



Arquitectónica de la ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión

Enrique Dussel

Volume 54, numéro 3, octobre 1998

De la libération. Philosophies et théologies de la libération

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401177ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401177ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Dussel, E. (1998). Arquitectónica de la ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión. *Laval théologique et philosophique*, 54(3), 455–471. <https://doi.org/10.7202/401177ar>

ARQUITECTÓNICA DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN EN LA EDAD DE LA GLOBALIZACIÓN Y LA EXCLUSIÓN*

Enrique Dussel

México D.F.

RÉSUMÉ : L'auteur explique ici les motifs et les structures de son ouvrage *Éthique de la libération* à l'époque de la globalisation et de l'exclusion. Le thème central est le suivant. Si le critère matériel est « la reproduction et le développement » de la vie du sujet humain (au sens critique : les victimes), la praxis de libération désigne le second moment : « le développement » de la vie humaine. La pure reproduction du « Même » — dirait Lévinas — peut être une fixation, une stabilisation, une répétition, une domination. Le fait de tenter de libérer les victimes produit un « développement » historique : « Grâce au mouvement contradictoire des époques et des forces progressistes et rétrogrades, ledit processus [de l'activité de penser] conserve, élève et déploie la vie humaine » (Horkheimer).

ABSTRACT : The author explains here the motives and the structures of his work *Ethics of Liberation* in a Time of Globalization and Exclusion. The central theme is the following. If material criteria are "the reproduction and development" of the life of the human subject (critically : the victims), the praxis of liberation points to the second moment : "the development" of human life. The pure reproduction of the "Same" — Levinas would say — may be a fixation, a stabilization, a repetition, a domination. The fact of trying to free the victims produces an historical "development": "Through the contradictory motion of the times and of the progressive and retrograde forces, the said process [of the activity of thinking] conserves, elevates and expands human life" (Horkheimer).

Desde 1953, a mis 19 años, me inicié en la ética gracias a un inteligente profesor, Guido Soajes Ramos, en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Cursé como estudiante, voluntariamente durante cuatro años la materia de ética. Esto me permitió frecuentar a los clásicos griegos, latinos, alemanes y franceses en sus propias lenguas. Mi doctorado en la Complutense de Madrid (1959) versó sobre "La problemática de bien común", nuevamente sobre ética, aunque ahora política. Mi

* Por pedido del profesor Venant Cauchy explicaré en este corto artículo las motivaciones y estructuras de mi obra *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (Madrid, Editorial Trotta, 1998, 661 p.).

tesis de historia en La Sorbonne (1967) se ocupó de un tema de ética histórica : “Los obispos hispanoamericanos y la defensa del indio (1504-1620)”. Desde 1967 comencé a ocupar en diversas universidades la cátedra de ética. Mis primeros libros trataron temas éticos, aunque al cominenzó de raigambre antropológico¹. A finales de los 60 escribí *Para una des-trucción de la historia de la ética*², donde finalizaba una etapa ontológica, de crítica ante Hegel y de inspiración heideggeriana³. Cuando comencé la obra que denominé *Para una ética de la liberación latinoamericana*⁴ intentaba escribir una “ética ontológica” — de corte heideggeriano, y en la que me ocupo en los dos primeros capítulos del primer volumen de la indicada obra. El descubrimiento de Emmanuel Levinas, a finales de 1969, permitió a toda una generación de jóvenes filósofos argentinos originar un movimiento que se denominará la “Filosofía de la Liberación” latinoamericana. El resultado de nuestras discusiones quedó expresado en el capítulo tres del volumen nombrado de la obra ya indicada, capítulo 3 : “La exterioridad metafísica del otro”⁵. Levinas había hecho posible que la “miseria” latinoamericana fuera el punto de partida y el tema central de la ética. Las ciencias sociales críticas en América Latina, nuestro compromiso con movimientos políticos, nos dieron el horizonte de un pensar propiamente “latinoamericano”, que iba en búsqueda de formular un discurso propio.

Luego vino la “Guerra Sucia” argentina (1976-1983), repetición mimética de lo acontecido cuatro decenios antes a la Primer Escuela de Frankfurt : compañeros filósofos secuestrados, asesinados, expulsados en el exilio. A mi me tocó el exilio en México, en América Latina. Allí escribí como testamento de la experiencia argentina *Filosofía de la liberación*⁶. Vendrán largos años de estudios de la obra de Marx⁷, y desde 1989⁸ los diálogos con Karl-Otto Apel, y también con F. Hinkelammert, P. Ri-

-
1. *El humanismo helénico*, Buenos Aires, Eudeba, 1975 ; *El humanismo semita*, Buenos Aires, Eudeba, 1969 ; *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1974.
 2. Mendoza, Ed. Ser y Tiempo, 1970.
 3. Véase la primera parte de *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974 (2da. ed., Guadal. [México], Universidad de Guadalajara, 1991).
 4. Vol. 1-2, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973 ; vol. 3, México, Edicol, 1977 ; vol. 4-5, Bogotá, USTA, 1979-1980.
 5. Ed. cit., vol. 1, p. 97ss.
 6. México, Edicol, 1977.
 7. Véanse *La producción teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1985 ; *Hacia un Marx desconocido*, México, Siglo XXI, 1985 ; *El último Marx*, México, Siglo XXI, 1990 ; *La teología metafórica de Marx*, Estela, Editorial Verbo Divino, 1993.
 8. Véanse mis obras *Apel, Ricœur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Guadal. (México), Guadalajara, 1993 ; *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1998. Parcialmente traducidas en *The Underside of Modernity*, New York, Humanities Press, 1996. Sobre el debate con Karl-Otto Apel véase Hans SCHELKSHORN, *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*, Amsterdam / Atlanta, Rodopi, 1997 ; en general véase Roberto Segundo GOIZUETA, *Liberation, Method and Dialogue. Enrique Dussel and North American Theological Discourse*, Atlanta, American Academy of Religion, Scholars Press, 1988 ; Anton PETER, *Enrique Dussel. Offenbarung Gottes im Anderen*, Mainz, Grünewald, 1966 ; Peter PENNER, *Die Aussenperspektive des Anderen. Eine formalpragmatische Interpretation zu Enrique Dussels Befreiungsethik*, Hamburg, Argument Verlag, 1996 ; Michael BARBER, *Ethical Hermeneutics. Rationality in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, New York, Fordham University Press, 1998.

cœur, G. Vattimo, J. Habermas, etc. De todo ello surgen las condiciones para una nueva manera de elaborar el discurso de la ética.

En efecto, han pasado más de veinte años de la primera obra. La actual *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* es en muchos aspectos una nueva obra, inspirada igualmente por la esperanza de la rebelión maya de los Altos de Chiapas desde 1994.

I. PARCIALIDAD ARQUITECTÓNICA DE LAS ÉTICAS

Las éticas filosóficas, desde un inicio — desde la *Ética a Nicómaco* — se construyen a partir de “un” fundamento, “un” principio, “una” instancia última de referencia. Sea la *eudaimonía*, la *ataraxia*, la *beatitudo*, el placer o el dolor, la felicidad, los valores, las virtudes, etc. O, desde un punto de vista kantiano “un” principio universal de validez. Unas critican a las otras sus equivocaciones. Las éticas de “contenido”, como la de los utilitaristas o comunitaristas, indican que las morales formales analizan sólo las condiciones abstractas de validez, pero que la “vida ética” necesita de contenidos tales como la *happiness* o los valores concretos de un mundo cultural e histórico reales para ser vividas efectivamente. Las morales formales las criticarán por su parte argumentando que las éticas de contenido son particulares, valen para una cultura o civilización, para una “visión del mundo (*Weltanschauung*)” pero no son universales en una época post-convencional.

Hay éticas fenomenológicas o hermenéuticas (de muy diversos tipos) que se oponen a las morales con “principios” universales (del tipo kantiano). Además, hay movimientos postmodernos o escépticos (o críticos de la razón como tal) que se oponen a las éticas “fundacionalistas”, que pretenden partir de primeros principios, los cuales serían imposibles tanto en su formulación como en su fundamentación.

También hay posturas materialistas, como la del marxismo standard, que se oponen a la ética en general en nombre de la constitución ideológica de toda moral. O posiciones psicoanalíticas que reduciendo el problema ético al “Super-yo”, que frecuentemente supone que su eliminación es condición necesaria para negar la conciencia patológica de culpa, les resulta difícil reconstruir una ética a partir de la terapia freudiana. O las tesis nihilistas de un Nietzsche, interpretadas de tal manera que la inversión de todos los valores imposibilitaría la formulación positiva de una filosofía ética.

En fin, la posibilidades de articulación de una ética o la negación de su existencia, tiene en el panorama contemporáneo gran pluralidad de posiciones posibles. No olvidando la crítica de la filosofía positivista del lenguaje que frecuentemente sólo aceptaba juicios de valor en ética, por lo que no podían compararse en validez a los juicios de hecho de las ciencias.

La *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* se hace cargo de todas esas posiciones en apariencia contradictorias, y desde una arquitectónica mucho más compleja que la de las posiciones anotadas, las subsume articulándolas unas con otras, mostrando lo que tenga cada una de *necesaria*, pero intergrán-

dolas en aquello que tienen de *insuficiente*. “El placer y el dolor” son criterios éticamente necesarios, como lo indica el utilitarismo, pero no son criterios suficientes para una determinación integral de la “pretensión de bondad”⁹. La “felicidad” es un criterio subjetivo necesario, pero no es suficiente. La “validez intersubjetiva” es un criterio necesario, pero tampoco es suficiente. La “negatividad material” de Horkheimer es un criterio crítico necesario, pero no es suficiente para una reconstrucción compleja e intersubjetiva de la “pretensión crítica de bondad”. Y así sucesivamente.

II. HISTORIA MUNDIAL DE LAS ETICIDADES

La *Ética de la Liberación* se inicia con una visión crítica histórica¹⁰. No es un mero relato anecdótico de la historia de las éticas filosóficas conocidas. Se propone algo diverso. Piensa desde América Latina, África y Asia, y por lo tanto intenta no ser “helenocéntrica” ni “eurocéntrica”. Se sitúa ante las historias de las éticas¹¹ que comienzan por la vida cotidiana de los griegos, confundiendo la “eticidad¹² griega” con “filosofía griega”, no advirtiendo que la “inmortalidad del alma” griega o la “resurrección del muerto” del mito de Osiris son componentes de dos “eticidades” diversas — ninguna propiamente “filosófica” en cuanto tal.

La “Historia mundial de las eticidades” intenta tener una visión mundial, no particularista eurocéntrica, y por ello periodiza la historia de otra manera ; por ejemplo, en cuatro momentos. Un primer sistema interregional egipcio-mesopotámico de gran antigüedad ética¹³, constituirá ciertos elementos éticos (estructurales y críticos¹⁴) que pervivirán hasta el presente en la cultura “occidental”, “musulmana” o judía, por ejemplo. El proceso debe observarse igualmente en la India pre-aria, la China o las culturas amerindias (mesoamericanas o inca).

Un segundo sistema interregional de los pueblos del caballo y el hierro (los llamados ambiguamente “indoeuropeos”), que con una visión ética que queda bien expresada en las *Enéadas* del alejandrino Plotino, nos habla del alma divina, ingenerada, inmoral ; de la materia y el cuerpo como el *proton kakón* (el “primer pecado”) ;

9. Como puede advertirse desde ya, la *Ética de la Liberación* no se ocupará propiamente del “bien” o el “mal” — juicio perfecto imposible de toda norma, acto, institución, etc. —, sino de las condiciones de posibilidad universal de la “pretensión (*claim, Anspruch*) de bondad (*goodness*)”.

10. *Op. cit.*, p. 19-86.

11. Como la de A. MACINTYRE, *A Short History of Ethics*, New York, MacMillan, 1966.

12. Entiendo por “eticidad (*Sittlichkeit*)” la vida ético-cultural de un pueblo, en concreto, sea bantú, esquimal, azteca, musulmán o moderno europea (aún el *ethos* postconvencional de la “Ilustración” es una “eticidad” concreta e histórica).

13. Por ejemplo, del dios egipcio originario Ptah tiene un momento afectivo, el corazón (Hormus), y la lengua o palabra (Thot). Esta última, con 20 siglos de anticipación (desde el 3.000 antes de JC), se hará presente en la *dabar* semito-hebrea y el *lógos* griego : como “Palabra” creadora hebrea o como “Razón” del universo griego.

14. Por ejemplo, en el *Libro de los muertos* del antiguo Egipto, en su cap.125 (según ciertos ordenamientos), el muerto, para justificar el haber tenido una vida digna y merecedor de la resurrección de Osiris, en la gran sala de Maat exclama : “He dado pan al hambriento, de beber al sediento, de vestir al desnudo y una barca al peregrino”. Este tipo de actos con “pretensión de bondad” indica criterios ético-críticos que perviven en numerosas culturas hasta hoy, desde una antropología de la corporalidad viviente.

de la ética como la negación del cuerpo como “ascesis” (ascensión) del alma hacia “lo Uno » (desde los griegos y helenistas, hasta las escuelas persas y los maniqueos, las diversas escuelas brahmánicas, taoístas, budistas). Desde la Hispania romana a la China se impone un ethos semejante.

Un tercer sistema interregional de los pueblos semitas (judíos, cristianos bizantinos, musulmanes, y posteriormente germanos-latinos o europeos, siempre periféricos y secundarios hasta el siglo XV), produce una “inversión de los valores” y en nombre de los pobres (cristianos), de los iguales (musulmanes) se extiende nuevamente desde Portugal hasta la Europa latina y el mundo bizantino, y gracias a los musulmanes desde Córdoba, Fez, el Cairo, por todo el Medio Oriente, teniendo por centro a Bagdad, hasta Angra (junto a Delhi), terminando en los mares de Malaca y la isla de Mindanao en Filipinas. El mundo musulmán en el siglo XV, desde el Atlántico hasta el Pacífico, es la única universalidad empírica ética.

Un cuarto sistema, el primer “Sistema-mundo”, incorpora desde 1492 y desde la península Ibérica (España es la primera nación moderna”) a Amerindia, y desde allí — susplantando la “centralidad” musulmana en torno a Bagdad — iniciará su camino la Modernidad europea, desde a) España y Portugal (1492-), hacia b) Amsterdam (1630-), c) Inglaterra y Francia (1688-), hasta d) la globalización presente bajo la hegemonía norteamericana (1945-). Toda una redefinición del fenómeno de la Modernidad y la Ilustración, que sirve de contexto para comprender las éticas filosóficas modernas y contemporáneas europeas y norteamericanas.

Una ética crítica desde la periferia del Sistema-mundo, Sistema-mundo que globalizándose produce una miseria creciente en el Sur, *es el tema de la ética de la liberación*.

III. ¿ES POSIBLE UN PRINCIPIO MATERIAL UNIVERSAL?

Toda la primera parte¹⁵ de la obra que comentamos se ocupa de lo que llamamos la “Ética I”, los “fundamentos de la ética”, o las “condiciones universales” de la “pretensión de bondad (*goodness claim*)”. Se trata de una ética con varios principios — contra los éticos uni-principistas indicadas arriba —, pero intenta proponer principios teniendo conciencia del movimiento anti-fundacionalista. No es tanto por defender la universalidad como tal o la razón en cuanto razón, sino para defender la vida y la participación de las víctimas del Sistema-mundo, de las inmensas mayorías de la humanidad presente, que empuñamos las armas de la universalidad y los principios (universalidad contraria al racionalismo moderno universalista, y fundamentación contraria al fundacionalismo racionalista ingenuo, en cuanto a lo que la razón universal ha pretendido fundamentar en la modernidad : la conquista genocida de América, el esclavismo en África, la guerra del opio en Asia, la organización de un mundo co-

15. *Op. cit.*, p. 88-294.

lonial y postcolonial, etc.). Es la razón universal que una militante como Rigoberta Menchú en Guatemala defiende en sus luchas la que nos sirve de ejemplo¹⁶ :

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, a nuestro sudor, a nuestro trabajo. Por eso eran cada vez más ricos. Luego, el hecho de que no nos escucharan eran evidente, de que tuvieramos que hincarnos ante las autoridades era parte de la discriminación que vivíamos los indios¹⁷.

En el capítulo 1¹⁸, ciertamente el más difícil pero no el más importante (ya que el central para una ética de la liberación será el capítulo 4), propone, a diferencia de las éticas contemporáneas, un criterio ético material (y de allí se explicita un principio ético) que no radica sólo en el placer o dolor, en la felicidad, en los valores, o hipervalores (de un Taylor), que tiene en cuenta la historia o las virtudes (como MacIntyre), o la vida pulsional (como Freud), sino que los abarca a todos y los implanta desde otro ámbito, el de la “vida humana” concreta de cada sujeto ético en comunidad. La “materia”, es decir el “contenido (*Inhalt*)”, de toda norma, acto humano, institución (micro o macro) o sistema de eticidad (como una cultura) debe ser la “producción, reproducción o desarrollo de la vida humana en comunidad” en alguno de sus aspectos. El único acto que podría no tener como “contenido” algún aspecto de dicha “producción, reproducción o desarrollo de la vida humana en comunidad” es el suicidio (o todo lo que se encamina a él). Pero dicho acto tiene por “contenido” la negación absoluta de todo contenido posterior, por lo tanto, en realidad, es un acto contradictorio y sobre el cual no puede fundarse orden ético alguno :

Ningún ser vivo cree que los defectos de sus existencia radiquen en el *principio de su vida* (*Prinzip seines Leben*), en la esencia de su vida, sino en circunstancias exteriores a ella. El suicidio es contrario a la naturaleza¹⁹.

Contra las “filosofías de la vida” de un Klages o Dilthey, sobre todo del darwinismo ético, del racismo nazi o el nacionalismo fascista, ya que todas estas son afirmaciones de la “particularidad” de la vida (de una especie, de una raza, de una nación) contra los “enemigos”, la “ética de la liberación” afirma la “vida humana” (vida corporal, cultural y hasta místico-religiosa) universalmente, en especial referida a la vida humana de las víctimas, de los débiles (contra Nietzsche), de los excluidos, de toda la humanidad (como veremos en la segunda parte).

La “vida humana” es el *modo de realidad* concreto, intranferible, numéricamente único de cada sujeto corporal ético, que indica la finitud, la vulnerabilidad, los límites absolutos por debajo de los cuales o por sobre los cuales *la vida no es posible*. Es *necesario* comer, beber, habitar, pero también tener familia, patria, cultura... como momentos de la *vida humana*.

16. Además nos inspiramos en la universalidad crítica de un Marx, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin, Freud, Levinas, y tantos otros críticos que deben situar al “dominador” dentro una universalidad que comprenda también a los “dominados”, en relación de “causalidad” en cuanto a su miseria (por parte del explotado) y de la responsabilidad culpable (por parte del dominador).

17. Cita en *op. cit.*, p. 419 [284].

18. “El momento material de la ético-cultural. La verdad práctica”, en *op. cit.*, p. 91-165.

19. Karl MARX, “Glosa crítica...”, en *Vorwärts*, agosto de 1844 (*MEW*, I, p. 402).

La vida humana es criterio de “verdad práctica” : la realidad se constituye como realidad “objetiva”, en primer lugar y en última instancia, bajo el criterio vida-muerte : discernir entre un veneno y un alimento es cuestión de “verdad” desde el criterio “vida-muerte”. De ese criterio se “explicita” el momento normativo de los juicios empíricos del tipo : “Juan come”. Juan como responsable de su vida y cada miembro de la misma “comunidad de vivientes”, son responsables de que Juan coma. El mismo Juan es responsable de su comer bajo pena de suicidarse, y cada miembro debe ser responsable de todos los otros miembros. “Juan *debe* comer” como conclusión de un silogismo se funda (explicita) en la premisa mayor cuyo *contenido normativo estaba oculto* en el juicio empírico acerca de un momento “necesario” de la vida humana sobre la que se tiene responsabilidad (ética). Así evadimos la llamada “falacia naturalista” (que no es de Hume ni de Moore ; falacia sólo para la lógica analítica de un Frege, Carnap o Ayer, ya que se encuentra en este caso en un nivel analítico, formal y abstracto).

El principio material de la ética es ampliamente expuesto en el nombrado capítulo 1²⁰. Se indica igualmente la estrategia de fundamentación contra cínicos que justifican la muerte del otro.

IV. ARTICULACIÓN DEL MOMENTO DE VALIDEZ INTERSUBJETIVA

Contra la éticas unilaterales (uni-principistas), pero también contra las anti-fundacionalistas (por escépticas o particularistas), la ética de la liberación integra varios principios, en cuya organicidad cada principio puede situarse como primer principio (según sea el punto de vista : material, formal, de factibilidad, crítico) con respecto a los otros. Ser última instancia material (vida humana) no niega que la última instancia formal o de la validez sea el consenso racional intersubjetivo. Al contrario lo exige desde una visión en que ambos momentos son *necesarios* pero ninguno *suficiente* por separado. Pienso que la ética de la liberación resuelve así muchas aporías no solucionadas en las éticas contemporáneas.

De acuerdo con Kant, Apel o Habermas (aunque reconstruyendo su sentido ético) ninguna norma, acto, institución o sistema de eticidad puede ser “válido (*valid, gültig*)”²¹ sin que se pueda constituir, potencialmente al menos, como principio universal, como consenso de una comunidad de comunicación (otra dimensión de la comunidad de los vivientes) que en principio argumenta racionalmente permitiendo la participación de los afectados simétricamente. Es el tema del capítulo 2²².

20. En particular en la obra citada en el §1.5 (p. 129-143).

21. La “validez (*validity, Gültigkeit*)” no debe confundirse con la “justicia (*right, Gerech*)”, y no se opone a “bien (*good, das Gute*)”, como piensa John Rawls o Jürgen Habermas entre otros. Lo contrario a “validez” es “verdad (*true, Wahrheit*) práctica” : el “bien” (o la “pretensión de bondad” como veremos) se encuentra en otro orden de oposiciones : el “bien” se opone al “mal” y no a la “justicia (*right, Gerech*)”.

22. “La moralidad formal. La validez intersubjetiva”, en *op. cit.*, p. 167-233.

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

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

Quien argumenta [...] ya ha testimoniado *in actu* [...] que las reglas ideales de la argumentación representan condiciones normativas de la posibilidad de la decisión sobre pretensiones de validez moral en una comunidad de comunicación [...] *de personas que se reconocen recíprocamente como iguales*²³.

Lo ganado en los análisis de la Ética del Discurso lo podemos subsumir aquí, pero además no se lo propone como el único principio ; también se redefine su función²⁴, y, por último, se articula la moral formal pragmática con la ética material (hasta su instancia económica, como veremos más adelante).

V. FACTIBILIDAD ÉTICA Y “PRETENSIÓN DE BONDAD”

Según Wellmer la “verdad” (práctica) y la “validez” deben distinguirse. Para mí consiste en la posibilidad de separar analíticamente el momento material ético del formal de la moral. Pero ambas condiciones de posibilidad no son suficientes para que la norma, acto o institución tengan “pretensión de bondad”. Falta todavía, en su realización, una tercera condición : la factibilidad ética.

En el origen el ser humano emerge de la naturaleza por el proceso biológico de la evolución de la vida. Dicha “vida humana” es la condición absoluta material de la existencia y contenido último de la ética universal (criterio de vida o muerte, o de

23. K.-O. APEL, “Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia”, en *Estudios éticos*, Barcelona, Editorial Alfa, 1986, p. 161 (en alemán : “Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft”, en *Festschrift Constantino Tzatzos*, Atenas, 1980). Para la formulación del Principio “U” en J. HABERMAS, véase en *Moralbewußtsein und kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, y *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991. Igualmente considérese la excelente crítica de A. WELLMER, *Dialog und Diskurs*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986. Consúltese la obra de W. REHG, *Insight and Solidarity. The Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1994, y el número completo coordinado por M. Kelly, Ed., “Hermeneutics in Ethics and Social Theory”, de *The Philosophical Forum*, New York, XXI, 1-2 (1989/1990), con artículos de H. Habermas, M. Walzer, A. Heller, S. Benhabib, Th. McCarthy.

24. Ya que si se alcanza validez intersubjetiva es *sobre* aquello en lo que recae el “acuerdo” de todos : el “contenido” ético objeto de la argumentación. Sin “contenido” no hay acuerdo ni validez. No puede tener validez un acuerdo “vacío”.

verdad práctica). Ahora, la naturaleza regresa, no ya como constitutiva de la “naturaleza humana”, sino como la naturaleza material con la que el ser humano se relaciona para poder *realmente* vivir, es decir, para *poder* efectuar una norma, acto, institución, sistema ético, etc. La naturaleza fija ciertos *márgenes* de posibilidad : no todo es posible. Kant denomina este tipo de racionalidad, que debe tener en cuenta las exigencias de la naturaleza, la “facultad de juzgar (*Urteilkraft*)”²⁵ :

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*²⁶.

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

La regla de la *facultad de juzgar* bajo leyes de la razón práctica pura es ésta : pregúntate si la acción que te propones, *si sucediera*²⁷ según una *ley de la naturaleza* de la cual tú fueras parte, *podrías* considerarle como *posible* mediante tu voluntad [...]. Si la máxima de la acción no es tal que resista la prueba de la forma de una *ley natural*, es moralmente *imposible*²⁸.

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 suicidarnos²⁹).

El criterio de factibilidad podría en principio definirse en algunos de sus momentos de la siguiente manera : El que proyecta efectuar o transformar una norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., no puede dejar de considerar las condiciones de posibilidad de su realización objetiva, materiales y formales empíricas, técnicas, económicas, políticas, etc., de manera que el acto sea *posible* teniendo en cuenta las leyes de la naturaleza en general, y humanas en particular. Se trata de elegir las adecuadas o eficaces mediaciones para determinados fines. El criterio de la verdad abstracta (teórica y técnica) dice relación a dichos fines ; su validez se juega en la “eficacia” formal de compatibilidad del medio al fin, calculada por la razón estratégico-instrumental. Quien no cumple estas exigencias empírico-tecnológicas intenta un acto *imposible*. Es decir :

Ningún proyecto puede realizarse si no es materialmente posible, y la voluntad no puede sustituir jamás las condiciones materiales de posibilidad³⁰.

25. Véase KANT, *Crítica del Juicio*, en *Kant Werke*, Darmstadt, Wissenschaft Buchgesellschaft, t. 8, 1968, p. 233ss.

26. UK, B XXI, A XXI.

27. Subrayo algunas palabras para advertir el carácter “hipotético” de la formulación : “si... fuera...”.

28. *KpV*, A 122-123.

29. Kant da un ejemplo en este sentido : “Si cada cual, creyendo lograr su ventaja, [...] se considera autorizado a acortar su vida, no bien lo asaltara un completo hastío de ella [...]” (*KpV*, A 122-123).

30. F. HINKELAMMERT, *Crítica a la razón utópica*, San José, DEI, 1984, p. 238.

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

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

Este principio es ético y universal, en cuanto define como necesario, para todo acto humano que pretenda ser humano y realizable, el deber responder al cumplimiento de la vida de cada sujeto y reconocer como igual y libre (lo ético), y el tomar en cuenta las exigencias físico-naturales y técnicas enmarcadas dentro de las posibilidades que otorga a los actores el desarrollo de la civilización en cada época, y en una situación histórica concreta. Sólo la norma, el acto, la institución, etc., que cumpla este “principio de factibilidad ética” son, sólo ahora, actos *posibles* buenos, justos, ética o moralmente adecuados. Todo el debate entre comunitaristas (con un concepto reductivo de lo ético) y la Ética del Discurso (puramente formal), que oponían “el bien (*das Gute*)” (lo pretendidamente material) a “lo justo (*right*)” (lo aparentemente formal), definían inadecuadamente los opuestos. En realidad, la oposición se encuentra entre la verdad práctica (material) y la validez intersubjetiva (formal), y entre lo decidido intersubjetivamente (lo ha operarse material-formalmente acordado) y lo fáctiblemente “posible”. Sólo la realización de lo posible técnico-económica y éticamente (que permita vivir y participar simétricamente en su decisión) será lo “bueno”.

Alcanzada una norma, acción o institución con pretensión de verdad, validez y factibilidad sólo en ese caso puede tener, por su parte, “pretensión de bondad (*goodness claim, Anspruch zu Gut sein*)”, que no debe confundirse con el mero “bien”. En realidad ningún agente ético puede pretender efectuar un acto “perfectamente” bueno, y sólo en ese caso podría predicarse del acto que es bueno : “X es bueno”. Siendo agentes finitos, limitados, no podemos efectuar actos “perfectos”, necesitaríamos — hablando como Popper contra el historicismo, tener una inteligencia infinita a velocidad infinita y pulsiones infinitamente rectas y desinteresadas, etc. —, como esto es imposible se concluye dos cuestiones. a) Como ningún acto es perfectamente bueno solo puede tenerse, en el caso de haberse cumplido honesta y seriamente las condi-

ciones universales enunciadas (material, formal y de factibilidad) una “pretensión de bondad” deberá corregir todo aquello que se ha demostrado no cumple con las condiciones o produce efectos éticos negativos, aunque fueran no-intencionales. El agente ético tendría “pretensión de bondad” antes y después de la corrección y puede llamarse “bueno”, no como un agente “perfectamente” bueno (imposible), sino como el que tiene honesta y seria “pretensión de bondad” en su acto (ya que estos son los condicionalmente buenos, hasta que no se demuestre lo contrario).

Pero la segunda conclusión es que b) ningún acto (norma, institución, etc.), al no poder ser “perfecta”, *inevitablemente*, de manera categórica, puede dejar de producir algún efecto negativo (aunque sea no-intencional). El que sufre el efecto negativo lo llamaremos con Walter Benjamin “víctima”.

VI. ¿QUE SIGNIFICA UNA ÉTICA CRÍTICA?

Es la inevitabilidad de la “víctima”, en especial de las instituciones históricas, y la mayoría de las veces no-intencionalmente, el tema de la segunda parte de la *Ética de la Liberación*³¹. La ética de la liberación pretende ser universal, es decir válida para cualquier horizonte cultural y en toda situación humana posible. Ninguna acción puede evitar de producir algún efecto negativo (aunque sea a largo plazo, y en última instancia hasta el fin de la historia universal) material, formal o de factibilidad en el Otro (o debería ser un acto *perfecto*, empíricamente imposible). Desde “el punto de vista” de la víctima la “pretensión de bondad” del agente (el bien) se transforma en “el mal”, le verdad en la no-verdad (Adorno), lo válido en lo inválido (Gramsci), lo eficaz en lo ineficaz (al menos en cuanto al aspecto negado de la víctima). La crítica instaaura la dialéctica de lo positivo (el bien) desde lo negativo (el sufrimiento de la víctima producido por el acto con “pretensión de bondad”)³².

La Ética de la Liberación subsume la crítica de los “grandes críticos” (Nietzsche, Freud, Horkheimer, Adorno³³, Foucault, etc., y particularmente de Marx y Levinas) en cuanto ellos critican aspectos de lo que de “dominadora” tiene la razón moderna. Pero la Ética de la Liberación puede igualmente, contra el irracionalismo de alguno de estos críticos, defender la *universalidad de la razón* “en cuanto tal”. Este doble movimiento de subsunción y negación es posible (y no es posible para la Ética del

31. “Crítica ética, validez antihegemónica y praxis de liberación”, en *op. cit.*, p. 295-583.

32. La primera parte de la ética jugaba sobre la dialéctica material-formal, la verdad-validez, la vida-intersubjetividad; ahora en cambio es la positividad del orden establecido, del bien, lo que es puesto en cuestión desde la negatividad, pero material (es decir, materialidad de la corporalidad del viviente puesto a riesgo de morir como efecto de una norma, acto, institución o sistema de eticidad que tiene, sin embargo, “pretensión de bondad”: he ahí la paradoja que soluciona la ética de la liberación, como ética crítica no ingenua de la positividad de casi todas las éticas que hoy que practican en el Norte: el utilitarismo, el pragmatismo, el comunitarismo, la ética del discurso, las éticas post-modernas, etc.

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

Discurso ni para los postmodernos) si nos situamos *material y negativamente desde fuera, ante* o trascendentalmente con respecto al sistema o mundo de la eticidad vigente, el bien-válido (capitalismo, machismo, racismo, etc.), desde la alteridad de las víctimas, de los dominados y/o excluidos, en posición crítica y deconstructiva de la “validez hegemónica” del sistema (ahora como *meramente dominador*), y juzgando al “bien” del sistema dominador/excluyente como ilegítimo. Así, aunque habíamos visto la importancia de la ética material (de un MacIntyre o Taylor) ahora puede ser puesta en cuestión *desde las víctimas, los dominados*. La alteridad del dominado descubre como ilegítimo al sistema material, el “contenido”, el “bien”³⁴ (lo que hemos llamado en otro trabajo³⁵ el *principium oppressionis*). De la misma manera, el principio de validación intersubjetivo formal, puede ser también puesto en cuestión desde la necesaria exclusión de los afectados todavía no descubiertos como afectados en sus necesidades por el sistema dominador (lo que he llamado el *principium exclusionis*). Se trata de una consensualidad intersubjetiva crítica de *segundo grado*. Los excluidos, asimétricamente no participantes, pueden formar una comunidad de comunicación crítico-simétrica anti-hegemónica.

Los “grandes críticos” son el retorno del escepticismo que anuncia Levinas³⁶. Ellos son escépticos de la legitimidad del sistema vigente. Saber distinguir entre el escéptico desde la normalidad del sistema (contra quienes se opone la Ética del Discurso), del escéptico ante el sistema como dominador, es distinguir entre a) el escéptico, que merece ser refutado a los fines de la consistencia del propio discurso, b) del escéptico al servicio del cínico (que niega la racionalidad de la crítica que lucha por el nuevo sistema futuro ; es decir, este escéptico se opone al liberador), c) del escéptico crítico o liberador de un acuerdo pasado (hoy dominador) que se ha tornado inválido en vista de la validez futura de un nuevo acuerdo más justo.

El punto de arranque fuerte, decisivo de toda esta crítica, es, entonces, la contradicción que se produce en la corporalidad (*Leiblichkeit*) sufriente del dominado (co-

34. El “bien” se torna equívoco : el “bien” del esclavismo de los Faraones se torna “sistema dominador” para sus esclavos. Véase Michael WALZER, *Exodus and Revolution*, New York, Basic Books, 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).

35. Véase DUSSEL, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Düsseldorf, Patmos, 1993 (hay edición francesa Éditions Ouvrières, Paris, 1993, e inglesa en Continuum, New York, 1995).

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

mo obrero, como indio, esclavo africano o dominado asiático del mundo colonial, como corporalidad femenina, como raza no-blanca, como generaciones futuras que sufrirán en su corporalidad la destrucción ecológica, etc.).

Es un criterio de “contenido”, de corporalidad, que se opone al no-poder-vivir, de ética material — que quita verdad y validez al sistema o proyecto de “vida buena” que produce la pobreza o la infelicidad de la víctimas, de los dominados o excluidos (como imperativo universal negativo o prohibición de una máxima no generalizable, o de la simple “imposibilidad de elegir morir”): sean normas, actos, instituciones o argumentos, como en el caso del capital. Nadie como Marx ha mostrado en el último siglo este *hecho*³⁷, porque toca una dimensión fundamental de la materialidad ética: la explotación del sujeto ético, miembro de la comunidad de vida, en su corporalidad a través del trabajo cotidiano que se concreta en necesidades básicas no cumplidas: infelicidad (imposibilidad de vivir). El sujeto ético de la víctima, del pobre se encuentra materialmente oprimido y formalmente excluido. Del criterio y principio ético-material universal se deduce ahora un principio crítico-ético material-negativo o la *prohibición del matar a las víctimas*, la prohibición ética de empobrecer, hacer sufrir, provocar la muerte... al Otro.

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

¿Quién puede oponerse a un tal principio ético? El “conservador” — à la Peter Berger con su “plausibilidad perfecta”³⁸, o el Karl Popper de *La sociedad abierta y sus enemigos* (los “enemigos” somos nosotros) — que juzga que ésta es la mejor sociedad posible, y que una crítica *global* (el “holismo” tantas veces repudiado) es imposible, inoperante o, lo que es peor, destructiva sin alternativas.

VII. LA VALIDEZ ANTIHEGEMÓNICA

Las víctimas, en asimetría en la comunidad de comunicación hegemónica, al reunirse entre ellas crean una nueva simetría, una comunidad crítica con conciencia cotidiana o ingenua. Pero, poco a poco la procesualidad *crítica* temático-existencial crece desde los diversos “frentes de lucha” de dominación y/o exclusión de la alteridad: desde los frentes del género (el feminismo contra el machismo), ecológico (contra la

37. Así Marx llamó “Crítica de la Economía Política” capitalista a ese tipo ético-crítico de ciencia social. La Ética del Discurso no tiene criterios suficientes para una crítica material, como crítica de la “verdad” y del “bien”, porque sólo ha postulado el efectuar un discurso formal de validez (sociológica, por ejemplo, pero no económica). Es su talón de Aquiles, que pone a todo el proyecto en cuestión.

38. Véase la crítica de Hinkelammert, 1984 (ya citado), cap. 1.

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

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

Hay que distinguir claramente entre toma de conciencia pretemática e implícita desde el reconocimiento del Otro, del momento en que ahora nos situamos. No es lo mismo la universal prohibición : “¡Te está prohibido victimar a alguien!” “¡Debes tomar conciencia y estudiar el origen de la negación de las víctimas y proyectar alternativas de liberación!” Por ello el principio formal moral crítico, podría enunciarse aproximadamente como sigue : quien actúa críticamente con validez víctimas como sujetos éticos, desde el conocimiento de la imposibilidad de vivir de los dominados, y desde la no-participación de los excluidos, ya siempre está obligado *in actu*, a la responsabilidad³⁹ que comparte solidariamente, en buscar las causas de la victimación de los dominados y en proyectar alternativas positivas futuras para transformar la realidad.

Ante la “imposibilidad de elegir morir”⁴⁰ hay que gestionar crítico-intersubjetivamente la “posibilidad de vivir” desde alternativas concretas, desde “transformaciones” (proyectos de liberación) que continuamente se abren ante el agente crítico.

39. Se trata de la “re-sponsabilidad” de E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1968, y no de Hans JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Nörlingen, G. Wagner, 1982 (trad. ingl. *The Imperative of Responsibility*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984).

40. Repitamos. Es imposible elegir morir porque el que elige morir no elige “algo”, sino que elige el no elegir más ; elige no elegir : no elige. Cae así prácticamente en una contradicción performativa si pretendiera dar un argumento de su suicidio. ¿Pero si no lo pretende y sin argumento alguno simplemente se deja morir? En este caso no se contradeciría, pero tampoco sería un oponente a la fundamentación última del principio ético material. Simplemente “se sale” del horizonte de la ética.

VIII. EL “PRINCIPIO-LIBERACIÓN” Y LA “PRETENSIÓN CRÍTICA DE BONDAD”

Hemos llegado finalmente al tema nodal⁴¹. Si el criterio material es “la reproducción y el desarrollo” de la vida del sujeto humano (críticamente : las víctimas), la praxis de liberación indica el segundo momento : “el desarrollo” de la vida humana. La pura reproducción de “lo Mismo” — diría Levinas — puede ser fijación, estabilización, repetición, dominación. El intentar liberar a las víctimas produce un “desarrollo” histórico :

Por medio del movimiento contradictorio de épocas y fuerzas progresivas y retrógradas, dicho proceso [de la actividad del pensar] *conserva, eleva y despliega la vida humana*⁴².

No es una mera praxis emancipatoria, como la “salida (*Ausgang*)” de Kant de un estado de “inmadurez autoculpable”⁴³, o el interés “emancipatorio” de Habermas (en el nivel crítico discursivo)⁴⁴, sino que la “salida” de las víctimas es de una situación *material* (se trata de reproducir su *vida* económica, cultural, etc.) y *negativa* (no pueden efectuar una tal reproducción : no es sólo exclusión de la discusión, sino *de la vida*). La “praxis de liberación (*Befreiungspraxis*)”⁴⁵ es la “salida” de las víctimas por deconstrucción del sistema en el que están siendo materialmente negadas y construcción de nuevas normas, actos, instituciones o sistema de eticidad global : “transformación”⁴⁶.

Nos encontramos en el nivel de la factibilidad, de la razón instrumental crítica. En efecto, la mera razón instrumental formal (*à la* Weber) puede medir su “eficacia” por el rendimiento del medio con respecto a los fines o valores ; pero no puede “juzgar” o “poner” fines y valores. Puede entonces ser una “eficacia” de *factibilidad* destructora de la vida del sujeto humano (p.e. el problema ecológico como fruto de la valorización del valor como fin autónomo no regido por el principio material universal de la ética), y de impedimento de participación democrática (de los trabajadores en la decisiones de las empresas). Ahora se trata de articular la razón instrumental (formal de medio-fin) y de juzgar su “eficacia” con respecto a la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano afectado y participante simétrico en la discusión

41. Véase DUSSEL, 1973 (ya citado, t. II, p. 65-127 ; cap. 2 de la nueva *Ética de la Liberación* (1998), §2.2.4.b y c.

42. M. HORKHEIMER, *Traditionelle und kritische Theorie*, Hamburg, Fischer, 1968, p. 331. Este enunciado : “[...] erhält, steigert und entfaltet er das *menschliche Leben*”, es casi exáctamente el que hemos adoptado para describir el criterio material de la ética. “Erhalten” y “steigern” lo hemos reemplazado por “produzieren” y “reproduzieren”, más biológico y económico ; y “entfalten” por “entwickeln” (más social, político, cultural, estético).

43. *Was ist Aufklärung ?*, A 481.

44. Con razón muestra Habermas que la I Escuela de Frankfurt no habían accedido a la razón discursiva ; pero Habermas no tiene conciencia que él ha perdido la “materialidad negativa”. La *Ética de la Liberación* subsume la razón discursiva, la supera como razón discursivo-crítica ; además la articula a la razón material-negativa o crítica, y, desde las víctimas, es razón transformativa según la *factibilidad* técnica, económica de una “razón instrumental y estratégica” crítica integrada como *razón liberadora*. Es algo mucho más complejo, realista y crítico.

45. HORKHEIMER, *op. cit.*, p. 49.

46. En el sentido de la *Tesis 11* de Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*.

de las mediaciones a ser empleadas. Hemos así integrado el medio-fin dentro del ámbito donde los fines y valores son juzgados desde su “eficacia” en reproducir y desarrollar la vida de sujetos autónomos. La razón práctico-material (que juzga las mediaciones de la vida en cuanto a la verdad práctica de las normas), la razón discursiva (que cumple la función argumentativa de alcanzar la validez intersubjetiva) fija el marco dentro del cual la razón instrumental (ahora ética) descubre los medios *factibles* (técnica, económica, políticamente, etc.) para hacer posible la vida en libertad digna de todos los miembros de la comunidad (de vida, de comunicación y de eficaz solidaridad corresponsable). La razón instrumental no es negada, es subsumida *críticamente*. Liberar (o el acto de la razón liberadora) supone todos los momentos : el momento material, formal procedimental, de mediaciones factibles, críticamente desde las víctimas, y como *transformación* (desde una norma, acción o institución hasta un sistema de eticidad global, sólo en este último caso revolucionario, como por ejemplo la “revolución burguesa” inglesa del siglo XVII) no reformista⁴⁷. Subsume tanto una crítica de la razón utópica (*à la* Hinkelammert) como el “Principio-Esperanza” de un Ernst Bloch, ya que son momento internos.

El criterio de liberación, entonces, son las necesidades no cumplidas (materiales, formales, de factibilidad) de las víctimas, vistas desde alternativas decididas discursiva-críticamente por los movimientos sociales emergentes. De donde se deduce el “Principio-Liberación”, como exigencia última deóntica, que podría describirse así : Quien reconoce responsablemente que las víctimas no pueden reproducir-desarrollar su vida ni participar simétricamente en la discusión de aquello en lo que están afectadas, *está obligado/a* a : a) negativamente, de-construir realmente las normas, acciones, instituciones o estructuras históricas que originan la negación material de la víctima ; y b) positivamente, transformar o construir las normas, acciones, instituciones o las estructuras necesarias para que la víctima pueda b.1) vivir humanamente, b.2) con participación simétrica, b.3) efectuando realmente las exigencias factibles o alternativas que consiste en transformaciones, sean parciales o estructurales. Todas estas acciones transformativas la denominamos praxis de liberación.

La fundamentación de este principio se efectúa contra los conservadores anti-utópicos, a la manera del Popper de *La sociedad abierta y sus enemigos*.

La norma (acción, institución o sistema de eticidad) así intentada, cumpliendo con todas estas condiciones univerales (los seis principios enunciados) tendrá ahora “pretensión crítica de bondad”. Es la “pretensión de justicia” de un acto como el de Washington en Nueva Inglaterra o Miguel Hidalgo en México, al rebelarse contra ingleses (o españoles) arriesgando su vida, armando un pueblo para alcanzar la emancipación. Son los fundadores de los “órdenes nuevos”, aplaudidos por sus sucesores pe-

47. El “reformista”, *à la* Popper, cambia algo para que la sociedad quede inalterada : para que no cambie en su fundamento. Es el conservador. El que libera *transforma* una norma, acción, institución, etc., desde el criterio denegar la negación material de la víctima, aunque pueda coincidir materialmente con el reformista — pero su sentido formal es diverso : el reformista cambia para que permanezca “lo Mismo” ; el liberador transforma para permitir vivir y participar simétricamente a la víctima.

ro, cuando repiten su atrevimiento en el presente, son perseguidos y hasta asesinados por los conservadores contemporáneos.

De todas maneras es la praxis de liberación (como factibilidad ético-crítica) la que crea las normas, las acciones, las instituciones o los órdenes de eticidad que pasan a ser “normales”, “establecidos”, “hegemónicos”... produciendo nuevas víctimas ; víctimas que los criticarán por ser perversos e injustos, poniendo escépticamente bajo la crítica su “antigua” pretensión de bondad.