*, Suny, Albany.
Martin, R. M., 1959: *The Notion of Analytic Truth*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Marx, K., 1956: *Marx-Engels Werke (MEW)*, Dietz, Berlin, t. 1 (1956), en curso (trad. esp., *Obras fundamentales*, FCE, México, t. 1 (1982), en curso; *Manuscritos del 44*, Alianza, Madrid, 1968; *La Sagrada Familia*, Grijalbo, México, 1967; *La Ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1970, con las *Tesis sobre Feuerbach*, en pp. 665-668; *La Miseria de la Filosofía*, Signos, Buenos Aires, 1970; *Manifiesto Comunista*, Claridad, Buenos Aires, 1967; *Crítica al programa de Gotha*, Colección Orbe, Madrid, 1970).
Marx, K., 1974: *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, Dietz, Berlín (trad. esp., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, t. 1-3, 1971-1976).
Marx, K., 1975: *Karl Marx-Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, Dietz, Berlin, sección I, t. 1 (1975), en curso. Citaremos *Das Kapital*, I, en *MEGA*, II, 6 (1987) (trad. esp., Siglo XXI, México, t. 1-3, 1975-1981).
Masolo, D. A., 1994: *African Philosophy in Search of Identity*, Indiana University Press, Bloomington.
Massignon, L., 1922: *La passion d'al-Hallaj*, Ceuther, Paris.
Maturana, H., 1985: *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*, Editorial Universitaria, Santiago.
Maystre, C., 1937: *Les déclarations d'innocence (Livre des Mortes, Chapitre 125)*, Institut d'Archéologie Orientale, El Cairo.
Maytres, Ch., 1992: *Les grandes Prêtres de Ptah de Memphis*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.
Mbargane Guissé, Y., 197: *Philosophie, Culture et devenir social en Afrique noire*, Les Nouvelles Éditions Africaines, Dakar.
Mbiti, J., 1969: *African religions and Philosophy*, Heinemann, Londres.
McCarthy, T., 1988: *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, MIT, Cambridge (Mass.).
McNeil, W., 1964: *The Rise of the West*, University of Chicago Press, Chicago.
Mead, G. H., 1934,: *Mind, Self, and Society*, University of Chicago Press, Chicago (otra edición en 1962).
Mead, G.H., 1938: *The Philosophy of the Act*, University of Chicago Press, Chicago.
Mead, G.H., 1981: *Selected Writings*, University of Chicago Press, Chicago.
Mellaart, J. 1967: *Çatal Hüyük, A Neolithic Town in Anatolia*, Thames and Hudson, London.
Menchú, R., 1985: *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Siglo XXI, México.
Memmi, A., 1969: *Retrato del colonizado*, trad. esp., Ediciones de la Flor, Buenos Aires.
Mendieta, E., 1995: «Discourse ethics and Liberation ethics», en *Philosophy and Social Criticism*, vol. 21, 4, pp. 111-126.
Merleau-Ponty, M., 1945: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris.
Merleau-Ponty, M., 1960: *La structure du comportement*, PUF, París.
Merleau-Ponty, M., 1964: *La Fenomenología y las ciencias del hombre*, Nova, Buenos Aires.
Mesnard, P., 1936: *Essai sur la morale de Descartes*, Boivin, Paris.
Mezan, R., 1985: *Freud, pensador da cultura*, Editora Brasiliense, Sâo Paulo.
Mignolo, W., 1995: «Occidentalización, Imperialismo, Globalización: Herencias coloniales y teorías postcoloniales», en *Revista Iberoaméricana* (Pittsburgh), 170-171, pp. 27-40.
Mignolo, W., 1995b, *The Darker side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.
Mill, J. S., 1957: *Utilitarianism*, The Liberal Arts Press, New York.

Mill, J. S., 1981: *Collected Works of John Stuart Mill*, University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul, t. 1 (1981)-5 (1967).
Mill, J.S., 1987: *The Logic of the Moral Sciences*, Duckworth, London.
Miller, J., 1983: *States of Mind*, Pantheon, New York.
Miró Quesada, F., 1974: *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, FCE, México.
Miró Quesada, F., 1981: *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, FCE, México.
Misak, C. J., 1991: *Truth and the End of Inquiry. A Peircean account of Truth*, Clarendon Press, Oxford.
Mitscherlich, A., 1971: *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozial-Psychologie*, Piper, München.
Modelski, G., 1987: *Long Cycles in World Politics*, Macmillan Press, London.
Moore, G. E. 1968: *Principia ethica*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. esp., FCE, México, 1959).
Mudimbe, V. Y., 1988,: *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the order of knowledge*, Indiana University Press, Bloomington.
Müller, M., 1978, *Auf dem Wege zum «Kapital». Zur Entwicklung des Kapitalbegriffs von Marx in den Jahren 1857-1863*, Akademie Verlag, Berlin.
Müller-Lauter, W., 1971, *Nietzsche*, de Gruyter, Berlin.
Munk, S., 1927: *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris.

Nagel, E., 1978: *La estructura de la ciencia*, Paidós, Buenos Aires.
Nagel, Th., 1975: *The possibility of Altruism*, Clarendon Press, Oxford.
Nagel, Th., 1986: *A view from nowhere*, Clarendon Press, Oxford.
Nagel, Th., 1987: «Moral conflict and political legitimacy», en *Philosophy and Public Affairs*, 16/3.
Nagl-Docekal, F., 1992: *Postkoloniales Philosophieren: Afrika*, Herta Nagl Docekal-Franz Wimmer (eds.), Wiener Reihe, Oldenbourg V., Wien.
Needham, J., 1954: *Science and Civilisation in China*, Cambridge University Press, Cambridge, t. 1-5 (1985).
Needham, J., 1961: «The Chinese contributions to vessel control», en *Scientia*, XCVI, 98, abril, pp. 123-128; mayo, pp. 163-168.
Needham, J., 1963: «Commentary on Lynn White *What accelerated technological change in the Western Middle Age?*», en A. C. Crombie (ed.), *Scientific change*, Basic Books, New York, pp. 117-153.
Needham, J., 1966: «Les contributions chinoises à l'art de gouverner les navires», en *Colloque International d'Histoire Maritime*, Paris, pp.113-134.
Nettl, P., 1967: *Rosa Luxemburg*, Kiepenheuer und Witsch, Koeln.
Nietzsche, F., 1922: *Gesammelte Werke*, Musarion, München, t. 1-23 (1929) (trad. esp., *Obras completas*, Aguilar, Buenos Aires, t. 1 (1963)-5 (1965); *Genealogía de la Moral*, Ediciones del Mediodía, Buenos Aires, 1967).
Nietzsche, F., 1973: *Werke in zwei Bänden*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, t. 1-2.
Nothomb, D., 1969: *Un Humanisme Africain. Valeurs et pierres d'attente*, Lumen Vitae, Bruxells.
Nozick, R., 1968: *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York.
Nkrumah, K., 1971: *Neo-colonialism. The last stage of Imperialism*, Panaf, London.
Nye, A., 1994: *Philosophia. The Thought of Rosa Luxemburg, Simone Weil and Hannah Arendt*, Routledge, New York.
Nyerere, J., 1967: *Freedom and Unity/Uhuru na Umoja*, Oxford University Press, Dar es Salaam.
Nygren, A., 1952: *Eros et agape*, Aubier, Paris, t. 1-3.

O'Gorman, E., 1957: *La invención de América*, FCE, México.
Odera Oruka, H., 1990: *Trends in Contemporary African Philosophy*, Shirikon Publishers, Nairobi.
Odera Oruka, H., 1991: *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, African Center for Technology Studies, Nairobi.
Odera Oruka, H., 1991b,: *The Philosophy of Liberty. An Essay on Political Philosophy*, Standard Textbooks, Nairobi.
Oestreich, G., 1983: *Neo-Stoicism and the Early Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge.
Olela, H., 1979: «The African foundation of Greek Philosophy», en Wright, 1979, pp. 55-70.
Oliver, R.-Atmore, A., 1969: *Africa since 1800*, Cambridge University Press, Cambridge.
Olivetti, M., 1992; *Analogia del Soggetto*, Laterza, Roma.
Ollman, B., 1993: *Dialectical Investigations*, Routlege, New York.
Ortigues, M. C. y Ed., 1973: *Oedipe africain*, Plon, Paris.
Otto, E.-Hirmer, M., 1966: *Osiris und Amun. Kult und Heilige Stätten*, München.

París, C., 1994: *El animal cultural. Biología y cultura en la realidad humana*, Crítica, Barcelona.
Parsons, T., 1971: *The System of Modern Societies*, Prentice Hall, Englewood Cliffs (NJ).
Parsons, T., 1978: *Action Theory and the Human Condition*, New York.
Pascal, B., 1954: *Oeuvres Complètes*, La Pléiade, Gallimard, Paris.
Paz, O., 1950: *El laberinto de la soledad*, Cuadernos Americanos, México.
Peirce, C. S., 1960: *Collected Papers of Charles Peirce*, C. Hartshonre-P. Weiss-A. Burks (eds.), Belknap Press, Cambridge, t. 1-8 (1966).
Peirce, Ch. S., 1955: *Philosophical Writings of Peirce*, Dover Publications, Nueva York (trad. esp. parcial, *Mi alegato en favor del Pragmatismo*, Aguilar, Buenos Aires, 1971, y en otras ediciones).
Peirce, Ch. S., 1974: *La Ciencia de la Semiótica*, Nueva Visión, Buenos Aires.
Peirce, Ch. S., 1978: *Lecciones sobre pragmatismo*, Aguilar, Buenos Aires.
Pereda, C., 1994: *Vértigos argumentales*, Anthropos-UAM, Barcelona-México.
Peters, R. S., 1984: *Desarrollo moral y educación moral*, FCE, México.
Piaget, J., 1932: *Le jugement moral chez l'enfant*, PUF, Paris.
Piaget, J., 1937: *La construction du réel chez l'enfant*, Delachoux et Niestlé, Paris.
Piaget, J., 1969: *Biologie et connaissance. Essai sur les relations entre les régulations organiques et les cognitifs*, Gallimard, Paris.
Piaget, J., 1978: *Psicología del niño*, Ediciones Morata, Madrid.
Piaget, J., 1979: *Seis estudios de Psicología*, Seix Barral, Barcelona.
Piaget, J., 1985: *La toma de conciencia*, Morata, Madrid.
Piaget, J., 1990: *La equilibración de las estructuras cognitivas*, Siglo XXI, Madrid.
Platón, 1982: *Plato*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), t. 1-12 (1986).
Plotino, 1924, *Ennéades*, Les Belles Lettres, Paris, t. 1-9 (1932).
Poiré, F., 1992, *Emmanuel Lévinas*, Editions La Manufacture, Besançon.
Popper, K., 1967, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Buenos Aires, t. 1-2 (trad. esp., de *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Franke, Bern, 1977, t. 1-2).
Popper, K., 1968: *The Logic of Scientific Discovery*, Harper Torchbooks, Nueva York (trad. esp., *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1980).
Popper, K., 1972: *Objective Knowledge*, Clarendon Press, Oxford.

Popper, K., 1973: *La miseria del historicismo*, Alianza, Madrid (trad. esp. de *Das Elend des Historizismus*, Tübingen, 1974).
Popper, K., 1974: *El conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid.
Pritchard, J. B., 1950: *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton University Press, Princeton.
Putnam, H., 1975: *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.).
Putnam, H., 1981: *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. esp., *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 1988).
Putnam, H., 1987: *The many Faces of Realism*, Open Publ. Company, La Salle (trad. esp. *Las mil caras del realismo*, Paidós, Barcelona, 1994).
Putnam, H., 1988: *Representation and Reality*, MIT Press, Cambridge.
Putnam, H., 1990: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
Putnam, H., 1990b: *Representación y realidad*, Gedisa, Barcelona.
Putnam, H., 1991: *El significado y las ciencias morales*, UNAM, México (trad. esp. del original *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge and Kegan Paul, London, 1978).
Putnam, H., 1992: *Il pragmatismo: una questione aperta*, Laterza, Roma.
Putnam, H., 1992b: *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge.
Putnam, H., 1994: *Words and Life*, Harvard University Press, Cambridge.
Prümm, K., 1960: «La religión del helenismo», en König, 1959, t. 2, pp. 157-212.
Puech, H.-Ch., 1959: «La religión de Mani», en König, 1959, t. 2, pp. 469-525.

Quine, W. van, 1968: *Palabra y objeto*, Labor, Barcelona (trad. esp. del original *Word and Object*, MIT Press, Cambridge, 1960).
Quine, W. van, 1992: *La búsqueda de la Verdad*, Crítica, Barcelona (trad. esp. del original *Pursuit of Truth*, Harvard University Press, Cambridge [Mass.], 1990).
Quinton, A., 1973, *Utilitarian Ethics*, MacMillan Press, London.

Rabossi, E., 1979: *Estudios éticos. Cuestiones conceptuales y metodológicas*, Universidad de Carabobo, Valencia (Venezuela).
Rabossi, E., 1995: «La tesis de la identidad mente-cuerpo», en *La mente humana*, Fernando Broncano (ed.), Trotta, Madrid, pp. 17-42.
Rabotnikof, N., 1989: *Max Weber: desencanto, política y democracia*, UNAM, México.
Rahman, F., 1979: *Islam*, Chicago-London.
Ramírez, M. T., 1996: *Cuerpo y arte para una estética merleaupontiana*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
Rau, V., 1957: «A family of Italian merchants in Portugal in the fifteenth century: the Lomellini», en *Studi in onore di Armando Sapori*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano, t. 1, pp. 715-726.
Rawls, J., 1951: «Outline of a decision procedure for ethics», en *The Philosophical Review*, 60, pp. 177-197.
Rawls, J., 1958: «Justice as fairness», en *The Philosophical Review*, 67, pp. 164-194.
Rawls, J., 1967: «Distributive justice», en P. Laslett-W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Basil Blackwell, London, pp. 58-82.
Rawls, J., 1971; *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (trad. esp., *Teoría de la Justicia*, FCE, México, 1985).
Rawls, J., 1982: *The Basic Liberties and Their Priority*, University of Utah Press-University of Cambridge Press, Cambridge (trad. esp., *Sobre las libertades*, Paidós, Barcelona, 1990). Es la Lecture VIII de Rawls, 1993.

Rawls, J., 1993: *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.
Rawls, J., 1995: «Reply to Habermas», en *The Journal of Philosophy*, vol. 92, 3, marzo, pp. 132-180.
Rebellato, J. L., 1995: *La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto Norte-sur, Liberación*, MFAL-Nordan, Montevideo.
Regamey, C., 1961: «Las religiones de la India», en König, 1959, t. 3, pp. 67-212.
Regamey, C., 1961b: «El budismo indio», en König, 1959, t. 3, pp. 213-278.
Rehg, W., 1994: *Insight and Solidarity. The Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, University of California Press, Berkeley.
Reich, W., 1968: *La révolution sexuelle*, Plon, Paris.
Reich, W., 1970: *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*, Siglo XXI, México.
Renan, E., 1861: *Averroès et l'averroïsme*, M. Lévy Frères, Paris.
Rénou, L., 1936: *Hymnes spéculatifs du Véda*, Payot, Paris.
Rénou, L., 1947: *L'Inde classique*, Payot, Paris.
Ribeiro, D., 1970: *El proceso civilizatorio*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
Ricoeur, P., 1963: *La Symbolique du Mal*, Aubier, Paris.
Ricoeur, P., 1965: *De l'interprétation, essai sur Freud*, Seuil, Paris.
Ricoeur, P., 1990: *Soi-même comme un autre*, Seuil, París.
Rivière, Á., 1985: *La psicología de Vygotsky*, Visor, Madrid.
Roazen, P., 1971: *Politik und Gesellschaft bei Sigmund Freud*, Suhrkamp, Frankfurt.
Rodríguez Braun, C., 1989: *La cuestión colonial y la economía clásica*, Alianza, Madrid.
Roig, A., 1981: *Filosofía, Universidad y filósofos en América latina*, UNAM, México.
Rojas, M., 1995: *Racionalidad y Ética: Apel, Habermas, Hegel*, Tesis de maestría, Facultad de Filosofía, UNAM (México), 280 págs. (inédita).
Romero, F., 1952: *Teoría del hombre*, Losada, Buenos Aires.
Rondot, R., 1963: *Der Islam und die Mahommedaner*, Stuttgart.
Rorty, R., 1979: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton (trad. esp., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1989).
Rorty, R., 1982: *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, The Harvester Press, Brighton.
Rorty, R., 1984: «The historiography of Philosophy: Four genres», en *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 49-75.
Rorty, R., 1987: «The Priority of Democracy to Philosophy», en M.Peterson-R. Vaughn (eds.), *The Virginia Statute of Religious Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge.
Rorty, R., 1989: *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge University Press, New York.
Rosdolsky, R., 1968: *Zur Entstehungsgeschichte des marxschen «Kapital»*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt (trad. esp., *Génesis y estructura de «El capital» de Marx*, Siglo XXI, México, 1979).
Rosenzweig, F., 1921: *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt, t. 1-3 (trad. franc., *L'étoile de la Rédemption*, Seuil, Paris, 1982).
Ross, 1989: *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*, Andrew Ross (ed.), University of Minnesota Press, Minneapolis.
Rossabi, M., 1982: *China Among Equals: The Middle Kingdom and its Neighbors 10-14th Centuries*, University of California Press, Berkeley.
Rozitchner, L., 1972: *Freud y los límites del individualismo burgués*, Siglo XXI, Buenos Aires.
Ruiz Bueno, D., 1954: *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid.

Runggaldier, E., 1985: *Zeichen und Bezeichnetes. Sprachphilosophische Untersuchungen zum Problem der Referenz*, Berlin.
Russell, B., 1956: *Logic and Knowledge*, Allen and Unwin, London.

Sádaba, J., 1989: «Ética Analítica», en Camps, 1989, t. 3, pp. 163-220.
Safranski, R., 1991: *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza Universidad, Madrid.
Salazar Bondy, A., 1968: *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México.
Salmerón, F., 1992: «Intuición y análisis», en Camps, 1992, pp. 153-176.
Salomon, J.-J. 1974: *Ciencia y Política*, Siglo XXI, México.
Sánchez Vázquez, A., 1978: *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*, Alianza Editorial, México.
Sandman-Holmberg, M.: 1946, *The god Ptah*, Lund.
Sartre, J.-P., 1960: *Critique de la raison dialectique. Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris, t. 1.
Satchidananda Murty, K., 1985: *Philosophy in India. Traditions, Teaching and Research*, Motilal Banarsidass, New Delhi.
Savater, F., 1993: *Nietzsche*, UNAM, México.
Scannone, 1984: *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, J. C. Scannone (ed.), Guadalupe, Buenos Aires.
Scannone, J. C., 1990: *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires.
Scannone, 1993: *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, J. C. Scannone (ed.), Bonum, Buenos Aires.
Schacht, J.-B., C., 1974: *The Legacy of Islam*, Clarendon Press, Oxford.
Scheffler, I., 1974: *Four Pragmatists. A critical Introduction to Peirce, James, Mead and Dewey*, Routledge and Kegan, London.
Scheler, Max, 1954: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Francke, Bern.
Schelkshorn, H., 1992: *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Herder, Freiburg.
Schelkshorn, H. 1994: *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*, Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía, Wien.
Schelling, F. W.J., 1927: *Werke. Münchner Jubiläumsdruck*, M. Schröter, C. H. Beck Verlag, München, t. 1-6 (1954) (con t. EB 1-6) (trad. ingl., *On the History of Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994).
Schelling, F. W. J., 1977: *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, Suhrkamp, Frankfurt.
Schilpp, P. A., 1966: *La ética precrítica de Kant*, UNAM, México.
Schmidt, F., 1971: *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel*, Metzler, Stuttgart.
Schmitt, K., 1971: *Legalidad y legitimidad*, Aguilar, Barcelona.
Schmitt, K., 1990: *Politische Theologie*, Duncker und Humblot, Berlin.
Schnädelbach, H., 1983: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Frankfurt (trad. ingl., *Philosophy in Germany 1831-1933*, Cambridge Unversity Press, Cambridge).
Schnädelbach, Hans, 1986, «Was ist Neoaristotelismus?», en W. Kuhlmann (ed.), *Moralität und Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, pp. 38-63.
Scholem, G., 1962: *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, De Gruyter, Berlin (trad. ingl., *Origins of the Kabbalah*, Princeton University Press, Princeton, 1987, y trad. franc., Paris, 1966).

Scholem, G., 1967: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Suhrkamp, Frankfurt (trad. ingl., *Major trends in Jewish mysticism*, Schocken Books, New York, 1995; trad. franc., Paris, 1960).
Scholem, G., 1970: «Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes», en *Ueber einige Begriffe des Judentums*, Suhrkamp, Frankfurt, pp. 53-89.
Scholem, G., 1991: *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, México.
Schopenhauer, A., 1960: *Sämtliche Werke*, Cotta-Insel, Stuttgart, t. 1-5 (1965).
Schopenhauer, A., 1960b: *El mundo como voluntad y representación*, Aguilar, Buenos Aires, t. 1-3.
Schopenhauer, A., 1961: *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Victoriano Suárez, Madrid.
Schopenhauer, A., 1966: *Der handschriftliche Nachlass*, Deutscher Taschenbuch Verlag, Frankfurt, t. 1-4.
Schopenhauer, A., 1993: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI, Madrid.
Schraml, W., 1977: *Introducción a la psicología moderna del desarrollo*, Herder, Barcelona.
Schutte, O., 1984:, *Beyond Nihilism. Nietzsche without Masks*, University of Chicago Press, Chicago.
Schutte, O., 1993: *Cultural identity and social liberation in Latin American thought*, Sate University of New York Press, Albany.
Searle, J., 1969: *Speech Acts*, At the University Press, Cambridge (trad. esp., Cátedra, Madrid, 1990).
Searle, J., 1983: *Intentionality*, Cambridge University Press, Cambridge.
Searle, J., 1984: *Minds, Brains and Science*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
Searle, J., 1994: *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambrigde (Mass.).
Selman, R. L., 1981: *The Growth of Interpersonal Understanding*, New York.
Serrano, E., 1994: *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas*, Anthropos, Barcelona.
Serrano, E., 1996: *Consenso y conflicto*, Interlínea, México.
Sethe, Kurt, 1928: «Das Denkmal memphitischer Theologie», en *Untersuchungen* (Leipzig), 10.
Sidekum, A., 1993: *Ethik als Transzendenzerfahrung. E. Levinas und die Philosophie der Befreiung*, Augustinus, Aachen.
Sidekum, A., 1994: *Ética do Discurso e Filosofia da Libertacâo*, Antonio Sidekum (ed.), Unisinos, Sâo Leopoldo (Brasil).
Sidgwick, H., 1901: *The Principles of Political Economy*, Macmillan, Londres, 1883.
Sidgwick, H., 1930: *The Methods of Ethics*, Chicago University Press, Chicago, 1962.
Siguán, M., 1987: *Actualidad de Lev. S. Vigotsky*, Miguel Siguán (ed.), Anthropos, Barcelona.
Singer, M. G., 1961: *Generalization in Ethics*, A. A. Knopf, New York.
Smart, J. J., 1973: *Utilitarismo. Pro y contra*, con Bernard Williams, Tecnos, Madrid (orig. ingl., *Utilitarianism; pro and against*, Cambridge University Press, Cambridge).
Smet, A. J., 1975: *Philosophie Africaine. Textes choisis*, Presses Universitaires du Zaïre, Kinshasa, t. 1-2.
Smith, A., 1976: *The Theory of Moral sentiments*, Clarendon Press, Oxford.
Smith, A., 1978: *Lectures on Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford.
Smith, A., 1985: *The Wealth of Nations*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex (trad. esp., *El origen de las riquezas de las naciones*, FCE, México, 1984).

Smith, M., 1944: *Al-Ghazali, the Mystic*, London.
Sombart, W., 1902: *Der moderne Kapitalismus*, Duncker, Leipzig.
Sombart, W., 1920: *Der Bourgeois*, Duncker, München.
Sources Orientales, 1961: *Le Jugement des Morts*, Seuil, Paris.
Spinoza, B., 1958: *Ética demostrada según el orden geométrico*, FCE, México.
Stavarianos, L. S., 1970: *The World to 1500. A global History*, Prentice Hall, Englewood Cliffs.
Stein, M. A., 1974: *On Ancient Central Asian Tracks*, University of Chicago Press, Chicago.
Stevenson, C. L., 1945: *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven (trad. esp. *Ética y lenguaje*, Paidós, Buenos Aires, 1971).
Strasser, S., 1967: *Phénoménologie et Sciences de l'Homme*, Editions B.-Nauwelaerts, Paris.
Strawson, P. F., 1974: *Freedom and Resentment*, Methuen, Londres.
Susin, L. C., 1984: *O Homem Messiânico. Uma introduçâo ao Pensamento de Emmanuel Lévinas*, Vozes, Petropolis.

Taciano, 1954, *Oratio adversus Graecos*, en Ruiz Bueno, 1954, pp. 572-630.
Tamayo-Acosta, J.-J., 1992: *Religión, razón y esperanza*, Verbo Divino, Estella (España).
Tarski, A., 1951: *Introducción a la lógica*, Espasa-Calpe, Buenos Aires.
Tarski, A., 1956: «The Concept of Truth in Formalized Languages», en *Logic, Semantics, Metamathematics*, Oxford University Press, Oxford, pp. 152-278.
Tarski, A., 1977: «Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlage der Semantik», en G. Skirbekk (ed.), *Wahrheitstheorien*, Suhrkamp, Frankfurt.
Taylor, Ch., 1975: *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge.
Taylor, Ch., 1979: *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge.
Taylor, Ch., 1985: *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge.
Taylor, Ch., 1985b: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge.
Taylor, Ch., 1988: «Language and Society», en A. Honneth-H. Jonas, *Communicative Action*, MIT Press, Boston, pp. 23-35.
Taylor, Ch., 1988b: «Le juste et le bien», en *Revue de Metaphysique et de Morale*, 93, 1, pp. 33-56.
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.
Taylor, Ch., 1992b: «The Politics of Recognition», en Amy Gutmann, *Multiculturalism and «The Politics of Recognitions»*, Princeton University Press, Princeton.
Taylor, M., 1987: *Altarity*, University of Chicago Press, Chicago.
Taviani, P. E., 1982: *Cristoforo Colombo. La genesi della scoperta*, Istituto Geografico de Agostini, Novara.
Tempels, P., 1949: *La Philosophie bantoue*, Présence Africaine, París (trad. ing., *Bantu Philosophy*, Présence Africaine, Paris, 1969).
Terulian, N., 1986: «Lukács/Adorno. La riconciliazione impossibile», en *György Lukács nel centenarnio della nascita 1885-1985*, Cuattro Venti, Urbino, pp. 49-67.
Theunissen, M., 1965: *Der Andere*, de Gruyter, Berlin (trad. ingl., *The Other*, MIT Press, Cambridge, 1986).
Thamin, R., 1916: «La Traité de morale de Malebranche», en *Revue de Métaphysique et Morale*, enero.

Thompson, W., 1989: *On global War: Historical-Structural Approaches to World Politics*, University of South Carolina Press, Columbia.
Tilly, Ch., 1984: *Big Structures. Large Processes*, Russell Sage Foundation, New York.
Todorov, T., 1989: *Nous et les autres*, Seuil, Paris.
Tomás de Aquino, 1949, *In X libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Marietti, Torino.
Tomás de Aquino, 1950: *Summa Theologiae*, I y I-II, Marietti, Torino.
Tomás de Aquino, 1964: *De Veritate*, I-II, Marietti, Torino.
Torres, C., 1983: *Entrevistas con Freire*, Carlos Torres (ed.), Gernika, México.
Torres, C., 1992: *La praxis educativa de Paulo Freire*, Gernika, México.
Toulmin, S., 1970: *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
Toynbee, A., 1934: *A Study of History*, Oxford University Press, London, t. 1 (1934)-12 (1959).
Troeltsch, E., 1923: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen.
Tugendhat, E., 1967: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, de Gruyter, Berlin.
Tugendhat, E., 1982, *Traditional and analytical philosophy. Lectures on the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge.
Tugendhat, E., 1988, *Problemas de la Ética*, Editorial Crítica, Barcelona.

Ulrich, P., 1993: *Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft*, Paul Haupt, Bern.

Vattimo, G., 1968: *Schleiermacher filosofo dell' interpretazione*, Mursia, Milano.
Vattimo, G., 1985: *La fine della Modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Garzanti, Milano.
Vattimo, G., 1988: *Le Avventure della Differenza*, Garzanti, Milano.
Vattimo, G., 1989: *El sujeto y la máscara*, Ediciones Península, Barcelona.
Vattimo, G., 1989b: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genoa.
Verlinden, Ch., 1953: «Italian influence in Iberian colonization», en *Hispanic American Historical Review*, 18, 2, mayo, pp. 199-209.
Villoro, L., 1950: *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Colegio de México, México.
Vieira Pinto, A., 1961: *Consciência et Realidade National*, ISEB, Rio.
Viezzer, M., 1971: *Domitila: «Si me permiten hablar...». Testimonio de una mujer de las minas de Bolivia*, Siglo XXI, México.
Volpi, F., 1992: «L'esistenza como *praxis*. Le radici aristoteliche della terminologia di *Esse e tempo*», en *Filosofia '91*, Laterza, Roma, pp. 215-254.
Vygotsky, L. S., 1979: *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*, Editorial Crítica, Barcelona.
Vygotsky, L. S., 1979b: «Consciousness as a problem in the psychology of behavior», en *Soviet Psychology* (Moskva), 17 (4), pp. 3-35.
Vygotsky, L. S., 1985: *Pensamiento y lenguaje*, La Pléyade, Buenos Aires.

Wahl, J., 1938: *Études kierkegaardiennes*, Paris.
Wallerstein, I., 1974: *The Modern World-System*, Academic Press, New York, I-III, 1989 (tr. cast., *El moderno sistema mundial*, Siglo XXI, México, I, 1979, en curso).
Wallerstein, I., 1984: *The Politics for the World-Economy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Walzer, M., 1977: *Just and Unjust Wars*, Basic Books, New York.
Walzer, M., 1979: *Exodus and Revolution*, Daniel Doron, New York.
Walzer, M., 1983: *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York (tr. cast., *Las esferas de la justicia*, FCE, México, 1993).
Walzer, M., 1986: *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York.
Walzer, M., 1994: *Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame, Notre Dame.
Weber, A., 1963: *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, Piper, München.
Weber, M., 1922: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen (tr. cast., *Economía y Sociedad*, FCE, México, 1984).
Weber, M., 1956: «Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur», en *Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik*, Kröner, Stuttgart, pp. 1-26.
Weber, M., 1956b: «Vorbemerkung zu den Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie», en *ibid.*, pp. 340-356.
Weber, M., 1967: *El político y el científico*, Alianza, Madrid.
Weber, M., 1982: *Escritos políticos*, Folios, México.
Wellmer, A., 1986: *Ethik und Dialog*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (tr. cast., *Ética y diálogo*, Anthropos/UAM-I, Barcelona/México, 1994; parcial en tr. ingl. *The persistence of Modernity*, MIT Press, Cambridge [Mass.], 1991).
Wellmer, A., 1991: «Derecho natural y razón práctica», en K.-O. Apel, A. Cortina *et al.*, *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, pp. 15-69.
Welsch, W., 1993: *Unsere postmoderne Moderne*, Akademie Verlag, Berlin.
Welsch, W., 1993b: *Aesthetisches Denken*, Reclam, Stuttgart.
Welsch, W., 1996: *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Wetsch, J., 1988: *Vygotsky y la formación social de la mente*, Paidós, Barcelona.
West, C., 1989: *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, The University of Wisconsin Press, Madison.
White, M., 1973: *Pragmatism and the American Mind*, Oxford University Press, Londres.
Wieger, L., 1950: *Les Pères du Système Taoïste* (con texto en chino y francés), Les Belles Lettres-Cathasia, Paris.
Williams, B., 1972: «Utilitarianism», en *Morality: A Introduction to Ethics*, Harper and Row, New York, pp. 89-107.
Williams, B., 1981: «*Ought* and moral obligation», en *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 114-123.
Williams, B., 1985: *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.).
Williams, R., 1992: *Recognition. Fichte, Hegel on the Other*, State University of New York Press, New York.
Wilson, E., 1975: *Sociobiology. The new Synthesis*, Harvard University Press, Harvard.
Wilson, E., 1978: *On Human Nature*, Harvard University Press, Harvard.
Winch, P., 1958: *The Idea of a Social Science and its relation to Philosophy*, London.
Winch, P.: 1994, *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, Barcelona.
Wiredu, K., 1980: *Philosophy and an African Culture*, Cambridge University Press, Cambridge.
Wiredu, K., 1992: «On Defining African Philosophy», en Nagl y Docekal, 1992, 40-64.
Wittgenstein, L., 1969: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan, London.

Wittgenstein, L., 1988: *Investigaciones lógicas* (bilingüe alemán-español), UNAM-Crítica, México-Barcelona.
Wolf, E., 1982: *Europe and the People without History*, University of California Press, Berkeley.
Wolff, R. P., 1977: *Understanding Rawls*, Princeton University Press, New Jersey.
Wolin, R., 1994: *Walter Benjamin*, University of California Press, Berkeley.
Wright, R. (ed.), 1979: *African Philosophy: An Introduction*, University Press of America, Washington.
Wright, G. H. von, 1971: *Explanation und Understanding*, Cornell University Press, Ithaca (tr. cast., *Explicación y comprensión*, Alianza, Madrid, 1987).
Wygodski, W. S., 1978: *Das Werden der oekonomischen Theorie von Marx*, Dietz, Berlin.

Zea, L., 1957: *América en la historia*, FCE, México.
Zea, L., 1974: *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, Joaquín Mortiz, México.
Zea, L., 1978: *Filosofía de la Historia Americana*, FCE, México.
Zubiri, X., 1963: *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid.
Zubiri, X., 1981: *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid.
Zubiri, X., 1982: *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid.
Zubiri, X., 1983: *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid.
Zubiri, X., 1986: *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid.
Zubiri, X., 1992: *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid.
Zunzunegui, J., 1941: «Los orígenes de las misiones en las Islas Canarias», en *Revista Española de Teología*, I, pp. 364-370.

APÉNDICES

Apéndice I

ALGUNAS TESIS POR ORDEN DE APARICIÓN EN LA EXPOSICIÓN DEL TEXTO

[404]

Tesis 1 (véase *esquema 1.1)*

Llamaremos «sistema-mundo» al «sistema interregional» (si por «región» se entiende una alta cultura o sistema civilizatorio) en su fase actual, mundial o planetaria, fruto de un proceso con cuatro estadios, según nuestra interpretación:

a) En un primer estadio, el «sistema interregional» fue sólo la estructura de las relaciones de la región egipcio-mesopotámica (*§ 0.1*). La India, China y Amerindia (*§ 0.2*) no se conectaban directamente todavía.

b) En un segundo estadio, el «sistema interregional» creció abarcando desde el Mediterráneo y el norte del África hasta el Medio Oriente, la India y la China a través de las estepas euroasiáticas (las regiones influenciadas por los «indoeuropeos»), hegemonizando o teniendo por centro-conector el mundo persa o el helenístico de los Seléucidas o de los Ptolomeos[1] (*§ 0.3*).

c) En un tercer estadio, el mundo cristiano, el bizantino primero y musulmán después reemplazan al helenístico y juegan el rol de bisagra en todo el sistema (desde la China y la India al Mediterráneo) (*§ 0.4*).

d) En un cuarto estadio, la Europa periférica reemplaza al mundo musulmán-turco y constituye el primer «sistema-mundo» propiamente dicho (*§ 0.5*), colocando a Amerindia como su primera periferia.

De una manera abstracta y simplificada, llamo por ahora (véase toda la *Sección 2* de la *Introducción*) «centro» y «periferia» a los horizontes culturales de «mundos de la vida» determinados por su «lugar» dentro del «sistema-mundo» (*World System*) desplegado desde fines del siglo XV. Hoy el «centro» de dicho sistema está constituido por los países del Norte (Europa occidental, Estados Unidos y Japón). China y Rusia guardan una posición especial. El resto es la «periferia».

Tesis 2

Distinguiremos entre:

a) «Universal», que es una categoría abstracta, en oposición a «particular».

b) «Mundial» o «planetario», que es un horizonte concreto con respecto al «sistema-mundo» e incluye a todas las culturas históricas (plano de la «eticidad», que no sería exactamente el universal concreto de Hegel).

De esta manera, una *moral* «universal» (p.e. la pretensión de Habermas, § *2.4*, pero también, en otro sentido, de la Ética de la Liberación) se encuentra en otro plano que una *eticidad* «mundial» (p.e. el proyecto futuro de una cultura mundial, negada en la pretensión de la Modernidad de imponer su particularidad sobre todas las culturas del «sistema-mundo»), o que una *ética* crítica «mundial» o «planetaria» (p.e. la Ética de la Liberación).

Tesis 3

La *vida* de la que hablamos es la vida *humana*. Por *humana* entenderemos la vida del ser humano en su nivel físico-biológico, histórico-cultural, ético-estético, y aun místico-espiritual, siempre en un ámbito comunitario (véase *Tesis 10*). Nada más lejos de un biologismo simplista o materialista cosmológico. El signo egipcio *Anj* (*Ankh*), que portaba Osiris en su mano siempre, significa la «vida». La vida humana de la que hablamos no es un concepto, una idea, un horizonte ontológico abstracto o concreto. No es tampoco un «modo de ser». La *vida humana* es un «modo de realidad»; es la vida concreta de cada ser humano desde donde se encara la realidad constituyéndola desde un horizonte ontológico (la vida humana es el punto de partida pre-ontológico de la ontología) donde lo real se actualiza como verdad práctica.

Rechazamos como reductivos el vitalismo materialista (marxista *standard*) o conservador dominador (el nazi por ejemplo, y aun el nietzscheano, como «Voluntad de Poder» narcisista). La vida humana tiene la racionalidad como constitutivo *intrínseco* (porque «humana») y el ejercicio intersubjetivo y veritativo de la racionalidad es una exigencia de la propia vida: es una «astucia» de la vida. La vida humana nunca es «lo otro» que la razón, sino que es la condición absoluta material intrínseca de la racionalidad. Por esto se exige, entonces, no poner la razón sobre la vida (y la vida como lo irracional, en el caso de tantos racionalismos reductivistas, porque en ese caso se cae en una falacia contraria y tan mortal —en cuanto posibilita la muerte del sujeto humano—, como la del vitalismo irracionalista). Ni vitalismo ni racionalismos reductivos. Defendemos entonces que la vida humana es fuente de toda racionalidad, y que la racionalidad material tiene como criterio y última «referencia» de verdad y como condición

absoluta de su posibilidad a la vida humana. Véase Schnädelbach, 1983, cap. 5.

Tesis 4

Distinguiremos entre:

a) Lo «ético» es el aspecto material o de contenido de la ética (véase *Tesis 10*). *Capítulo 1*.

b) Lo «moral» es el aspecto formal o procedimental, intersubjetivo comunitario. La Ética del Discurso (por su propia definición) debería ser llamada Moral del Discurso. *Capítulo 2*.

c) La «eticidad» (*Sittlichkeit*) es la totalidad concreta del mundo, del horizonte cultural» (es mi antigua «moral» de mis obras anteriores, Dussel, 1986, § 10.2). *Capítulo 3*.

d) *«Ethos»*, en el sentido aristotélico de un sistema de virtudes o hábitos culturales.

e) Lo «ético-crítico» indica el momento propio de la Ética de la Liberación. La ética es «crítica» desde las víctimas, desde la alteridad. Es lo «ético» en cuanto tal, o el cara-a-cara como encuentro de sujetos prácticos. *Capítulo 4*. Véase la integración del ámbito crítico en los niveles de la conciencia moral de Kohlberg [292].

f) Lo moral crítico antihegemónico. *Capítulo 5*.

g) También se usará lo «ético» en su sentido vulgar, cotidiano, equivalente a práctico.

Tesis 5

Hay que distinguir cuatro niveles:

a) El origen de la eticidad concreta y sus *contenidos* (*material*), que es tan antiguo como la historia de la misma humanidad hasta el presente.

b) El origen histórico de categorías pre-filosóficas *ético-críticas* (aun las indicadas en la *Tesis 4*, *e*), que se produjo históricamente dentro del horizonte del primer «sistema interregional», anterior al «tiempo eje» de Jaspers. Temas de los *§§ 0.1* y *5.2* [292].

c) El origen *formal* de la filosofía moral, cuando cobra su clásica formulación explícita en el pensamiento griego (implícita o inicial en muchos pueblos, aun en el azteca, p.e., y ciertamente en el egipcio). El inicio *formal* explícito también depende de la madurez de la eticidad histórica contextual, aun en el caso de los griegos.

d) El origen *autonomizado* de la filosofía con respecto de la teología, desde un primer paso a la secularización (Al-Kindi, árabe, siglo IX d.C.), véase [23], hasta la filosofía moderna (desde Descartes al menos, siglo XVII).

Es evidente que los *contenidos* de eticidad en otros pueblos que el griego pueden ser (y de hecho son) más ricos y complejos desde un punto de vista *ético-crítico* (*b*) (que es el que interesa a una Ética de

la Liberación) que en el helénico-romano (*c*). Las historias de la ética (y de la filosofía) confunden los tres primeros tipos de orígenes (y aun proyectan la secularización hasta los helénicos (*c*), y, por ello, parten siempre en las historias de la filosofía desde los griegos (se trata de un *helenocentrismo* que deseamos criticar indicativamente), abordando simultáneamente el *contenido* de eticidad *material* (*a*) (véase *Tesis 7, a*) y *formal* filosófico (aquí *c*), abandonando por lo general las cuestiones relativas al origen de las categorías *ético-críticas* (*b*).

Tesis 6

Las éticas concretas afirman de hecho la vida humana. Hemos observado históricamente que dicha afirmación de la vida puede seguir dos caminos culturales concretos:

a) La afirmación de la vida humana como creación de la singularidad (*Einzelheit*) del sujeto ético, en *el «nacimiento» como afirmación de la vida* (nace «este» sujeto), y por ello afirmación de la vida terrestre y corporal, donde se concibe la muerte empírica como muerte, pero reafirmando la vida míticamente como resurrección, reproducción o sobrevivencia del sujeto ético. Es el camino de los pueblos bantú, egipcio, mesopotámicos y semitas (judío, cristiano y musulmán), entre otros (véanse los *§§ 0.1* y *0.4*). Son éticas unitarias de la «carnalidad» (positividad de la sensibilidad).

b) La afirmación de la vida que concibe *el «nacimiento» humano como negación de la vida* (nacimiento como ensomátosis y origen del mal), y por ello negación del valor de la vida terrestre y corporal, y la muerte empírica como nacimiento a la verdadera vida (inmortalidad mítica del alma como retorno a la unidad del cosmos). Es el camino de los pueblos llamados indoeuropeos, entre otros (véase el *§ 0.2*). Son éticas dualistas del «alma» (positividad) y del «cuerpo» (negatividad).

Tesis 7

Distinguiremos entre:

a) Categorías *materiales*, aquellas que se originan y son usadas por una «eticidad» histórica (por ejemplo, la de «alteridad» o «exterioridad» en el mundo egipcio-mesopotámico, *§ 0.1*). Son categorías metafóricas del mundo de la vida cotidiana y de la visión concreta de dicho mundo (*Weltanschauung*).

b) Categorías *formalmente* filosóficas, aquellas que son construidas por un discurso racional metódico, filosófico (p.e. la anterior categoría quizá haya sido filosófico y formalmente construida por primera vez por E. Lévinas en pleno siglo XX; antes tenía una función material de uso metafórico, cotidiano, mítico o religioso, pero no estrictamente filosófico).

Tesis 8

Proponemos dos paradigmas de la Modernidad, por exigencia conceptual y para dar mayor claridad expositiva:

a) El «paradigma *eurocéntrico* de Modernidad» (universalmente aceptado, que tiene en Weber a un autorizado exponente), que opina que Europa, a partir de una superioridad intrínseca, se expande en la Edad Moderna sobre todas las otras culturas, debido a algún tipo de superioridad (tecnológica, militar, política, económica, religiosa, etc.) acumulada en la Ediad Media.

b) El «paradigma *mundial* de la Modernidad», que propone que Europa, sin tener una superioridad propia (y si la tuvo en algún aspecto particular no fue la causa de la Modernidad), *por el descubrimiento de Amerindia en 1492* tuvo un horizonte geopolítico, económico, político y cultural que le dio *una ventaja comparativa* (específicamente sobre el mundo otomano-musulmán y chino), desde donde acumuló durante los siglos XVI al XVII suficiente potencial para superar desde el siglo XVIII, ahora sí, a las altas culturas asiáticas. Es un *espejismo eurocéntrico* «anticipar» la evidente superioridad (especialmente tecnológica) europea sobre las otras culturas periféricas lograda en el siglo XVIII a la Edad Media europea. Superioridad tuvo Europa ciertamente sobre Amerindia aun en el siglo XV (pero no sobre el mundo otomano-musulman, la India y sobre todo la China).

Tesis 9

Deseamos distinguir claramente entre tres fenómenos:

a) *Origen de la Modernidad* (con España a partir del 1492), en cuanto se comienza el despliegue del primer «sistema-mundo».

b) *Crisis del paradigma medieval* o de la Europa como cultura secundaria y periférica del mundo musulmán (que acontece desde 1492 y que ocupa todo el siglo XVI).

c) *Formulación del nuevo «paradigma teórico moderno»* que se explicita al comienzo del siglo XVII (Galileo, condenado en 1616; Bacon, con la propuesta del nuevo método en 1620; Descartes, que escribe en Amsterdam *Le Discours de la Méthode* en 1536).

La mayoría de los autores confunden el primer momento, (*a*) con el tercero (*c*), posponiendo hasta este último como el momento del «origen de la Modernidad», o retrotrayéndolo aun hasta el Renacimiento (siglo XIV) y saltando a la Ilustración (siglo XVIII), acentuando así el «paradigma eurocéntrico».

Tesis 10

En alemán *Material* (con «a») significa «material», como «contenido (*Inhalt*)» opuesto a «formal»; mientras que *materiell*» (con «e») significa «material», de materia física, opuesto p.e. a «mental» o «espiri-

tual». El «materialismo» de Marx, obviamente, es *Material* (con «a»), ya que su problemática es la de una ética de *contenido*, y no del «materialismo dialéctico» de la naturaleza (de Engels, o del estalinismo posterior), al que nunca nombró así ni dedicó página alguna significativa (Dussel, 1985, 36-37).

Tesis 11

Por sobrevivencia humana o por «producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de *cada* sujeto ético» (véanse los *§§ 3.5, 4.5, 5.1* y *5.2.*) entenderemos siempre en esta Ética enunciar el *criterio* material universal de la ética por excelencia: la vida humana *concreta* de cada ser *humano* como humano. Esto debe ser expuesto en tres momentos:

a) El de la *producción* de la vida humana, en los niveles vegetativo o físico, material (con «e» en alemán), y por medio y conteniendo (con «a» en alemán) las funciones superiores de la mente (conciencia, autoconciencia, funciones lingüísticas, valorativas, con libertad y responsabilidad ética, etc.), como proceso que se continúa en el tiempo por las instituciones en la «reproducción» (histórico, cultural, etc.). Es el ámbito propio de la razón práctico-material. Véase la *Tesis 17.11.*

b) El de la *reproducción* de la «vida *humana*», en las instituciones y los valores culturales: vida «humana» de los sistemas de eticidad históricos motivados por las pulsiones reproductivas. Véanse las *Tesis 17.4-17.7*, *17.9*, y en especial la *17.12*. Es el ámbito de la razón «reproductiva» (véase *esquema 4.4*, nivel 3 [245]).

c) El del *desarrollo* de dicha vida «humana» en el marco de las instituciones o culturas reproductivo-históricas de la humanidad. La mera evolución o crecimiento ha dejado lugar al desarrollo histórico. Pero, además, en la ética *crítica* (*capítulos 4-6*) la pura reproducción de un sistema de eticidad que impide su «desarrollo» exigirá un proceso transformador o crítico liberador. Véanse las *Tesis 17.8*, y especialmente la *17.13*. Es el ámbito de la razón ético-crítica (*esquema 4.4*, nivel 4).

No distinguiremos entonces en el texto entre una mera sobrevivencia o reproducción material física (comer, beber, tener salud) y un desarrollo cultural, científico, estético, místico, ético. En esta *Ética de la Liberación* las palabras «producción, reproducción y desarrollo» de la vida humana del sujeto ético significan «siempre» no sólo lo vegetativo o lo animal, sino también lo «superior» de las funciones mentales y el desarrollo de la vida y la cultura humana. Indican un criterio material *a priori* (en el *capítulo 1* se abordará la cuestión de la razón ético-originaria) o anterior a todo orden ontológico y cultural vigente (la razón ética pre-originaria, cuestión a tratarse desde el *capítulo 4*). En este último caso, *a posteriori*, cumple también la función de criterio material *crítico* del juicio ético, del enunciado descriptivo o de hecho, o del mismo orden cultural o sistema de eticidad dados como totalidad.

La «autoconservación» del sistema terminará por oponerse a la reproducción de la vida humana.

Tesis 12

Denominaremos «valor» (y «valoración») aquella posición de una mediación en tanto mediación o como compatible con el criterio de verdad, de sobrevivencia, o de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano. «Tiene» *valor* tanto en sentido débil: *a*) una mediación estimúlica (para un animal, y por ello el neurólogo habla de «evaluaciones» entre animales), como en sentido fuerte: *b*) una mediación propiamente ético-racional práctica (*b*.1: universalmente, como enjuiciamiento racional práctico del objeto o enunciado desde la posibilidad de la reproducción y el desarrollo de la vida humana; o *b*.2: particularmente, como valores culturales). Los «valores» éticos, en el primer caso, categorizados conceptualmente (se tiene un concepto del «valor»), *jerarquizados* (en vista de la mayor o menor compatibilidad, necesidad básica o no, de la reproducción-desarrollo de la vida del sujeto humano), sirven para evaluar la posibilidad de un medio, objeto, norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., en conformidad o como condiciones de realización del indicado criterio de reproducción y desarrollo de la vida humana. «Evaluar» es saber situar en un plexo práctico, en un orden jerárquico (de mayor o menor compatibilidad) las «posibilidades» en tanto mediación para la vida humana.

Tesis 13

Deberemos distinguir en todo el texto (véanse particularmente los *§§ 3.5, 4.5* y *5.1-5.2*) algunas palabras que pueden confundirse:

a) La «verdad práctica» (*aletheia prakiké*). Es el *contenido* material de los enunciados normativos éticos. Se articula a ellos, pero no es lo «válido». Se le confunde frecuente y equívocamente con el «bien».

b) Lo «válido (*valid*, *gültig*); no es nunca lo justo. La «validez» (*validity*, *Gültigkeit*) es el momento formal por excelencia. Se articula con la «verdad práctica», pero no se opone al «bien» o lo «bueno».

c) Lo «bueno» o el «bien» (*agathón*, *good*, *das Gute*). Es la unidad práctica del acto o praxis *factiblemente* realizado, compuesto siempre por un contenido material y desde un procedimiento formal, constituyendo la eticidad. Lo bueno tiene «bondad» (*goodness*), se opone a lo «malo». No se opone a lo «justo» o a lo «válido», sino que los subsume, encontrándose entonces en otro nivel. Lo «bueno» es la síntesis de la «verdad práctica» con «validez» realizada cumpliendo las condiciones de «factibilidad» ética, como compuesto real que incluye los momentos *a*) y *b*) y un proceso que cumple con las exigencias de la factibilidad ética *c*).

d) Lo «justo» procede de justicia (*Dikaiosyne*, *Gerechtigkeit*, *Justice*). Se usa equivocamente lo «justo (*just, right*)» como lo opuesto a

lo «bueno», como por ejemplo lo hace John Rawls o Jürgen Habermas, ya que «justicia» puede ser formal (Habermas) o material (el segundo principio de Rawls). No lo usaré nunca como momento formal (en este caso usaré «válido»).

e) La «rectitud» (*orthotes*, *rightness*, *Richtigkeit*), como en el caso de «pretensión de rectitud» (Habermas). Puede ser material (conformidad con las costumbres o valores materiales) o formal (conformidad a las reglas formales del consenso).

f) Lo «recto» (*orthós*, *right*, *richtig*). Deberá usarse «recto» como lo correcto y nunca como lo «justo». Es ambiguo, es mejor usar «válido» (si se trata del aspecto formal) o «verdad práctica» (material), reservando «recto» para la conformidad con las costumbres, *e*) o con los impulsos o sentimientos (véase *Tesis 17*). Se puede hablar de una pulsión «recta», cuando guarda conformidad con las exigencias racionales de *a*) y *b*).

Tesis 14

Algunos tipos de éticas materiales o de «contenido», por lo general reductivas:

a) Éticas materiales subjetivas (utilitarismo, etc.).

b) Éticas materiales reconstructivas de la historia y la cultura (comunitarianismo, con presencia aristotélica y hegeliana).

c) Éticas materiales simbólicas de la cultura (hermenéuticas *à la* Ricoeur, Schelling o Schleiermacher).

d) Éticas materiales objetivas de los valores (Scheler, Hartmann, Husserl, pero igualmente Nietzsche, o en el intuicionismo de numerosos axiólogos analíticos del lenguaje, como G. Moore).

e) Éticas materiales ontológico-existenciarias (Heidegger, etc.).

f) Ética material-económica (subjetivo-objetiva institucional e histórica), como la de Marx.

g) Ética material que propone un principio universal material como reproducción y desarrollo de la vida humana (Hinkelammert, implícito en Marx y en algunos vitalistas).

Tesis 15

Algunas morales formales:

a) La moral trascendental de Kant y el kantismo posterior.

b) La meta-ética del análisis de enunciados descriptivos o normativos de diversos tipos (ética analítica): intuicionismo de Moore, el emotivismo de Stevenson, la ética de Ayer, de Hare, etc. (MacIntyre, 1966, 22 ss.; Moore, 1968, 240-259; MacIntyre, 1981; Habermas, 1983; nuestros §§ *3.1-3.2*).

c) La moral del liberalismo procedimental de Rawls.

d) La Ética del Discurso (de Apel, Habermas o Wellmer).

Tesis 16

Algunas éticas críticas:

a) Desde la economía política (Marx).

b) Desde las filosofías y ciencias sociales alemanas del comienzo del siglo XX (la primera Escuela de Frankfurt).

c) Desde el nivel afectivo o pulsional (Schopenhauer, Nietzsche, Freud).

d) Desde el pensamiento fenomenológico y específicamente heideggeriano (Lévinas).

e) Ante las teorías macro-estructurales de la subjetividad moderna (Foucault).

f) Ante la Modernidad (los postmodernos).

Son éticas críticas (expuestas en el *capítulo 4*) de los sistemas vigentes (económicos, racionalistas, culturales, etc.). Cada tipo de sistema formal de dominación determina el tipo de crítica.

Tesis 17

Definiciones previas. «Con Freud contra Freud» es necesario encontrar un marco categorial que nos permita interpretar todo lo patológico, que Freud intenta explicar con el «principio de muerte», el de Nirvana y los instintos de muerte, colocando como base los Instintos de vida, escindidos en: 1) Instintos de autoconservación (o reproducción de la vida), y 2) Instintos del placer. Contra el racionalismo formalista es necesario recuperar esta dimensión libidinal sin descartar lo racional. El «principio de realidad» tiene consistencia propia y no es posible abandonarlo. Lo mismo debe decirse del Super-yo, que es la «conciencia moral», situada en el aparato psíquico y como puente con la institucionalidad social. La topología, económica y energética, debe ampliarse; no simplificarse innecesariamente.

Tesis 17.1: En los insectos y hasta en los mamíferos inferiores *no hay conciencia* propiamente dicha; en algunos mamíferos superiores u otros altamente cerebralizados hay conciencia pero nunca autoconciencia lingüística plena. El animal no tiene *libido* propiamente dicha, ni es autorresponsable ni libre. En ellos los instintos son específicos; son necesariamente regulados por la especie, aunque a veces hay cierto aprendizaje individual. No puede haber represión libidinal, porque no hay espontaneidad de los instintos ni instituciones culturales.

Tesis 17.2: *Sólo en la corporalidad y con el cerebro humano hay libido propiamente dicha*. La metáfora de la horda primitiva (el padre originario, su muerte ritual por sus hijos-hermanos, etc.) es ilusoria, porque en el origen habría un grado mínimo de espontaneidad autoconsciente libidinal y por lo tanto imposibilidad de represión, memoria

institucional, etc. En el origen está la necesidad y no la libertad, la no-libido, la imposibilidad de represión alguna, y menos aún la felicidad paradisíaca. El paraíso está en el futuro, en un mundo más libre, que luche más contra las plus-represiones, y que tendrá por desgracia represiones civilizatorias nunca tales sufridas. Si hay un «progreso cualitativo» es en la complificación, tensión, contradicción cada vez más difícil de manejar.

Tesis 17.3: La aparición mínima de espontaneidad, no de la especie libidino-instinctual, *escinde el aparato psíquico* y permite también el comienzo de la aparición de instituciones psico-socio-históricas mínimas también en su origen, que reemplazan lentamente las estructuras del instinto específico. El aumento de espontaneidad libidinal es aumento de complejidad institucional del Super-yo. La represión o disciplina civilizatoria del Super-yo aumenta en la medida que aumenta la espontaneidad libidinal por la complificación del cerebro, debido al desarrollo del córtex en fenómenos tales como conciencia, autoconciencia, lengua e historia cultural.

Tesis 17.4: La *represión civilizatoria* del aparato libidinal es propia del *homo sapiens* y permite la permanencia y la lenta transformación o sustitución de los instintos específicos animales por los culturales. Por ello, los instintos libidinales humanos de autoconservación, de placer y todo tipo de agresividad y defensa son distintos que los de los animales.

Tesis 17.5: El fenómeno de la *dominación represiva socio-histórica* produce un «transtorno» psíquico en la libido propia del ser humano civilizado. El ser humano de la cultura moderna sufre nuevos transtornos nunca observados anteriormente (crisis dramática de la adolescencia) propios de una civilización que, responsabilizando individualmente a cada sujeto en la resolución responsable y libre de su existencia, y dando aprentemente libertad libidinal, le exige confrontarse a un enorme aparato de represión dominadora (la civilización moderna europea criticada por Horkheimer o Marcuse).

Tesis 17.6: Los instintos de placer o *Eros* de Freud deben aceptarse. Los instintos de muerte adquieren una fisonomía propia dentro de la patología estructural de la civilización moderno-occidental represora-dominadora de la libido (plus-represión). No debe situárselo en el nivel de la «humanidad», de la «naturaleza» humana o algo así, porque son fundamento de una patología socio-civilizatoria histórica.

Tesis 17.7: Los instintos o el principio de muerte freudiano entran en juego como «totalización» de los sistemas que reprimen a los *Instintos de vida*. Cuando un sistema se cierra sobre sí los *Instintos de autoconservación* (que busca la propia seguridad), invierten la fobia ances-

tral ante la muerte, que inhibe el poder enfrentar el dolor, al que se evita (por memoria de actos fallidos) en las instituciones sociales que postergan el dolor inmediato exigiendo la rígida disciplina en su lugar (la postergación del deseo), produciendo una cierta represión de la libido. El castigo, dolor disciplinario consciente y anticipado (dosificado, como la vacuna que produce anticuerpos) que se ejerce sobre el que no cumple con las normas institucionales razonables para evitar la muerte (ya que ésta no permite ninguna prueba: el que muere, muere, y no puede aprender para la próxima ocasión), imprime en el Super-ego la conciencia de culpa: recuerdo del dolor infligido como castigo, como aprendizaje y como posibilidad siempre inminente de la muerte. El castigo-culpa es una institución social, que debe ser de tal manera administrado que no produzca mayor represión ni trauma (como las vacunas): debe ser sólo una enfermedad producida para evitar la muerte. Su exceso también produce enfermedad (no poder ya controlar la tensión insoportable). Es la culpabilidad extrema o patológica. Los instintos de autoconservación o seguridad reproducen la vida, dándole seguridad y permanencia. Reprimen dosificadamente. Su patología es querer alcanzar la seguridad absoluta venciendo la muerte por el suicidio heroico (un deseo de la muerte, en la que la fobia sana a la muerte se transforma en su contrario: amor al morir, la necrofilia del principio de muerte). Pero también puede ser el sado-masoquismo, como acción que pretende vencer el dolor auto-practicándolo. Es necesario diferenciar el sado-masoquismo en la mera reproducción del principio del placer creador.

Tesis 17.8: Los *Instintos del placer* o de vida desinhiben el enfrentar el dolor para alcanzar el objetivo de la felicidad. Los Instintos del placer permiten le desarrollo de la vida, del aparato psíquico, de las instituciones históricas. Es creación histórica. Su patología se produce cuando, por querer lograr con *seguridad necesaria* el placer, y como éste debe saber enfrentar el dolor para alcanzarlo, el camino más corto puede ser el del masoquista, que obtiene directamente placer en su dolor (contra el instinto de autoconservación individual), o en el dolor del Otro, el camino del sádico (contra el principio de autoconservación comunitaria). Igualmente, el suicidio (de otra manera que en la reproducción) es una patología: se pretende alcanzar el placer inmediato y perfecto, en el caso del héroe suicida (que en realidad no es un héroe, sino alguien que busca su propio placer en una pretendida «heroicidad»: la heroicidad de la extrema izquierda o el anarquismo; placer del cumplimiento perfecto del propio deber cumplido ante una conciencia ética culpable, un Super-yo deformado, que actúa contra la factibilidad ético-real).

Tesis 17.9: Los *Instintos de autoconservación* se enfrentan solidarios[2], entre otras posibilidades, a las víctimas de sus propias instituciones creadas por dichos instintos para la reproducción de la propia

vida. Las víctimas son una contradicción que desorienta a los instintos: son el efecto de la fobia al dolor y la muerte (las instituciones), pero son víctimas que sufren y mueren por las instituciones, que fueron creadas para evitar el sufrimiento y para postergar la muerte. El que re-conoce en la víctima otro sujeto ético y se re-sponsabiliza ético-libidinalmente por ella desinhibe el enfrentar el dolor (supera los instintos de autoconservación autorreferente *individual*) y afronta en la comunidad el peligro de ser sensible ante las propias víctimas[3], e inhibe sus instintos del *propio* placer egoísta (lo que le permite enfrentar el riesgo del propio dolor por el Otro). La patología en este nivel es el sadismo, que obtiene placer en el dolor del otro (contra estos instintos de autoconservación *comunitaria*), ya que alcanza el placer no evitando el dolor del Otro sino produciéndoselo. El sádico es un peligro social contra la vida de la comunidad. Es también inicio del suicidio colectivo.

Tesis 17.10: Habría que tratar todavía todo lo referente a la «resistencia» (ante el ataque) y la «agresividad» ante la necesidad, el peligro, el dolor y al final la muerte. Los *Instintos de resistencia* se emparentan con los de autoconservación, y los *Instintos de agresividad* con los del placer. Los primeros nuevamente «aguantan» con fortaleza para evitar morir o para enfrentar el dolor. Los segundos «agreden» para sobrepasar el dolor y alcanzar lo necesario para la vida (no necesariamente el placer).

Tesis 17.11: El principio ético-material de vida tiene específicamente mayor relación con el momento de *producción* de la vida (con respecto a los instintos del placer, todavía indiferenciado) y con la verdad que se oculta detrás del peligro afrontado por la búsqueda de lo debido o necesario para la vida humana.

Tesis 17.12: El principio moral-formal de intersubjetividad dice relación directa a la *reproducción* de la vida (con respecto a los Instintos de autoconservación como seguridad institucional) y a la validez que asegura para no caer en el dolor *del error* que mata.

Tesis 17.13: El principio ético-crítico tiene relación directa con el *desarrollo* de la vida humana en general y con la *reproducción* de la vida de las víctimas (y por ello con respecto a los instintos de autoconservación comunitaria futura), como exigencia de corrección de la plus-represión que puede ser suicida para toda la comunidad. Es progreso *cualitativo* o *desarrollo* creador —en el sentido de Bergson o de Marx—. *Es el momento ético por excelencia*. Transforma educativamente el Super-yo conformando una «sensibilidad» abierta a nuevas exigencias éticas de la vida renovada. El Super-yo es necesario, pero debe ser innovador y crítico, y no hay otra posibilidad más radical y concreta de criticidad que asumir la re-sponsabilidad con respecto a las víctimas del propio sistema ético. Ésta es la parte de verdad de la posición teórica de Nietzsche y Freud.

Tesis 17.14: La «normalidad» no es volver a integrarse productivamente a una sociedad libre de represión, como pareciera indicar Erich Fromm. Pero tampoco es quedar en la posición cuasi-anarquista del propio Freud, de invalidar negativamente y sin solución el proceso civilizatorio como tal (*El malestar de la cultura*). Sin admitir el revisionismo neofreudiano, y conservando la veta crítica de Freud y Marcuse, es necesario redefinir de tal manera el marco categorial que permita una visión crítica y que sin embargo abra la posibilidad «factible» a una existencia humana «posible» (de las instituciones necesarias, de la psique humana individual y la necesaria liberación cuando se llegue a situaciones intolerables bajo el imperio del principio de muerte). Para esto se debe indicar que la «normalidad» es un saber manejar *la tensión, la inevitable contradicción*, intentando un «cierto» equilibrio *siempre precario*: *a*) entre los Instintos de autoconservación que intentan la propia seguridad institucional, *b*) los Instintos del placer que arriesgan el sufrimiento para alcanzar un nuevo estado de felicidad. Los Instintos de autoconservación comunitaria deben saber corregir la inevitable disciplina civilizatoria para que no se torne en dominación, en tantos excesos de las instituciones evitables y patológicas, que por ser plus-represión innecesaria del placer se hacen inmanejables, social (injusticias institucionales) o personalmente (enfermedades mentales).

Tesis 17.15: De esta manera ningún sistema institucional puede presentarse bajo la pretensión de ser no-represivo, pero habrá que juzgar factiblemente cuando es ya dominadoramente *intolerable*, para transformarlo (parcial o totalmente, tarea a la que Freud se declara no llamado en *El malestar de la cultura*).

Tesis 17.16: El psicoanalista puede entonces enfrentarse a «enfermos», que son los que no logran manejar las contradicciones histórico-institucionales con las de su propio aparato psíquico libidinal, en tensión con instintos que intentan funciones *necesarias* pero que fácilmente se tornan patológicas (en sus contrarios), dada la complejidad y la falta de aprendizaje (individual y social) en el manejo de la estructura libidinal propia y comunitaria. «Sanar» al «enfermo» y restituirlo a la «normalidad» no es liberarlo de *todas las represiones y devolverle una prístina libertad libidinal*. Tal prístina libertad libidinal no existió ni en los animales ni en ningún ser humano. «Sanar» y volver a la «normalidad» es, simplemente, un saber práctico-ético que permite poder manejar *con cierto éxito*, no exento de fracasos superables, el propio aparato libidinal que permita la propia vida en la vida de la comunidad (libidinal, cultural, política, económica, etc.). La «línea» que divide el «sano» del «enfermo» depende de tantos factores que es imposible *a priori*, cualitativa y cuantitativamente, definirla. Se trata de que la subjetividad libidinal «pueda» entablar relaciones con el Otro sin tener que contar ya con el terapeuta o con la «comunidad terapéutica»[4] (que es lo deseable: como los alcohólicos anónimos, p.e.), sabiendo que la

comunidad «normal» está en parte enferma por sus tensiones, pero tiene también recursos «terapéuticos», desde una antigua sabidura del «sentido común» (el cual puede también estar «enfermo socio-históricamente») que hay que saber usar «normalmente».

NOTAS

1. Ptolomeo III se atribuía ser el «Señor del Mediterráneo y del Mar de la India» (al que se conectaba por el Mar Rojo).

2. La solidaridad, como puede verse, es equívoca. Puede haber solidaridad interna entre los miembros de una «mafia». La solidaridad con las víctimas es otra cosa.

3. La víctima es una «alarma» social, una «luz roja» de que algo «marcha mal». Si una comunidad no inhibe su agresividad o insensibilidad ante el dolor de la víctima, corre el riesgo de comenzar a «disparar» esa lógica sobre los miembros «internos» del todo social (p.e. el neoliberalismo desata una insensible competencia de todos contra todos), auto-asesinato del cuerpo social, auto-asesinarse: matar al Otro es comenzar ya el suicidio como comunidad.

4. Aquí nuevamente la intersubjetividad que crea consenso es psíquica y éticamente necesaria. La «comunidad terapéutica» reemplaza por un tiempo la «comunidad hostil» que enferma, hasta permitir crear el puente para la reintegración a la «comunidad normal» atravesada por infinitas tensiones, nunca resueltas, y que, por el principio de realidad, se las sabe usar enfrentándolas unas contra otras. Como en los juegos taurinos de Creta, el artista sabía usar la fuerza del toro (dejándolo pasar y colgándose a él) y no pretendía enfrentarse a sus cuernos. El «enfermo» hace esto último.

Apéndice II
SAÍS: CAPITAL DEL EGIPTO (sobre la eticidad egipcia)

[405] Deseo plantear en este *Apéndice II* tres cortos temas que se me impusieron en un tercer viaje[1] que realicé en diciembre de 1994 a Egipto: *a*) la llamada «filosofía de Menfis», *b*) el capítulo 125 del *Libro de los muertos*, y *c*) unos comentarios sobre la ciudad de Saís, metrópoli de la colonia Atenas y que abrió el Egipto milenario a los periféricos griegos.

§ 1. LA «FILOSOFÍA DE MENFIS»

Menfis, en griego (Mennofré en egipcio), fue fundada probablemente por el legendario Menes, primer monarca, antes del 3000 a.C., y fue responsable de la construcción de las primeras grandes pirámides, no lejos de su primitiva implantación. Tuvo su esplendor durante la III dinastía (hacia el 2700 a.C.) con Djéser. Todavía en la dinastía XVIII (del 1580 a.C. en adelante) era la más cosmopolita ciudad del Medio Oriente. Continuará siendo siempre la capital religiosa de Egipto hasta Teodosio, que sólo en el 389 d.C. prohíbe los cultos coptos[2]. La llamada «filosofía de Menfis», cuyo contenido mítico debe situarse en el comienzo del IV milenio a.C., se trata de un texto cuya versión conocida se encontró en una piedra de granito[3] labrada para el templo de Ptah en tiempo del rey Shabaka (700 a.C.). Escribe J. Breasted:

> Hay en el Museo Británico una triste deteriorada piedra que en opinión del que esto escribe contiene la formulacion más antigua de una visión del mundo filosófica (*philosophical Weltanschauung*)[4].

De cuya lectura y comentario concluye que «la tradición griega del origen de su filosofía en Egipto sin duda contiene más verdad de lo que se le ha acordado en tiempos recientes»[5]. En efecto, todo el texto se ocupa de los atributos de Ptah, el gran dios de Menfis:

> Ptah, el mayor[6], es el corazón y la lengua de los dioses[7]. El Poder de su corazón y su lengua vienen a la existencia desde él [Ptah][8].

El «corazón» es Horus; la «lengua» es Thot. El «corazón» (el *leb* hebreo) es la «vida (*Ankh*)», la energía vital, la carne corporal (la *basar* hebrea), el «contenido» de la «lengua». Podríamos hoy decir que Horus es lo pulsional, lo afectivo, lo motor, la conciencia ético-práctica que «recuerda» puntual y autoconscientemente acto por acto de la vida del ser humano y que es juzgada por Osiris —ya que es el «corazón» del muerto que se pone sobre la balanza el juzgado para medir sus buenas obras—. Horus es:

> El creador de toda obra, de todo artefacto, de lo que se hace con la mano, de lo que crece; es el movimiento de todo miembro de acuerdo con el mandato, con la palabra [...][9].

Como el mismo Ptah es Horus, podríamos decir, recordando lo dicho por Schopenhauer: el Ser es Voluntad, Potencia, Poder. Ptah es Horus. Pero Ptah es igualmente Thot, la «lengua». Esta lengua es el origen de la *dabar* hebrea y del *lógos* griego, sin ninguna duda —ambas culturas, la hebrea y la griega son sus culturas periféricas, secundarias, herederas de los descubrimientos filosófico-ontológicos egipcios:

> Él [Thot] es la lengua, que repite los designios del corazón[10]. Oh Thot [...] tú cumples mis necesidades con pan y cerveza, guardas mi boca cuando hablo[11].

La «lengua» es la palabra, pero palabra como «mandato», «orden», es palabra práctica, creadora, productora. Es la razón práctica que tiene «proyectos», los pensamientos que el arquitecto[12] concibe en su mente antes que la obra sea construida:

> La Palabra es el hacedor de todo alimento que puede ofrecerse en oblación [a los dioses]; el hacedor de lo que se ama y de lo que se odia; es el dador de vida al que difunde la paz y da la muerte al que es culpable[13]. Es Thot, la sabidura, el más fuerte de los dioses, es idéntico con Ptah, después que ha hecho todas las cosas, todo jeroglífico, cuando ha formado a los dioses y las aldeas[14].

Es Palabra creadora, organizadora, la juez del cosmos: «criterio (*kriterion*)», ley y tribunal.

Valgan estas cortas reflexiones para indicar que es necesario evadirnos del estrecho helenocentrismo prusiano en filosofía, para abrirnos al ancho horizonte de las sugerencias filosóficas de todas las culturas que la humanidad ha desarrollado plurivalentemente. De paso, pensamos que Egipto, quizá mejor que los griegos y los modernos, produjo una ética sumamente equilibrada entre lo material (Horus) y lo discursivo (Thot) y que algo podría enseñarnos. Al final, tanto los grie-

gos como los semitas (en especial los hebreos, los cristianos y los islámicos) son sus descendientes.

§ 2. EL CAPÍTULO 125 DEL LIBRO DE LOS MUERTOS[15]

Se trata de un conjunto de textos dispersos, que con diferente orden se colocaban junto a los muertos en papiros, para que pudiera «recordar» sus actos en vida en el momento del «Juicio Final» de Osiris. Osiris, después de ser coronado como principe regional (quizá fue originariamente un personaje histórico), es asesinado por su hermano Set, quien descuartiza su cuerpo[16] y lo reparte en diversos lugares, también en el río Nilo (su cabeza reposaba en Abydos). Isis recoge las partes de Osiris, y Anubis lo reune momificándolo. Set intenta también matar a su hijo Horus, hijo de Isis, que era la esposa del propio Set. Horus vence a su padre (como un nuevo Edipo), y hereda el reino de Osiris. Mientras tanto Osiris ha resucitado en el reino del más allá. Es entonces el primer resucitado y su prototipo, al que los que desean resucitar deben invocar. En el Imperio Antiguo sólo resucitaban los faraones, los sumos sacerdotes y los grandes personajes. Las pirámides nos recuerdan la esperanza es una «vida» eterna. En el Imperio Medio (desde el 2060 a.C.), fin de la dinastía XI, y posteriormente a tiempos de anarquías, tras revueltas populares para alcanzar tal posibilidad, la resurrección se universaliza a todos los habitantes, pero igualmente las exigencias éticas que nos han quedado expresas en el *Libro de los muertos*. El *ka* (la conciencia ética absolutamente individual que tiene memoria y responsabilidad de sus actos), la conciencia ético-práctica, es el componente central del ser personal (junto a otros cuatro[17]). Se trata de uno de los mitos éticos más determinantes de la historia universal. Cada sujeto individual, en vida y después de la muerte siempre individual[18], tiene la experiencia ética de efectuar sus obras a la luz del «juicio de Osiris» (con «autoconciencia» explícita entonces, ya que «se ve visto» desde los ojos de un juez omnisciente, incorruptible, interior y perfecto). La «vida» (en egipcio *Anj* [*Ankh*]) es dada individualmente por los dioses a cada ser humano, y mantenida eternamente en el caso de que el muerto merezca resucitar por sus buenas obras. Todos los dioses portan en su mano derecha el *Anj*, el signo de la vida (una especie de cruz hacia abajo con una agarradera a través de la cual los dioses meten su mano).

Deseamos sólo indicar un elemento de las tantas riquezas éticas de estos textos y en relación al argumento central de toda esta *Ética de la Liberación*. Se trata del *capítulo 125* del indicado libro que deseamos comentar. Este largo capítulo es el relato de la presencia del que ha muerto en la gran Sala de Maat (la Ley del universo), donde es juzgado para encontrarle o no méritos para resucitar al «Osiris N.» (el muerto con nombre propio). El capítulo se inicia, después de la presentación del que va a ser juzgado, con las famosas declaraciones de inocencia

(«No cometí maldad contra los seres humanos. No maltraté a las gentes [...]»)[19]. En un momento central del texto podemos leer los siguientes criterios éticos, que el muerto con pretensión de resurrección proclama públicamente en la gran Sala de Maat:

> Satisfice al dios cumpliendo lo que deseaba. [1] Di pan al hambriento, [2] agua al sediento, [3] vestí al que estaba desnudo y [4] una barca al náufrago[20].

Y los dioses, personalizando al muerto, le preguntan: «¿Quién eres tú?, me dicen, ¿cuál es tu nombre?, me preguntan»[21]. Lo cual nos indica el profundo concepto de la individualidad personal de la eticidad egipcia, que heredará el pensamiento semita, pero no el griego (con su inmortalidad universal del alma), y que a través de los semitas pasará a los judíos, cristianos, musulmanes y modernos.

Una de las tantas influencias históricas de este texto se deja ver, veintitrés siglos después del origen de la escuela menfita, en un texto hebreo de *Isaías* 58, donde componentes del grupo del tercer Isaías escriben:

> El ayuno que Yo quiero es éste: [...] dejar libres a los oprimidos, romper todos los cepos; [1] partir tu pan con el hambriento, [4] hospedar a los pobres sin techo[22], [3] vestir al que ves desnudo, y no cerrarte a tu propia carne.

Todo el texto de este capítulo 58 nos habla de exigencias de una corporalidad reconocida en su dignidad.

Siete siglos después del texto de Isaías —hoy hace ya veinte siglos, pero casi treinta siglos después del origen clásico de la tradición egipcia en Menfis, es decir, del origen de la ciudad egipcia, han transcurrido hasta el presente unos cincuenta siglos—, el fundador del cristianismo se refiere nuevamente a los criterios éticos de Osiris para el Juicio Final en vista de la «resurrección de los muertos». La gran Sala de Maat ahora es un espacio próximo a Jerusalén. La Humanidad está presente públicamente ante cada humano personalizado. Nos referimos a *Mateo* 25. En lugar de Ptah u Osiris está ahora el «Hijo del Hombre»:

> [1] Porque tuve hambre y me dieron de comer, [2] tuve sed y me dieron de beber, [4] era forastero y me dieron hospitalidad, [3] estaba desnudo y me vistieron.

Como puede observarse, el orden lógico del *Libro de los muertos* (que será llamado tanto por cristianos como musulmanes *El libro de la Vida*, por estar allí anotada toda obra cumplida en vida por cada ser humano) es aún más correcto que en el de *Mateo*, ya que pareciera que dar de vestir es anterior que dar un techo. De todas maneras, llama la atención la cercanía del fundador del cristianismo con la tradición egipcia —¿no tendrá que ver que según algunos relatos estuvo efectiva-

mente en Egipto huyendo de la persecusión política del gobierno colaboracionista judío con el Imperio romano?

ORDEN DE LAS CUATRO EXIGENCIAS ÉTICO-MATERIALES EN LOS TRES TEXTOS INDICADOS

Textos / *Exigencias éticas*	*Libro de los muertos (cap. 125)*	*Isaías 58,7*	*Mateo 25,35*
1. Dar de comer al hambriento	1.ª exigencia	1.ª	1.ª
2. Dar de beber al sediento	2.ª exigencia	—	2.ª
3. Dar de vestir al desnudo	3.ª exigencia	3.ª	4.ª
4. Dar una barca o un techo al forastero o extranjero	4.ª exigencia	2.ª	3.ª

Pareciera, entonces, que el texto de *Mateo* tiene más vinculación con el *Libro de los muertos* egipcio que con *Isaías* hebreo, tanto por el número de las exigencias (cuatro en los dos primeros y tres en *Isaías*) como por su orden (una variación en *Mateo* y dos en *Isaías*).

Toda esta ética ha sido una reflexión ético-filosófica sobre estos textos, quizá los textos *críticos* más antiguos que recuerda la Humanidad. La Ética de la Liberación no quiere aparecer como novedad. Querría aparecer como una puesta al día de una tradición milenaria, pisoteada por el cinismo del capitalismo globalizador, que se pretende el máximo exponente de la ciencia y la razón, siendo en verdad una decadencia ética, irracional e insensible al dolor de las víctimas.

§ 3. LA CIUDAD DE SAÍS, METRÓPOLI DE ATENAS

Llegué a Saís partiendo de El Cairo vía Tantah en tren, de allí a Basyún en el delta del Nilo con un bus, en el Norte, hasta arribar con un taxi a un pueblito que en nada recuerda su antiguo esplendor denominado en árabe Sá-el-Haggar (Saís), junto a antiguos canales, algo al sur de donde Champollion encontró en 1822 la piedra de Rosetta con el texto simultáneamente expresado en jeroglíficos egipcios, en sistema fonético alfabético griego y demótico (escritura copta cursiva muy simplificada). Hoy nada queda de su antigua grandeza. Sais, capital de todo el Egipto en la dinastía XXVI (del 666 al 524 a.C., cuando se produce la invasión persa), estaba consagrada a la diosa Neith (que los griegos de Atenas llamaban Palas Atenea, diosa egipcia entonces). Era una ciudad ya nombrada desde las primeras dinastías, cuyos marinos y comerciantes fundaron en Grecia Atenas, una de sus tantas colonias del Medite-

rráneo. Samético I, hijo de Neceo, abre el mercado egipcio a los griegos en 663 a.C. y los emplea como mercenarios. En el 568 se permite que entren en Menfis los colonos griegos, y se funda Naucratis, ciudad del delta, para que comercien los helenos. Sais existió hasta el siglo XV d.C., ya musulmana. En el 333 a.C. recibió a Alejandro como libertador de los persas, que inmediatamente se dirigió al desierto occidental del Nilo para venerar el santuario del dios egipcio Ammón, venerado como el mayor de los dioses entre los griegos macedónicos. Por supuesto, el Dionisos (que tanto apreciaba Nietzsche) era un dios egipcio, pero también Apolo. Allí estuvo Platón, y quizá en su nombre escribió la *República*. Allí los griegos estudiaron matemáticas, geometría, astronomía, la filosofía los presocráticos y muchas otras disciplinas, entre las que no debe olvidarse la experiencia mística de hombres dedicados exclusivamente a la contemplación (el «ocio [*skholé*]» que tanto admiraba Aristóteles). En el 311 a.C. la gobierna Ptolomeo I, comenzando así la dominación helénica. La antigua capital imperial, Saís, se convirtió entonces de metrópoli en colonia de sus antiguas colonias. Estuve, con veneración no helenocéntrica, el 9 de diciembre de 1994, para recordar que Grecia no fue el origen del «amor por la sabiduría», amor que ciertamente aprendió de Egipto, y Atenas de Saís, civilización africana con fuerte componente negro bantú, además de camita y semita —nada de indoeuropeo, occidental o europeo, evidentemente.

NOTAS

1. El primero lo efectué en 1976, de camino hacia Dar-Es-Salaam (Tanzania), el segundo en 1982, cuando viajaba hacia Nairobi (Kenya).

2. En realidad «copto» es una deformación fonética de «Egipto», que por su parte significa: «adoradores de Ptah» (*egi-Ptah*), el dios principal de Menfis.

3. Es la Shabaka Stone, Nr. 498, del Museo Británico, de 92 x 137 cm, descubierta en 1805 (Pritchard, 1950, 4). Sobre el texto mismo véase Altenmüller, 1975; Breadsted, 1901; Junker, 1941.

4. Breasted, 1901, 39.

5. *Ibid.*, 54.

6. Breasted escribe *the great*. Pareciera que estamos escuchando exclamar a un egipcio actual, en las oraciones diarias desde el minarete de la mezquita islámica del actual pueblito de Menfis: «Alá, el más grande». Cinco mil años de una tradición ininterrumpida.

7. *Ibid.*, 44; Pritchard, 1950, 4.

8. *Ibid.*, 48.

9. Breasted, 1901, 45.

10. *Ibid.*

11. «Una plegaria a Thot», en Pritchard, 1950, 379 b.

12. Ptah era el patrón de los arquitectos y albañiles, el que prevé la obra futura, que la hace existir en el plano antes de su existencia real: es el origen divino como pre-visión del universo antes de su creación. Para los hebreos Thot era la «Sabiduría Eterna» que creaba el universo (el del libro de la *Sabiduría* de Salomón): Thot. Era el *nous* o el *lógos* originario de los presocráticos. La «Idea» que guía la formación de las cosas. Su «contenido» es Horus, pero la formalización práctico-efectora es Thot. Es la matemática, la astronomía, la sabiduría que anticipa las inundaciones del Nilo (el retorno del caos) y que plasma, al retirarse de las aguas el «cosmos» (orden eterno bajo los designos de *Maat*: la ley natural-divina de todas las cosas), el exacto lugar de cada campo, de cada camino, «recordado» en los levantamientos topográficos geométricos exactos. Thot «ordenaba» (por un mandato de racionalidad práctico instrumental) el universo.

13. Breasted, 1901, 49.

14. *Ibid.*

15. Maystre, 1937; Faulkner, 1972; Allen, 1974; Altenmüller, 1986. El texto que citaremos está en la bibliografía bajo *Libro de los muertos*.

16. Mito muy parecido al de la Coyolxauhqui azteca (diosa decapitada cuya sangre fertiliza la tierra) o el Tupac Amaru peruano (cuyos miembros descuartizados fueron distribuidos por el poder español en las cuatro direcciones de los puntos cardinales del antiguo imperio inca).

17. Los otros componentes del ser humano son: *Pa*, la energía vital o vida; *Ren*, el nombre propio (!), individual; *Aka*, el corazón, que es la sede de las motivaciones o razón práctica; y la *carne* (no el cuerpo).

18. ¿No se encuentra aquí la experiencia y el concepto de un «yo personal», el sí mismo (*Self*), que a través de la tradición semita llegará a la Europa moderna? ¿No debió buscar Charles Taylor (véase Taylor, 1989) el origen del *Self* en Egipto y no en la Atenas de Platón, donde ciertamente no puede encontrarlo?

19. *Libro de los muertos*, cap. 125, «Declaraciones de inocencia» (ed. cit., 202). Se trata de la negación universal de máximas no generalizables. Entre ellas: «No empobrecí al pobre en sus bienes [...] No hice padecer hambre [...] No maté [...] No robé con violencia [...] No dije mentiras» (*ibid.*, 204-208).

20. *Ibid.*, 209.

21. *Ibid.*, 210.

22. Es interesante observar cómo la «barca» del Nilo egipcio se transforma en «techo» para el pobre (puede ser la «tienda» del pastor o beduino del desierto o la «casa» del agricultor sedentario). Es el deber de la hospitalidad.

ÍNDICE ALFABÉTICO DE AUTORES

[406] La numeración que sigue al autor es el número del parágrafo [] colocado en el margen izquierdo del texto.

Abu-Lughod, J.: 28
Adorno, Th. W.: 135, 189, 191, 204, 206-207, 212, 215, 227, 229-230, 236-239, 268, 271, 303, 316-317, 326, 342
Agustín: 46
Albee, E.: 75
Albert, H.: 129, 205
Al Farabi: 23
Al Gazzali: 25
Al Kindi: 23, 84
Almeder, R.: 164
Althusser, L.: 358
Amir, S.: 35, 402
Apel, K.-O.: 1, 39, 42, 59, 78, 81, 117-118, 121, 125, 129-134, 137, 139, 140, 143, 149, 151, 157-159, 164-165, 167-169, 171, 178, 188, 198, 202, 211, 219, 229, 237, 243, 265, 280, 284-286, 291, 294, 304, 307, 320-321, 324, 327, 332, 368
Aponte, D.: 211
Araújo de Oliveira, M.: 79
Arendt, H.: 188, 374, 381
Aristóteles: 4, 5, 16, 23-24, 76, 79, 84-85, 87, 89, 94, 96, 98, 110-111, 113, 115, 126, 128, 153, 198-199, 202, 205, 243, 254, 292, 309, 320, 323, 398
Armour, R.: 5
Atkinson, R.: 78
Aubet, M.: 346
Austin, J. L.: 129-130
Averroes: 23
Avicena: 23, 76, 292
Ayer, A.: 62, 79, 141, 163, 171, 322

Bacon, F.: 39, 165, 249
Bachelard, G.: 304, 306
Badiou, A.: 226, 359, 363
Baier, K.: 141
Bajtín, M. M.: 294
Bakunin, M.: 213, 384
Barber, M.: Pal. Prel.
Barret, C.: 173
Barry, B.: 125
Bary, W.: 31
Bauman, Z.: 329
Baumgarten, A.: 118-119
Bauer, H.: 344
Bauer, O.: 368
Bebel, A.: 347
Beckwith, M.: 13
Bellarmino, C.: 305
Bendix, R.: 378
Benhabib, S.: 45, 170, 187-188, 203, 213, 329
Benjamin, W.: 89, 209, 212, 234-235, 239-240, 264, 272, 274, 277
Bentham, J.: 67, 74, 79-83, 87
Berger, P.: 185
Bergson, H.: 207
Bernal, M.: 4, 41, 249-250, 288
Bernstein, R.: 164, 170
Bernstein, E.: 368
Berr, H.: 3
Bertam, B. C. R.: 59
Blaut, J. M.: 26, 30-31, 33:
Bloch, E.: 20, 134, 232, 266, 316-323, 331, 334, 386

Bloom, F.: 67
Blumenberg, H.: 113
Böhm-Bawerk, E.: 368
Böhme, J.: 204, 214, 271
Bohr, N.: 306
Bourdieu, P.: 49, 379
Bovet, M.: 291
Boylan, P.: 4
Boyne, R.: 336
Bradley, F. H.: 79
Branger, H. A.: 6
Braudel, F.: 22, 33
Breasted, J. H.: 4
Brenner, R.: 3, 27
Brentano, F.: 97
Broiles, D.: 78
Brown, N.: 252
Bruner, J.: 289
Bruno, G.: 213
Buber, M.: 214, 227, 266
Buci-Glucksmann, C.: 377, 390
Budge, E.: 5
Bühler, K.: 290
Bulgákov, M.: 368
Bunge, M.: 59, 181
Burckhardt, J.: 213

Campanella, T.: 39, 322
Camps, V.: 78
Canguilhem, G.: 304, 306
Cannon-Bard: 67
Canovan, M.: 374
Cardenal, E.: 235
Cardoso, H.: 35
Carnap, R.: 61-62, 172, 290, 307, 332, 357
Carra de Vaux, V.: 23
Casas, B. de las: 2, 38, 51
Castro Gómez, S.: 42, 336, 354
Cauchy, V.: 52
Cerutti, H.: 231, 264, 284
Cipolla, C.: 31
Ciro: 281
Clausewitz, K. von: 324
Clavijero, F. J.: 49-50
Cohen, H.: 204, 263, 332
Confucio: 17, 292
Cooper, D.: 55
Cornevin, R.: 4
Cortina, A.: 129
Costa, M.: 262
Couhier, H.: 117
Critchley, S.: 286, 329
Cullen, C.: 281
Cumberland, R.: 75
Cusa, N. de: 213
Chaudhuri, K. N.: 32
Chaunu, P.: 31, 33, 35
Chevalier, L.: 117
Chomsky, N.: 43, 61, 64, 310, 402

Damasio, A.: 60, 62, 67-69, 257, 262, 264
Daniels, N.: 125
Darwin, Ch.: 249
Davidson, D.: 172, 177-178
Davies, W. D.: 373
Dawkins, D.: 59
Deleuze, G.: 252, 329
Deledalle, G.: 164
Derrida, J.: 41-42, 65, 129, 329
Descartes, R.: 15, 33-34, 39, 46-47, 54, 58, 74, 100-101, 117, 165, 205, 249
Diógenes Laercio: 16, 322
Dewey, J.: 164-165, 170, 175-176
Dews, P.: 329, 359
Diels, H.: 14
Diemer, A.: 52
Dilthey, W.: 129, 332
Diop, C. A.: 4
Djalâl-Ud-Din Rumi: 213
Donnellan, K.: 168
Drioton, E.: 5
Dubiel, H.: 229
Durkheim, É.: 179, 185
Dworkin, R.: 125

Eboussi Boulaga, F.: 53-55
Edelman, E.: 60-64, 66-67, 290-291
Elungu, P. E. A.: 53
Endress, G.: 21
Engels, F.: 213, 216-217, 337, 344, 384
Epicuro: 16
Eribon, D.: 315, 336
Eriúgena, Escoto: 213
Espinas, A.: 117

Fahrenbach, H.: 214
Fals-Borda, O.: 313
Fanon, F.: 53-54
Faulkner, R.: 5
Febraio, A.: 179
Feuerbach, L.: 137, 212-213, 214, 216, 250, 271, 342
Feyerabend, P.: 305, 332
Fichte, E.: 96, 214, 279, 322, 355
Filón: 214
Fink, E.: 245
Fiori, J. de: 322
Fisch, M.: 164
Fornet-Betancourt, R.: 52, 243, 279, 308
Foucault, M.: 39-40, 185, 206, 212, 236, 248, 315, 332, 336-339, 352, 359, 361, 372
Franke, H.: 3
Frege, G.: 61-62, 78, 108, 166, 178-179, 290, 332, 357
Friedman, M.: 180, 185
Freire, P.: 92, 209, 277, 289, 291, 292, 294-301, 304, 317, 319, 329-332, 342, 351, 388, 367
Freud, S.: 40, 57, 98, 104, 112, 139, 145, 204, 206, 212, 227, 236, 238-239, 241-242, 244, 247-248, 252-258, 264-265, 268, 270, 273, 277, 284, 289, 291, 296, 301, 318-319, 331-332
Fromm, E.: 227, 252, 297, 299
Fukuyama, F.: 336, 374

Gadamer, H.: 129, 249, 307, 332
Gage, Ph.: 62
Galbraith, J.: 170
Galileo, G.: 39, 39, 249

Gann, P.: 52
García, J.: 164
Gardet, L.: 21
Gauthier, L.: 23
Gert, B.: 141
Gewirth, A.: 87
Gibbs, R.: 286
Giddens, A.: 179
Glover, J.: 75, 79
Gödel, K.: 164
Godinho, V. M.: 33
Goethe, J. W.: 215, 249
Goldman, L.: 297
Gómez Llorente, L.: 346, 386
Gómez, R.: 184, 303, 307
Goodman, L.: 175
Gottwald, N.: 7, 274, 288, 394
Gramsci, A.: 145, 212, 234, 299, 320, 347, 377, 379, 390, 394
Grossmann, H.: 368
Grote, J.: 79
Guevara, E.: 377
Guilford, J. P.: 293
Guisán, E.: 83
Guissé, M.: 55
Gunder Frank, A.: 3-4, 13, 27-28, 33

Habermas, J.: 1, 20, 27, 33, 39, 41-42, 48, 66, 72, 78, 85, 90, 96, 103, 109-111, 113, 118, 125, 129-130, 132, 135-146, 148, 150, 154, 160, 164, 178-180, 183, 185, 188, 197-200, 202, 206, 213, 229, 231, 233-235, 237, 245-246, 248-250, 265, 281-282, 285-286, 289, 291-292, 300, 303, 308-309, 313, 315-316, 320-321, 324, 327, 329, 336, 360, 378
Hall, A.: 31
Hambly, G.: 13
Hamilton, E.: 33
Hamann: 117, 172, 177
Hammaström, D.: 33
Harding, H.: 4
Hare, R. M.: 72, 79, 141
Hartmann, N.: 89, 97
Hayek, F.: 62, 107, 112, 128, 155, 180, 185, 191, 207, 209, 226, 230, 238, 287, 303, 307, 331, 366, 380, 402
Hegel, G. F. W.: 9, 15-16, 20, 27, 46, 58, 71, 84-85, 89-90, 96, 101-102, 106, 117, 132, 137, 145, 152, 169-170, 202, 205, 213-216, 219, 230-231, 240, 243, 245, 249, 262, 271-272, 279, 282, 284, 301, 318, 320, 329, 355, 364, 398
Heidegger, M.: 39-42, 61, 69, 71, 89-90, 97-98, 103, 129-130, 133, 169, 171-172, 178-179, 205-207, 227, 230-231, 243, 245-246, 249-250, 259-262, 284, 307-308, 316, 318, 329, 355, 356, 359-360, 362
Held, D.: 229
Hempel, C.: 172, 303
Henrich, D.: 113, 139
Heráclito: 14
Herder, J. G.: 249
Herodoto: 4-5
Hersch, R.: 289, 291, 296
Hildenbrand, D. von: 97
Hinkelammert, F.: 42-43, 57, 63, 91, 103, 106, 111-112, 121, 123, 128, 133, 149, 184-189, 191, 212, 238, 253, 273, 286, 303, 319-320, 324, 333, 339, 360, 362-363, 367-368, 389, 391, 396
Hobbes, Th.: 123
Hodgson, M.: 21, 27
Höffe, O.: 74, 79
Honneth, A.: 106, 268, 279
Horkheimer, M.: 146, 189, 191-192, 206-207, 212, 227, 229-232, 235-238, 241, 258, 264-265, 268, 297, 313, 316-317
Horwich, P.: 172
Hösle, V.: 129-131
Hountonfji, P.: 53
Humboldt, A.: 172, 177-178, 213
Hume, D.: 78, 81, 86, 88, 107-108, 118, 249, 272
Hunter, G.: 78
Husserl, E.: 89, 97, 149, 179, 202, 261, 308-309, 355
Hutcheson, F.: 75, 77, 118

Ibn Arabi: 84
Ibn Rush: 84
Illich, I.: 297
Izuzquiza, I.: 179

Jaeger, W.: 23
Jahn, M.: 219
Jameson, F.: 43, 163
James, G.: 4, 55,
James, W.: 163-164, 168-169, 170, 175-176
James-Lange: 67
Jaspers, K.: 13, 15, 245, 249, 301
Jay, M.: 129, 227, 229-230, 232
Jevons, W.: 80, 185
Jonas, H.: 59, 109, 131, 325, 400
Jung, C. G.: 98
Justino: 20

Kagame, A.: 53
Kant, I.: 2, 15, 39, 48-50, 58, 62, 67, 70-71, 73, 79, 85, 87, 89-90, 96-98, 101, 111,

115, 117-122, 127, 130, 132, 134-136, 145, 157, 160, 166-167, 186, 190, 199, 205, 208, 213, 220, 227, 243, 247, 260, 282, 291, 309, 375, 381, 398
Kantorovich, L. V.: 185, 367
Kautsky, K.: 368
Kearney, R.: 286
Kelsen, H.: 271
Kellner, D.: 227, 231, 239
Kelly, M.: 139
Kennedy, P.: 27
Kepler, J.: 39
Kern, F.: 3
Kettner, M.: 133
Keynes, J. M.: 185
Kierkegaard, S.: 213, 215-216, 220, 261
Klages, L.: 57
Klee, P.: 234, 272
Klengel, H.: 6
Kohlberg, L.: 1, 69, 146, 209, 289, 291-293, 300
Köhler, W.: 290, 295
König, F.: 14
Korsch, K.: 217, 227
Koyré, A.: 304
Kracauer, S.: 227
Krader, L.: 13
Krickeberg, W.: 10
Kripke, S.: 168, 178
Kuhlmann, W.: 157
Kuhn, Th.: 31, 39, 304, 329, 332
Kusch, R.: 10, 53, 281, 284

Lacan, J.: 252
Lafont, Ch.: 172, 178, 280
Lagender: 252
Lákatos, I.: 306, 314, 332, 345
Lakoff, G.: 290
Langer, S. K.: 69
Lao-Tsé: 19
Lara Peinado, F.: 6
Lask, E.: 97
Lattimore, O.: 30
Leibniz, G.: 74, 117, 207, 271
Lenin, V.: 299, 342, 348-350, 352
León Portilla, M.: 10-12
Lévinas, E.: 40, 42, 67-69, 71, 79, 102, 105, 112, 145, 157, 182, 185, 204-206, 209, 212-215, 218, 220, 227, 230, 232, 253, 257-266, 268-269, 271-273, 278, 282-283, 285, 299, 308, 315, 317-318, 325, 329, 339, 372, 387, 398-400
Lévi-Strauss, C.: 358
Lipman, M. S.: 293
Locke, J.: 46, 77, 86, 91, 122-123, 249, 282
Lockhart, J.: 35, 210
Loewith, K.: 245
Lombard, D.: 21
López Aranguren, J. L.: 87, 99
López Austin, A.: 19
Lorenz, K.: 252
Lowenthal, L.: 227
Lowy, M.: 342, 345, 349, 351, 377
Luhmann, N.: 37, 135, 179-183, 197, 238, 260, 269-270, 347, 354, 357-358, 361, 363, 367
Lukács, G.: 188, 204, 213, 217, 219, 227, 230, 301, 316, 318-320, 355, 363, 365, 373
Luria, A.: 294
Luxemburg, R.: 346, 348-349, 351-352-353, 365, 368-372, 384-386, 389
Lyotard, J. F.: 39, 41, 129, 329, 359, 372

MacIntyre, A.: 1, 42, 74-75, 78-79, 84-87, 89, 96, 104, 125, 140, 152, 160, 188, 212, 271, 284
MacPherson, C. B.: 77, 249
Mach, E.: 305
Maimónides: 19
Malebranche, N. de: 117
Mandeville, B.: 77, 82
Mann, M.: 3, 28
Marcel, G.: 215
Marcuse, H.: 42, 44, 188-189, 191-192, 212, 219, 227, 230-231, 233, 235, 239-241, 252-253, 257-258, 309
Mariátegui, C.: 320, 347, 365.
Marquart, O.: 41, 243
Marsh, J.: Pal. Prel.
Marshall, A.: 185
Martin, R. M.: 172
Marx, K.: 2, 40, 43, 49-50, 57-58, 75, 80-81, 83, 91, 96, 101-102, 104, 117-118, 125, 133, 135-139, 145, 152, 180, 185-186, 188-189, 200, 204, 207, 209, 212-213, 216-228, 230, 234-235, 238-239, 241, 253, 260, 262, 264, 266, 268, 270-271, 274, 279, 281, 284-285, 300-301, 308-309, 311-312, 316-318, 320-322, 331-332, 336, 341, 343-345, 347, 352, 358, 363, 366-370, 372-373, 376, 385, 388-389, 398, 402
Massignon, L.: 21
Masolo, D. A.: 4, 52-53
Mate, R.: 234
Maturana, H.: 59, 64-65, 72
McCarty, Th.: 135, 146
McNeil: 28
Mead, G. H.: 66, 164, 170, 185
Memmi, A.: 54

Menchú, R.: 230, 232, 278, 282-283, 287, 317, 354, 365, 397
Merleau-Ponty, M.: 71, 118, 301, 306, 339
Mesnard, P.: 117
Mezan, R.: 251
Mill, J. S.: 74-75, 79-81, 83, 87
Miller, J.: 67
Miró Quesada, F.: 52
Misak, C. J.: 164
Mitscherlich, A.: 252
Modelski, G.: 28
Moll, J.: 344
Montaigne, M. de: 49
Moore, G.: 62, 72, 74, 78-79, 86-87, 140, 154, 193, 202
Moro, T.: 322
Morris, Ch.: 129
Moses, H.: 102
Mounier, E.: 301
Müller, M.: 219
Müller-Lauter, W.: 245-246
Munk, S.: 23
Murty, K.: 52

Nagel, E.: 303
Nagl-Docekal, F.: 52
Needham, J.: 31
Nehemiah, R.: 227
Nettl, P.: 346
Neurath, O.: 164
Newton, I.: 39, 214 249
Nezahualcóyotl: 292
Nietzsche, F.: 39-42, 48, 57, 79, 87, 89, 97, 127, 142, 204, 206, 212, 236, 238, 242, 245-250, 252-253, 257-258, 260, 263-264, 268, 270, 273-274, 284, 299, 326, 329, 333, 355, 387
Nkrumah, K.: 53
Nobel, A.: 227
Nothomb, D.: 53
Nozick, R.: 79, 87, 91
Nye, A.: 346
Nyerere, J.: 53
Nygren, A.: 258

Odera Oruka, H.: 53-54, 235
Oestreich, G.: 76
O'Gorman, E.: 32
Olela, H.: 53
Oliver, R.: 52
Ollman, B.: 219
Ortigues, M. C.: 252
Otto, E.: 5

Paley, W.: 79
Pannwitz, R.: 329
Pareto, V.: 123, 127
Parménides: 40, 186, 205, 243
Parsons, T.: 179, 185
Pascal, B.: 49, 92
Pavlov, I. P.: 290
Paz, O.: 41
Peirce, Ch.: 129-130, 163-165, 166-169, 295, 302
Pereda, C.: 112
Peters, A.: 289
Piaget, J.: 289-291, 293-294, 298
Platón: 4, 5, 15, 23, 46, 62, 214, 242, 254, 322
Plotino: 14-16, 23, 207, 213, 271
Pollock, F.: 227
Popper, K.: 91, 109, 135, 166, 185-186, 191, 197, 200, 203, 207, 268, 271, 273, 285, 303-307, 320, 326, 329, 332, 367
Potter, J.: 248
Proclo: 23, 213
Pseudo-Dionisio: 213
Puech, H.: 15
Putnam, H.: 59, 164, 168, 171-176, 178, 187, 205, 290, 321, 323

Quine, W.: 87, 164, 172, 174
Quinton, A.: 75, 79

Rabossi, R.: 58, 72, 78-79, 140
Rabotnikof, N.: 378
Ramírez, M.: 339
Ranke, L.: 129, 213
Rau, V.: 32
Rawls, J.: 62, 79, 81, 87, 91, 118, 121-128, 139, 141-142, 146, 159, 185, 202, 205, 221, 285, 291, 339
Rebellato, J. L.: 185
Rehg, W.: 139, 141
Reice: 79
Reich, W.: 227, 316, 318
Reide, T.: 79
Renán, E.: 23
Rénou, L.: 13-14
Rhaman, F.: 21
Ribeiro, D.: 9, 189
Ricardo, D.: 185, 241, 311, 366, 370
Rickert, H.: 97
Ricoeur, P.: 46, 98, 252, 284-285, 332
Rivière, A.: 295
Roazen, P.: 252
Rodbertus, J. K.: 241
Rodríguez Braum, C.: 83
Roig, A.: 52, 282
Rojas, M.: 129
Romero, F.: 53, 97
Rondot, R.: 21
Rorty, R.: 41, 59, 62, 68-69, 129, 163-164, 170, 177
Rosdolsky, R.: 219
Rosenzweig, F.: 204, 227, 234, 263, 266
Ross, A.: 329
Rossabi, M.: 30
Rothacker, E.: 130
Rousseau, J. J.: 18, 49, 122, 277, 300
Rozitchner, L.: 252, 255, 352
Russell, B.: 78, 108, 290

Sábada, J.: 78
Safranski, R.: 243
Salazar-Bondy, A.: 52
Sánchez Vázquez, A.: 358
Sandman, M.: 4
Sartre, J. P.: 89, 205, 301

Savater, F.: 245
Savigny, F.: 213
Scannone, J. C.: 53, 281-283
Schacht, J.: 21
Schapper, K.: 344
Scheffler, I.: 163
Schelkshorn, H.: 1, 98, 129, 131, 370
Scheler, M.: 62, 89, 97-98, 130, 202, 271, 316, 318
Schelling, F.: 96, 204-205, 213-216, 219, 271, 355
Schilpp, P. A.: 117
Schiller, F.: 89, 96, 246
Schlegel, F.: 213, 249
Schleiermacher, F.: 307
Schlick, M.: 164
Schmidt, F.: 213
Schmitt, C.: 381
Schnädelbach, H.: 97, 404
Scholem, G.: 209, 213, 227
Schopenhauer, A.: 204, 212, 236, 242-245, 248, 252-255, 257-258, 264, 273
Schralm, W.: 289
Schutte, O.: 245, 264, 329
Scoto Eriugena: 213
Searle, J.: 59, 71, 129-130, 168, 290
Selman, R. L.: 292
Sepúlveda, G. de: 47, 51
Serrano, E.: 378, 381
Sethe, K.: 4
Shaftesbury, A.: 75, 118-119
Sidgwick, H.: 74, 79, 87
Siguán, M.: 294
Simon, E.: 227
Singer, M.: 141
Smith, A.: 25, 74, 75, 77, 82, 91, 117, 125, 185, 226, 311, 314, 366, 370
Sócrates: 4, 40, 115, 245
Solón: 322
Sombart, W.: 39
Spencer, H.: 72
Spengler, O.: 57
Spinoza, B.: 34, 74, 117, 214, 236, 264, 317
Steuart, J.: 311-312
Stavarianos, L. S.: 28
Stein, M. A.: 13
Stevenson, Ch.: 72, 86-87
Strasser, S.: 306, 308
Strawson, P. F.: 140

Taciano: 20, 23
Tarski, A.: 149, 171-172, 177, 179, 238, 290, 321
Tavian, P. E.: 32
Taylor, Ch.: 1, 6, 47, 45-46, 48, 51, 76, 84-85, 88-90, 96, 104, 109, 111, 121, 133, 138-139, 146, 152, 160, 188, 212, 246, 249, 281, 284
Tempels, P.: 53
Tertulian, N.: 227
Thamin, R.: 117
Thompson, W.: 28
Tilly, Ch.: 28
Todorov, T.: 47, 51, 292
Tomás de Aquino: 23, 76, 88, 95, 116, 242, 292, 323
Torres, C.: 296-300
Toulmin, S.: 140, 293
Toynbee, A.: 3, 17
Troeltsch, E.: 39
Tugán-Baranovsky, M. I.: 368
Tugendhat, E.: 171
Turgot, A. R.: 396

Ulrich, P.: 128

Varsavsky, O.: 332
Vattimo, G.: 41, 245-246, 329
Verlinden, Ch.: 32
Vico, G. B.: 37, 188
Vieira Pinto, A.: 297
Viezzer, N.: 280
Villoro, L.: 281
Vitoria, F.: 2, 49
Volpi, F.: 98
Vygotsky, L.: 289, 293-295

Wahl, J.: 214-215
Waismann, I.: 164
Wang Yang-ming: 31
Wallerstein, I.: 28, 30, 32-33, 35-36, 346
Walzer, M.: 85, 90-93, 212, 339, 373-374
Weber, A.: 9
Weber, M.: 3, 19, 22, 27, 30-31, 39-41, 47, 61, 87, 105, 107-109, 131, 133, 135-136, 138, 140, 185, 187, 189, 192, 197, 200-201, 227, 247, 271, 285, 320, 324, 325-326, 347-348, 361, 367, 375, 378-379, 400
Weil, F.: 227
Wellmer, A.: 11, 73, 130, 141, 145, 147, 149-151, 153-155, 157-158, 160, 167, 198, 218, 272, 280
Welsch, W.: 41, 329
Wertsch, J.: 294-295
West, C.: 163-164, 170
White, M.: 163
Wieger, L.: 10, 14
Wilamowitz, M. von: 249
Wilson, E.: 59
Williams, B.: 140, 269
Winch, P.: 42, 307-308
Windelband, W.: 97
Winkelmann, E.: 245, 249
Wiredu, K.: 52
Wittfogel, K.: 227
Wittgenstein, L.: 112, 129, 149, 166, 169, 171, 173, 181, 332
Wolf, E.: 30, 33, 74, 117,
Wolff, R. P.: 122
Wolff, W.: 344
Wolin, R.: 234
Wright, G. von: 302, 307, 332, 345
Wygodsky, W. S.: 219

Zea, L.: 52, 282
Zubiri, X.: 59, 61, 63, 71, 99, 118, 133, 168-169, 174, 181, 186, 205
Zunzunegui, J.: 32

ÍNDICE ALFABÉTICO DE TEMAS

[407] El número al que se refiere el tema expuesto en el texto es el del parágrafo entre corchetes [], y no el número de la página de la presente edición de esta Ética. La letra «T» indica las Tesis del Apéndice 1 [404]: T1 = Tesis 1. Los temas aquí referidos son algunos de los expuestos.

Acto radical: 231
Actos funcionales, reformistas, transformadores: 373
Adorno, Th. (Escuela de Frankfurt): 227-241
Afectado-excluido (→ el Otro): 278-280, 324-330
Afectividad: T17, 67-72, 318
Afirmación: 209
África: 4-5
Ágape: 257
Alejandría: 14
Alma inmortal: 15
Alteridad (→ el Otro, exterioridad, crítica): 205, 209, 257, 259
América Latina (→ periferia): 38
Amsterdam: 34, 36, 74
Anarquismo, 185, 196
Apátheia: 16
Apel, K.-O.: 129, 134
'Apiru (→ hebreos): 288
Aplicación del principio
— material de la ética: 113
— formal de la moral: 132-134, 141, 159, 160
— de factibilidad ética: 190, 198-203
— crítico-ético: 276
— formal crítico-discursivo: 335
— de liberación: 397-400
Apolíneo (→ Nietzsche): 245
Aristóteles: 5, 94, 115
Arquitectónica de la ética: 56, 198, 208
Ascética ética (neoplatónica): 16
Ataraxia: 16
Atenas: 405
Autoconservación (→ reproducción, seguridad, conservación): T17.7, 236, 238, 245, 253
Autoconciencia (cerebral): 66
Auto-emancipación de la víctima (→ Freire, sujeto, Marx, Luxemburg): 341-345, 386
Autopoiético: 59
Axiología (→ valor): 97-98, T12
Aztecas: 9-12

Bantú: cultura: 4-5
filosofía: 53-55
Benevolencia: 82
Benjamin, W.: 234
— la liberación de los vencidos: 234
Bentham, J. (→ utilitarismo): 79-83
Bien (el): T13c, 161, 195, 199-203, 204-207, 323, 398-401
Bizancio (Constantinopla): 21

Bloch, E.: 316-323
Brahman: 14
Buda: 15

Cara-a-cara (→ Lévinas): 262, 264
Carnalidad (→ contenido, material, carne, corporalidad): 5
Capital muerto: 218
Carne (*basar, sarx*): 19
Castigo: 244
Categorización: 61-64
Centro (del sistema interregional o mundo): 32-33, 42, T1
Cerebro humano: 59-73
China: 9, 13, 30-31
Ciencia (→ crítica ética, criticidad, razón crítica)
— social, funcional y crítica: 302-315
— explicación de las causas de la negatividad: 223-226, 332
— los tres criterios de demarcación: 303-308, 332
Civilización (→ represión de la pulsión, reproducción, autoconservación): T17.4-5, 239, 255
Coacción legítima e ilegítima (→ violencia): 374-386
Código de Hammurabi: 6
Cognitivo (sistema): 59-66
Cognoscibilidad (pragmática): 167
Comunidad (→ intersubjetividad)
— de vida, material: 102, 110
— de comunicación: 129, 158
— crítica: 209
Comunidades: 19
— de víctimas: 277-335
— crítica: 326-334
Comunitarianismo (→ Taylor): 84-93
Conatus (→ pulsión, afectividad, material): T17, 236-237, 244
— crítica al *conatus* spinocista: 260
Conceptualización: 63
Conciencia
— primaria (desde la neurología): 64
— secundaria o autoconciencia (desde la neurología): 64-66
— ético-crítica (→ Freire, *concientizaçâo*): 277-335, 352
Concientizaçâo (→ Freire): 277, 296-301
Consensualidad (→ Apel, Habermas, verdad, validez, intersubjetividad): 149, 150-151
— c. crítica: 277-335
Conservación de la vida (→ autoconservación): 58
Conservador: 273
Contenido (→ material)
— de eticidad: T4c, T10, 1
— lo material: 161, 206, 229
— desde la ética de la liberación: 57-113
— éticas de *conatus*: 94-99
Contractualismo (→ Rawls)
Corporalidad (→ carne, cuerpo, material, contenido, vida): 59, 71, 101-102, 239, 243
Criterio (→ principio, deber-ser)
— crítico-mítico: 5
— de valor (cerebral): 62-63
— material universal de la ética: 100-106
— de verdad (→ vida): 100, 103, 155, 178, 187, 323
— de validez (→ intersubjetividad): 114, 148-152, 178
— de factibilidad: 189-192
— crítico-material: 221, 268-270
— crítico de validez: 324-327
— de factibilidad crítico-ético (→ transformación): 388-391
— de liberación: 387, 392-401
— de inteligibilidad: 171-178
— de falsación: 329, 366-373
Crítica ética (→ razón crítica, negación, materialidad): 210-276
— ojos críticos: 217
— del saber en Lévinas: 261
— en la ciencia: 308-315
Criticidad (→ razón crítica), grados: 1
Cuerpo como origen del mal (→ carnalidad, dualismo): 15, 204-207
Culturas:
— altas: 3
— amerindias: 9-11
— helénica: 13-17
— medio-orientales: 3-8
— mesoamericanas: 9
— represión pulsional de las (→ Nietzsche, Freud, Marcuse): 254-256, T17.4

Darwinismo: 57
Deber-ser (pasaje del «ser» al «deber-ser») (→ falacia naturalista): 73, 107-108, 158, 194-195, 273, 328, 393
Definición de los principios de la ética de la liberación:
— del principio material de la ética: 110
— del principio formal discursivo: 158
— del principio de factibilidad ética: 195
— del principio crítico-ético: 273
— del principio discursivo crítico: 328
— del principio de liberación: 393
Derecho existente: 233
Desarrollo cualitativo de la vida: 254, 257, 274, 277, 317, 372, 392
Descartes, R.: 34, 39
Deseo metafísico (Lévinas): 259, 260, 263
Desnudez: 5, 261, 262, 265, 405
Disenso: 329
Dionisos, dionisíaco (→ Nietzsche, deseo metafísico): 245-246
— crítica al placer dionisíaco por narcisista: 261
Discursivo (lo): 114-160
Dogmáticos: 330
Dolor (sufrimiento) (→ placer): 67, 210, 216-217, 226, 229, 233, 239, 243, 246, 263-264, 322
— según el utilitarismo: 75-83
— ontológico: 244
Dualismo: 13-17, 39

Economía (→ material, contenido, Marx): 82
— como opción ética: 219
Edad Eje: 4
Educación de la conciencia ético-crítica (→ Freire)
Eficacia (→ factibilidad): 329
Egipto: 3, 4-5, 204, 288, 405
Egoísmo: 244
Emociones:
— cerebrales: 67
— primarias: 67
— secundarias: 68
— fundamental (*background feeling*): 69-70
Enéada (Plotino): 13-16
Engels, F.: 216
Enunciado (→ juicio)
Epistemología (→ ciencia)
Escépticos (→ fundamentación, oponentes a los principos): 266, 329
Esclavos (lucha de liberación): 8
Escuela de Frankfurt: 227-241
España: 33-35
Esperanza: 227, 316-323
Espontaneidad (→ Luxemburg): 346-353
Estadios históricos: 2
Estímulos: 61, 64, 67, 99
Estrategia: 339, 346-354
Ethos (→ eticidad): T4d
— semita: 18-25
— en López Aranguren: 99
Ética, prioridad de la (→ Peirce, Apel, Lévinas): 130, 166, 260
Ética del Discurso (→ Apel, Habermas)
Ética de la responsabilidad: 131, 202-203, 401
Éticas materiales o de contenido: T14, crítica T16
Eticidad (→ contenido, material, sistema): T4c, 1-2, 3, 96, 206
Ético: 57-113, T4a
Ético-crítico (→ crítica): T4e, T5b
Eurocentrismo: T8, 4, 27, 45-51, 249-251
Europa: 26-44
Evaluación (→ criterio) 62, 194
Excluido/a (→ el Otro, exterioridad, alteridad) 209, 402
Éxodo: 7-8, 373
Experiencia ética: 231, 284
Exterioridad (→ el Otro, alteridad): 3, 209, 285
Extranjero: 6, 262

Factibilidad ética (→ razón instrumental, transformación): 161-203
Falacia naturalista (→ deber-ser, principios), resituada, no negada, se evita en un nivel material de fundamentación por contenidos:
— en el nivel cerebral: 72-73
— en el principio material: 107-108

— en el principio formal discursivo: 154-158
— en el principio de factibilidad ética: 194
— en el principio crítico-ético: 268-272
— en el principio de discursividad crítico: 328
— en el principio de liberación: 387, 392
— en Bloch: 321
Felicidad
— en un nivel neurocerebral: 69-70
— en el utilitarismo: 75-79
— en la ética clásica: 94-95
— en Hegel: 96
— en Zubiri: 99
— crítica de la felicidad reproductiva: 245
— reproductiva: 255
— en Lévinas: 259
Feuerbach, L.: 214
Feuerstein, R.: 293
Feyerabend, P.: 305
Filosofía
— formalidad filosófica: 1
— bárbara: 20
— origen egipcio: 5
— musulmana, secularización: 22-25
Filósofos árabes: 23-25
Formalidad: 1
Formalismo (→ Tarski, Luhmann, totalidad): 192, 238
Foucault, M.(→ sujeto): 315, 336-339, 359
Freire, P.: 289, 301
Frentes de liberación (→ liberación, praxis, sujeto, Foucault): 336, 346, 354, 359, 364-365
Freud, S.: T 17, 252-258
Fromm, E.: 239-240
Frónesis: 115, 158
Fundamentos de la ética (primera parte): 56-203
Fundamentación
— del principio material de la ética: 57, 112
— del principio formal discursivo (→ escépticos, oponentes) (intento válido de Apel contra escépticos que se contradicen performativamente)
— del principio de factibilidad ética: 196
— del principio crítico-ético: 273
— del principio formal crítico-discursivo: 329-330
— del principio de liberación: 396

Génova: 32
Globalización: 369, 402
Gozar
— en Marx: 102
— en Lévinas: 262
Griegos: 13-17

Habermas, J. (→ juicio, enunciado, razón discursiva): 135-147
— crítica a Marx: 136-138
— no relevancia de la miseria: 233, 239
Hambre (pan), en la criticidad egipcia: 5, 19, 218, 262, 317, 323, 333, 405
Hebreos: 7
Hegel, G. W. F. (eticidad): 96
Hegemónico (→ Gramsci [Índice de autores])
Heidegger, M.: 71, 98
Helenocentrismo: 4, 249-251
Hermenéutica (de símbolos): 98
Hinkelammert, F.; 184-188
Horizonte ontológico-hermenéutico: 103- 104
Horkheimer, M.: 227-241
Horus (dios egipcio): 4, 245, 405
Huelga de masas: 351, 348-386
Huérfano: 6, 262

Ilustración (*Aufklärung*): 235-238
Imperativo categórico kantiano: 120-121
Imposibilidades (→ factibilidad): 185, 189
Imposibilidad de reproducir la vida: 206
Incas: 11
Inclinaciones (→ afectividad): 58
India: 9, 13
Indoeuropeos: 13-17
Infelicidad (utilitarista): 81
Inglaterra y Scotland: 74

Instintos
— de auto-conservación: 245
— de muerte: 254
— de vida: 254
— del placer como felicidad reproductiva: 245, 246
— del placer dionisíaco, innovador: 245, 246
— del Yo: 254
— tipos de.: T17.6-10, 257, T17
Intelectual orgánico: 226, 234, 332, 341-345, 352-353
Interpelación: 209, 278-288
Intersubjetividad (→ validez): 120-148, 149-159
— crítica: 328, 329
— sujeto intersubjetivo (→ frentes de liberación): 360-365

Juicio (o enunciado)
— de hecho: 103-106, 108, 140, 153-154, 194
— constatativo (→ o descriptivo): 105, 140
— emocional: 141
— material: 153
— ético-material negativo: 206
— normativo: 107, 108, 140, 142, 153-154, 194
— crítico: 142, 332, 389
— moral: 153
— de factibilidad: 153
— en Habermas: 140-143
— de valor: 103-106, 108, 142, 171
— de valor crítico: 142
— de realidad: 103-106
— de compatibilidad: 106
Juicio final (→ Osiris): 5
Justo (lo): T13d

Kant, I. (la moral trascendental): 117-121
Kierkegaard, S.: 215
Kohlberg, L.: 292
Kuhn, Th.: 304

Lakatos, I.: 306
Legitimidad: 376-383
Lenin: 348-353
Lévinas, E.: 259-266
Leyes sociales: 367
Liberación (→ praxis de, transformación, frentes de)
— de la filosofía: 45-55
— de los vencidos: 234
— de los esclavos: 8
— como proceso: 301, 336-402
— como autoliberación (→ Marx, sujeto): 386
Liberalismo: 122-128
Libro de los muertos: 5, 405
Lógica socialista (pragmática): 166
Lógos (→ Thot): 4
López Aranguren, J. L.: 99
Luhmann, N.: 179-183
Luxemburg, R.: 346-353, 368-371, 384-386

Maat (diosa egipcia, la ley cósmica): 5
MacIntyre, A.: 86-88
Maimónides: 19
Mal (el) (→ bien): 161, 204, 207, 237, 277
— originario: 271
Maniqueísmo: 14
Mapas del cerebro 61-66
— mapeo o rastreo: 61
Marcuse, H.: 231, 239-241
Mariátegui, J.C.: 365
Marx, K.
— crítica económica del capital: 213-226
— el sujeto político de la autoemancipación: 341-345
— la crítica-ética: 216
— lo material, el contenido, la vida: 101-102
Materia como origen del mal (→ Plotino): 14
Material (lo material en ética) (→ contenido, vida, verdad práctica): T10, 57-113, 187, 218, 227-241
— materialidad de las pulsiones: 242
Mayas: 9
Menfis: 4, 250, 405
Menchú, R.: 278-288
Merleau-Ponty, M.: 71
Mesoamérica: 9-12
Mesopotamia: 3, 6
Metafísico (lo) en Lévinas: 259-260, 262

Mito
— de la inmortalidad del alma: 1
— de la resurrección de la carne: 1, 4-5
— egipcios: 4-5, 204-205, 405
Miseria (→ pobre, víctima, el Otro): 210, 216, 224, 229, 234, 262, 265, 317, 369
Modernidad: T8, 27-44
— dos modelos: 27-29
— paradigmas: T9, 39
— primera M.: 35-36, 38
— segunda M.: 37
Moisés, el egipcio (→ Éxodo): 257, 274, 288
Monológico: 245
Momentos de la ética de la liberación:
— material ético: 57-113, 161-162
— formal de la moral: 114-160, 161-162
— de factibilidad ética: 161-203, 161-162
— crítico de la ética: 204-276
— de discursividad crítica: 277-335
— de factibilidad liberadora: 336-402
Moral (lo): 114-160, T4b
Morales formales: T15
Moralidad formal: 114-160
Muerte (→ vida): 210, 218, 254
— principio de M.: 252
Mundial: T2
Mundo musulmán: 21-25

Nacimiento como muerte: 15
Naturalismo: 57
Necesidades (comer, beber, etc.): 6, 187, 405
— en Lévinas: 259-260
Negación: 209
— originaria: 219, 221-223, 236
Negatividad de la víctima (crítica ética, ciencia crítica): 210, 217
— del criterio de verdad: 212
— criterio crítico: 223
Negativo (→ positividad): 204, 227-241
Neurología: 60
Neuronas: 60-72
Nietzsche, F.: 245-251
Nirvana: 17
No-verdad: 227, 329

Ontológico, ontología (→ Heidegger, totalidad): 103-104 206, 260
— crítica a lo ontológico: 261
Oponentes a los seis principios ético-morales universales:
— el cínico que fundamenta la muerte o el suicidio: 57, 112
— el escéptico de la razón como tal (intento válido de Apel; fundamentación): 158
— el anarquista: 196
— el conservador: 273
— el dogmático conservador o de izquierda: 329-330
— el conservador antiutópico: 396
Oprimido/a: 209, 231
Organización (de la comunidad de víctimas): 340-353
Osiris (→ resurrección): 1, 5, 70, 257, 274, 405
Otro (el/la), como otro (→ re-sponsabilidad, razón ético-preoriginaria, exterioridad, re-conocimiento): 206, 212, 259, 263, 279, 285-288

Pacífico (océano)
— culturas: 9
Pan (→ hambre), criterio ético: 5, 405
— quita el hambre: 19, 317
Paradigma función y crítico de las ciencias: 302-315
Pecado original (neoplatónico): 15
Pedagógica crítica (→ Freire)
Peirce, Ch.: 163-170
Periferia: 33, 42, T1
Piaget, J.: 290-291
Placer (→ instinto, dolor)
— como gozo, satisfacción, extrafenomenológico: 262
— el no-placer: 252
— en el kantismo: 70
— freudiano: 252
— neurológico: 67
— nietzscheano: 245-251
— utilitarista: 77-82
Platón: 5
Plus-represión (→ Marcuse): 240-241, T17.5
Plusvalor (→ Marx): 223
Pobre: 6, 405
— *pauper*: 219-221, 283
Pobreza: 210-211, 217, 220

Poder en Foucault: 338-339
Polinésicos: 9
Popper, K.: 303
Posibilidad (→ imposibilidad, Hinkelammert): 189-192
Posición original en Rawls: 124
Positividad del criterio de verdad: 212
— de la emancipación: 216
— de lo vigente: 227, 229
Postconvencional: 1
Postmodernos: 42, 329
Pragmática trascendental: 129-134
Pragmatismo: 163-170
Praxis de liberación: 231, 302, 372, 387-399
Pretensión
— de inteligibilidad: 171-178
— de verdad práctica: 110, 149, 153, 155, 157
— de verdad teórica: 157
— de validez: 148-159
— de validez normativa: 141
— de factibilidad: 153, 161, 189
— de eficacia: 161, 190, 329
— de rectitud: 140, 153-156
— de veracidad (→ interpelación)
— de validez antihegemónica: 277-335
Principio
— ético-utilitarista: 79-81
— material universal de la ética: 107-112
— formal discursivo universal de la moral: 131, 141, 158-159
— de factibilidad ética: 193-197
— crítico-ético: 271-275
— formal discursivo crítico: 328-330
— de liberación: 392-401
— de Muerte: 252, 254
— del Placer: 252, 254-255
— de Vida: 257
— principios que enmarcan a la razón meramente estratégica: 346-353
Principium individuationis: 243, 244, 246
Proximidad (→ el Otro, alteridad, cara-a-cara): 264
Proyecto de liberación (→ utopía): 232
Prudentia (→ frónesis, razón discursiva): 116
Psicoanálisis: 239, T17
Ptah (dios originario egipcio): 4, 405
Pulsión, pulsional (→ afectividad, instinto, deseo): 242-258, T17
— de alteridad (→ deseo metafísico): 260
Putnam, H.: 171-178

Racionalidad y vida: 237
Racionalidad (tipos de): 198, 208, 324-325
— crítica de la razón instrumental: 189, 237-238
— razón discursiva: 130-147, 157
— razón discursiva crítica: 208
— razón estratégica: 197, 346-353
— razón ético-crítica (o razón crítica): 204-206, 208, 231, 236, 245
— razón ético-originaria: 157
— razón ético-preoriginaria: 208, 269, 285-288
— razón hermenéutica: 103
— razón hermenéutica crítica: 208
— razón instrumental: 103, 161-188, 190-192, 197
— razón instrumental crítica: 208
— razón liberadora: 208
— razón práctico-material: 103, 157, 206
— razón teórica: 157
— razón utópica: 184-188, 316-323, 333
Racionalización (simplificación moderna): 39-41
Racionalización (simplificación): 39
Rawls, J.: 122-128
Razón:
— lo pre-racional: 262
— lo post-racional: 262
— la racionalidad primera: 262
Realidad (captación de): 61
— desde la vida: 101-106
— en Feuerbach: 214
— en Hegel: 329
— en Hinkelammert: 186
— en Kierkegaard: 215
— en Luhmann: 181
— en Marx: 101-102
— en Menchú: 282
— en Schelling: 213
— en Zubiri: 99

— referencia de la verdad: 150, 173-178
— vigente: 229-230
— objetiva: 187
Realismo pragmático: 171-178
Realización: 218
Reconocimiento del Otro como igual: 106, 157, 268, 272, 286
Reconocimiento del Otro como otro: 157, 268-269, 272, 273, 279, 286
Rectitud (→ pretensión de): T13e, 153
Recto: T13f
Referencia a la realidad (→ verdad, realidad): 150, 172-178
Reforma, reformismo (→ razón estratégica, principio, Luxemburg, transformación): 346-353, 366-373
Rehén (el) en Lévinas: 259
Represión (psicoanalítica): 253, T17. 4-5
Reproducción-
(→ autoconservación, instintos, vida) 236, 245, 252, 372
Responsabilidad (auto) (→ autoconciencia): 109
Re-sponsabilidad por el Otro: 263-266, 274, 279
Resurrección de la carne (→ carne, material, Osiris): 4-5, T6a
Revolución, revolucionario (→ transformación, praxis de liberación) 240, 317, 320, 343, 366-373, 383
Ricoeur, P.: 98
Rig-Veda: 14
Rostro (el): 262, 264
Rusia: 21

Saís egipcia, metrópoli de Atenas: 405
Scheler, M. (→ axiología, valor): 97
Schelling, F. W. J.: 213
Schopenhauer, A.: 243-244
Seguridad (→ reproducción, autoconservación, felicidad, Nietzsche): 236, 245
Semitas: 7-8
Sensibilidad (levinasiana): 259-266
Sentido
— en Tarski: 171
— en Carnap: 172-173
— en Luhmann: 179
Ser (el) (→ ontología, horizonte, totalidad, sistema): 243-244
— como Voluntad: 243
Sevilla: 34
Sistema
— afectivo (cerebral): 67-72
— cognitivo: 59-66
— de reconocimiento por selección: 60-66
— formal: 179-183
Sistema interregional: 2-26
Sistema-mundo: 2, 27-44, T1
— despliegue: 30 ss.
Sistema vigente: 210
Situación límite: 297
Smith, A.: 82
Sobrevivencia (→ reproducción, autoconservación, vida): 236
Spinoza, B.: 34, 236
Subsunción: 221-222
Suicidio (→ definición de los principios, primer principio material universal)
— imposibilidad ética de su fundamentación: 109, 112
Sujeto socio-histórico (→ crítica, transformación, Foucault): 226, 233, 300, 324, 337-339, 354-365, 391
— autoemancipación del s. (→ Freire): 341-345, 386
— negación del s.: 354-359
— emergencia de nuevos s.: 363-365, 382
— s. viviente: 361-362
Super-yo: 252, 254, 256
Sustitución en Lévinas: 264

Tarski, A.: 171
Teoría Crítica: 228-241
Teoría-praxis: 368-369
Teoría tradicional: 229
Teoría de la Justicia (Rawls): 124-128
Teoría de sistemas (Luhmann): 179-183
Teórico-crítico: 23
Tiempo (el) en Benjamin: 234
Tipos de racionalidad: (→ racionalidad)
Thot (dios egipico): 4, 245, 405
Toma de conciencia ética (→ crítica-ética, Menchú): 298
Tomás de Aquino: 94
Totalidad (→ ontológico, sistema, Luhmann): 209, 259
Trabajo (*habodah*): 8
Tradición como némesis: 234

Transformación (→ criterio, crítica, praxis de liberación): 217, 230, 274, 336-365, 366-373, 374-386, 388-401
— no es necesariamente revolución (puede serlo): 370

Übermensch: 245-251
Unidad cuerpo-alma (→ corporalidad, dualismo): 71
Uno (*tò hén*): 14
Utilitarismo: 74-83
Utopía (→ Hinkelammert, Bloch): 316-323, 333

Validez (→ pretensión de v., intersubjetividad, moral, criterio, principio): T13b 114-160
— no es verdad: 148-152
— antihegemónica o crítica: 277-335
Valor (→ evaluar): T12
— criterio cerebral: 62
— ética de valores: 97
— fuente viva del: 219-220
— fuente creadora del: 224
— en Nietzsche: 246-248
Vanguardia, vanguardismo: 330, 340-353
Verdad (→ realidad, no-verdad, validez, referencia, vida como criterio de): T13a
— no es validez: 149-159
— práctica: 101-106, 115, 150, 153-155
— moral: 140, 144, 148, 154
— en Aristóteles: 115,
— en Tomás de Aquino: 116
— en Peirce: 167
— tres tipos de verdad en Zubiri: 168-169
— como inteligibilidad en Tarski: 171-172, 177
— en Bloch: 321
— como referencia a la realidad: 150, 175-176
Veri-ficación en W. James: 169
Víctima (→ excluido/a): 205-398, 245, 268, 363
— negatividad: 210, 217
— materialidad: 210
— en Marx: 216-217
— en Horkheimer, Adorno y Benjamin: 227-241
— en Lévinas: 259
— como criterio crítico: 270
— comunidad de: 277-335
— interés de las: 308-315
Vida (→ contenido, materia, negación, criterio, principio): T3, T10, T11, 58, 106, 207-208,
— producción, reproducción y desarrollo de la vida humana (principio material universal de la ética): T11
— comprensión de la existencia como afirmación o negación de la: T6
— en Marx: 101-102
— en Bloch: 317, 323
— en Foucault: 337
— imposibilidad ética de negar la: 58
— conservar la: 58
— como criterio de verdad práctica: 101-106, 186-187, 323
— desarrollo de la: 204, 323
— conservar, elevar y desplegar la: 229
— y racionalidad: 237
— y voluntad: 244
— y muerte: 252
Violencia: 374-386
Vitalismo naturalista, fascista, nazi: 238, T3
Viuda: 6, 262
Voluntad de vivir (→ Nietzsche): 234, 244, 252
— de Vida: 246
— autosupresión de la: 244
— de Poder: 245-251
— de Nada: 246-247
— de Verdad: 247
Vygotsky, L.: 295

Walzer, M.: 91-93
Wellmer, A. (→ verdad, validez): 147, 149-157
West, C.: 170

Zapatismo
— dedicatoria: 210
Zarathustra: 245, 274
Zoroastrismo: 14
Zubiri, X.: 71, 99, 168-169

ÍNDICE DE ESQUEMAS

[408] Esquema 0.1
Representación esquemática de los cuatro estadios del «sistema interregional», que llega a desplegarse como «sistema-mundo» desde 1492 [2] 21

Esquema 0.2
Ciudades relevantes del sistema interregional asiático-afro-mediterráneo en diversas épocas [2] 22

Esquema 0.3
Las grandes culturas neolíticas (las seis «columnas») y las áreas de contactos del Oeste hacia el Este [9] 29

Esquema 0.4
Un ejemplo de la estructura centro-periferia en el «Centro» y la «Periferia» (América Latina colonial, siglo XVIII) [35] ... 58

Esquema 1.1
Representación esquemática de los seis momentos de la *arquitectónica* de una Ética de la Liberación [56] 89

Esquema 1.2
Algunos momentos o funciones superiores del cerebro [64] 98

Esquema 1.3
Diversos niveles a ser considerados [103] 133

Esquema 1.4
Reconocimiento del sujeto ético [106] 135

Esquema 2.1
Relaciones entre el nivel formal-moral y el ético-material [142] . 195

Esquema 2.2
Diferente niveles de la pretensión de verdad y de validez [150] . 204

Esquema 2.3
Tipos de enunciados [153] 207

Esquema 2.4
Lugar de la razón ético-originaria [157] 211

Esquema 3.1
Dimensiones material, formal y factible de la eticidad [161] ... 236

Esquema 3.2
Tres niveles intelectivos con respecto a la verdad [169] 284

Esquema 3.3
Niveles del lenguaje y la «referencia» a lo real [172] 245

Esquema 3.4
Circulo autorreferencial de la «doble contingencia» [182] 256

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 [189] 265

Esquema 3.6
Subsunción del orden de factibilidad en el juicio ético [197] ... 269

Esquema 3.7
Diversos niveles analizados de la Ética «fundamental» (Ética I) [195] 275

Esquema 4.1
Juicio ético-material «negativo» de la razón práctica crítica [206] . 300

Esquema 4.2
Diversos niveles de la racionalidad crítico-liberadora (Ética II) [208] 303

Esquema 4.3
Un modelo de la praxis crítica. Dialéctica de afirmación-negación de la crítica ética [209] 304

Esquema 4.4
Articulaciones en la vida del sujeto humano de sus dimensiones pulsional y racional [251] 346

Esquema 4.5
Hacia una reconstrucción del marco categorial pulsional: Los instintos de vida (bajo el imperio del Principio de vida) [257] 357

Esquema 4.6
Momentos relevantes de la perspectiva de la reflexión filosófica de E. Lévinas [259] 360

Esquema 5.1
Confrontación de paradigmas rivales (funcional y crítico) [310] .. 447

Esquema 5.2
Tres criterios de demarcación [332] 470

Esquema 5.3
Articulación orgánica como espiral creciente del militante-experto [332] 471

Esquema 6.1
Órdenes fundamentales en la microfísica del Poder [338] 497

Esquema 6.2.
Algunas fuerzas y sujetos en las complejas relaciones del Poder en la organización de la comunidad crítica [339] 499

Esquema 6.3
Los principios éticos enmarcan (fundamentan) la razón o acción estratégica [347] 507

Esquema 6.4
Algunos niveles de profundidad de la subjetividad [358] 519

Esquema 6.5
Tipos de actos sistémico-funcionales o crítico-transformativos [373] 538

Esquema 6.6
Diferenciación entre coacción legítima y violencia [376] 542

Esquema 6.7
Sistema-mundo, globalización y exclusión [401] 567

ÍNDICE DE GENERAL*

Contenido 7
Dedicatoria 9
Palabras preliminares 11

Introducción
HISTORIA MUNDIAL DE LAS ETICIDADES

Sección 1. Las altas culturas y el sistema interregional. Más allá del helenocentrismo 24

§ 0.1. Origen del sistema interregional: el Egipto africano-bantú y los semitas del Medio Oriente [4] 25
§ 0.2. Culturas sin relación directa al sistema. El mundo mesoamericano e inca [9] 28
§ 0.3. El mundo «indoeuropeo»: del imperio chino al romano [13] 31
§ 0.4. El mundo bizantino, la hegemonía musulmana y el Oriente. El medievo europeo periférico [18] 36

Sección 2. «El sistema-mundo»: Europa como «centro» y su «periferia». Más allá del eurocentrismo [27] 50

§ 0.5. Despliegue del «sistema-mundo». Desde la España moderna del siglo XVI [30] 52
§ 0.6. La Modernidad como la «gestión» de la «centralidad» mundial y su crisis actual [36] 58
§ 0.7. ¿Liberación de la filosofía? [45] 66

Primera parte
FUNDAMENTOS DE LA ÉTICA

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

§ 1.1. El sistema cognitivo y afectivo-evaluativo cerebral humano [59] 93
§ 1.2. El utilitarismo [74] 106
§ 1.3. El comunitarianismo [84] 113
§ 1.4. Algunas éticas de contenido o materiales [94] 122
§ 1.5. El criterio y el principio material universal de la ética [100] 129

Capítulo 2: La moralidad formal. La validez intersubjetiva [114] . 167

§ 2.1. La moral trascendental de Immanuel Kant [117] 169
§ 2.2. El formalismo neocontractualista de John Rawls [122] .. 174
§ 2.3. La «Ética del Discurso» de Karl-Otto Apel [129] 180
§ 2.4. La Moral Formal de Jürgen Habermas [135] 188
§ 2.5. El criterio de validez y el principio moral formal universal [148] 201

Capítulo 3: La factibilidad ética y el «bien» [161] 235

§ 3.1. El pragmatismo: Charles Peirce [163] 237
§ 3.2. El realismo pragmático de Hilary Putnam [171] 244
§ 3.3. «Sistema» funcional o formal en Niklas Luhmann [179] . 252
§ 3.4. «Factibilidad» en Franz Hinkelammert [184] 258
§ 3.5. El criterio y el principio ético de factibilidad [189] 263

Segunda parte
CRITICA ÉTICA, VALIDEZ ANTIHEGEMÓNICA Y PRAXIS DE LIBERACIÓN

Capítulo 4: La crítica ética de sistema vigente: Desde la negatividad de las víctimas [210] 309

§ 4.1. La Crítica de la Economía Política en Marx [213] 312
§ 4.2. Lo «negativo» y lo «material» en la «Teoría Crítica» (Horkheimer, Adorno, Marcuse y Benjamín) [227] 326
§ 4.3. La dialéctica de lo pulsional (Shopenhauer, Nietzsche, Freud) [242] 342
§ 4.4. «Sensibilidad» y «Alteridad» en Emmanuel Lévinas [259] 359
§ 4.5. El criterio y el principio crítico-material o ético [267] ... 368

Capítulo 5: La validez antihegemónica de la comunidad de las víctimas [277] 411

§ 5.1. Me llamo Rigoberta Menchú y así «me nació la conciencia» [278] 412
§ 5.2. Proceso ético-crítico en Paulo Freire [289] 422
§ 5.3. Paradigmas funcionales y paradigmas críticos [302] 439
§ 5.4. El «Principio-Esperanza» en Ernst Bloch [316] 452
§ 5.5. El criterio y el principio crítico-discursivo de validez [324] 460

Capítulo 6: El Principio-Liberación [336] 495

§ 6.1. La «cuestión de la organización»: de la vanguardia a la participación simétrica. ¿Teoría y praxis? [340] 500
§ 6.2. La «cuestión del sujeto». Emergencia de nuevos sujetos socio-históricos» [354] 513
§ 6.3. La «cuestión reforma-transformación» [366] 528
§ 6.4. La «cuestión de la violencia». Coacción legítima, violencia y praxis de liberación [374] 538
§ 6.5. El criterio crítico de factibilidad y el «Principio-Liberación» [387] 553

Bibliografía citada [403] 585
Apéndices
Apéndice I. Tesis [404] 617
Apendice II. Saís, capital del Egipto [405] 631
Índice alfabético de autores [406] 639
Índice alfabético de temas [407] 645
Índice de esquemas [408] 655
Índice general 659

NOTA

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