

**PRINCIPIOS, MEDIACIONES Y EL “BIEN” COMO  
SINTESIS  
(DE LA “ÉTICA DEL DISCURSO” A LA “ÉTICA DE LA  
LIBERACION”)**

*Enrique Dussel\**

En 1973 Karl-Otto Apel publicaba en Frankfurt su obra *Transformación de la filosofía*<sup>1</sup>. Ese mismo año, en Buenos Aires, aparecían los dos primeros tomos de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*<sup>2</sup>. Dos semanas después de la “caída del muro de Berlín” nos reuníamos en Freiburg, el 24 de noviembre de 1989. De inmediato comprendí la importancia y la creatividad del pensamiento de Apel para el proyecto de una Ética de la Liberación, pero al mismo tiempo – al comienzo desde Marx – comprendí la insuficiencia de una moral formal de la validez intersubjetiva que no podía integrar el momento material de verdad práctica. Durante seis diálogos<sup>3</sup> pude

---

\*Doutor em Filosofia, Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Autónoma Metropolitana-I, México (Ponencia presentada en el Congreso de la *Society for Phenomenology and Existential Philosophy*, Lexington (Kent, USA), el 19 de octubre de 1997).

<sup>1</sup>Véase *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, t. 1-2 (trad. esp.: *Transformación de la filosofía*, de Adela Cortina, Taurus, Madrid, 1985, t. 1-2).

<sup>2</sup>*Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. 1-2 (escritos en 1970-1972), Siglo XXI, Buenos Aires, 1973; t.3 (escrito en 1973), Edicol, México, 1977; t. 4-5 (escritos en 1974-1975), USTA, Bogotá, 1979-1980 (en portugués en Loyola, São Paulo, t. 1-5, 1982). Hay otras ediciones en lengua española.

<sup>3</sup>Alguno de ellos publicados por Raúl Fornet-Betancourt: *Ethik und Befreiung*, Augustinus, Aachen, 1990 (orig. esp. en Apel, K.O. – Dussel, E., *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1992); *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Augustinus, Aachen, 1992 (orig. esp. en *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, E. Dussel (Ed.), Siglo XXI, 1994); *Die Diskursethik und*

progresivamente llegar a expresar más claramente las intuiciones originales. Ahora, después del Coloquio de México de 1997, creo haber avanzado hacia nuevas distinciones arquitectónicas, y es lo que deseo exclusivamente dilucidar en este corto trabajo que supone todo lo expuesto en otras obras de estos últimos años. Dividiré la temática en dos partes (la ética fundamental y la ética crítica o de liberación). En ambas partes consideraré tres “niveles”: A, B y C (Apel habla de los *Teilen* A y B).

## 1. PRIMEIRA PARTE: LA ETICA FUNDAMENTAL

Como su nombre lo indica la parte “fundamental” analiza la problemática de la ética en su estructura básica, la que de alguna manera – exponiendo aspectos, partes o especificaciones – todas las escuelas éticas estudiaron inevitablemente. La reconstrucción desde la Ética de la Liberación tienen tesis propias que no escapan al lector.

### 1.1. “NIVEL A”: LA “UNIVERSALIDAD” ABSTRACTA<sup>4</sup>

En primer lugar, y aceptando en parte esta distinción – aunque dándole otro sentido – se trata del momento de máxima abstracción o “Universalidad (*Allgemeinheit*)” de toda ética posible, usando la distinción hegeliana de los niveles de generalidad.

#### 1.1.1. El principio de validez discursivo o de la moral formal

Sin lugar a duda el aporte irreversible de la modernidad en ética ha sido la propuesta de la “validez (*Gültigkeit*)” moral del acto humano. Ha sido necesaria la “*linguistic turn*” y su paso por la pragmática

---

*ihrelateinamerikanischeKritik*, Augustinus, Aachen, 1993; *KonvergenzoderDivergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Augustinus, Aachen, 1994 (trad. port. *Ética do Discurso e Filosofia da Libertação*, Antonio Sidakum (Ed.), Unisinos, São Leopoldo (Brasil), 1994); *Armut, Ethik, Befreiung*, Augustinus, Aachen, 1996.

<sup>4</sup> Esta cuestión es tratada en la Primeira Parte de mi obra *Ética de la Liberación*, Trotta-UNAM, Madrid-México, 1998.

discursiva para alcanzar un nivel decisivo. Así “válido (*gültig*)” es el acto que es “aceptado” intersubjetivamente por una comunidad de comunicación – sea cual fuere sua extensión – . Se reinterpreta entonces el primer imperativo categórico kantiano, que ya hablaba de “validez” (y no directamente de “bondad” o “bien [ *das Gute* ]”):

“Obra de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre y al mismo tiempo como principio de legislación universal”<sup>5</sup>.

La condición de posibilidad de la “validez” de una máxima de acción consiste en la “aceptabilidad” de los demás miembros de la comunidad – para lo que era necesaria la comunicación lingüística – de los “afectados”, en aquello que se discute; afectados que “sufrirán” los efectos de la acción a realizarse. “Válida” es la acción que pudo ser racional y simétricamente decidida – en iguales condiciones y derechos – *in actu* por todos, y no por el mero hecho de que alguien “se ponga en el lugar” de los otros – como sugería Kant<sup>6</sup>.

No puede haber una acción “buena” que no sea *antes* “válida” - la “validez” es una de sus condiciones de posibilidad – . Pero La acción “buena”, como veremos más adelante, no lo es sólo por ser “válida” – en esto consiste el error del formalismo discursivo –, sino también por otras condiciones.

El principio discursivo de validez podría entonces formularse aproximativamente de la siguiente manera: el que obra moralmente debe llegar a la decisión válida gracias a la participación simétrica en una comunidad de comunicación de los afectados por medio de la argumentación racional – y no por coacción de ningún tipo – . La máxima así fundamentada intersubjetivamente será “válida” para todos los participantes, que han podido ejercer en dicha decisión práctica su libertad, autonomía y racionalidad.

---

<sup>5</sup> KpV, A 54.

<sup>6</sup> En este consiste ya una “transformación” del kantismo, y el mejoramiento en el ejercicio del principio de universalización.

Por sua parte, esta norma básica moral puede ser fundamentada racionalmente contra escépticos radicales, que se contradicen performativamente al querer refutarla, ya que usando la razón intentan con un enunciado com pretensión de validez negar a la misma razón; negar la validez de dicha racionalidad. La validez presupone la argumentación de los afectados; pero la misma argumentación presupone una comunidad de argumentación donde cada participante es reconocido como igual. Este reconocimiento ético indica la presuposición de la ética con respecto a la misma argumentación, y por ello a toda comunidad científica (pero igualmente cotidiana, política, etc.). Todo “acuerdo” – aún teórico – presupone la norma moral básica, y “obliga” a todos los participantes en la discusión.

Por sua parte Apel distingue entre un “nivel (*Teil*) A” y un “nivel B” de La Ética del Discurso:

“Distingo – dice Apel - una parte abstracta A de fundamentación (*Begründungsteil*) de la Ética del Discurso de la parte histórica (*geschichtsbezogen*) B de esa fundamentación. Además, dentro de la parte A, haré una distinción entre el plano de la fundamentación última, pragmático-trascendental del principio de fundamentación de normas y el plano de la fundamentación de normas situacionales (*situationsbezogen*) en los discursos prácticos - exigidos por principios”<sup>7</sup>.

La “parte B” contiene “la fundamentación concreta de las normas por los afectados mismos”<sup>8</sup>, como “fundamentación consensual (que) puede vincularse a las relaciones situacionales en el sentido de una *ética de la responsabilidad histórica*”<sup>9</sup>. Aunque no exactamente, es algo semejante al problema de la “aplicación” en ética:

---

<sup>7</sup>“La ética del discurso como ética de la responsabilidad”, 2ª ed. castellana, Dussel, 1993, p. 22 (ed. alemana “Diskursethik als Verantwortungsethik”, en el ya citado Fernet-B., 1990).

<sup>8</sup>Ibid., p.23.

<sup>9</sup>Ibid., p.30.

“Se trata [...] de la colaboración con aquellas ciencias naturales o sociales susceptibles de proporcionar un conocimiento de *orientación pronóstica relevante*”<sup>10</sup>.

De esta participación comunitaria de expertos no se puede tomar ningún “acuerdo” sin antes ponderar los efectos posibles del acto: “esto es lo que constituye la conocida tesis central de la distinción entre una *ética de la convicción* (*Gesinnugsethik*) y una *ética de la responsabilidad* (*Verantwortungsethik*)”<sup>11</sup>. Pero aquí la *Ética del Discurso* confiesa sus limitaciones, ya que, empíricamente en la comunidad real de comunicación, no existe la simetría exigida para alcanzar validez práctica:

“En una comunidad comunicativa real, historicamente condicionada, son precisamente las *condiciones de aplicabilidad* de la ética de la comunidad condiciones de aplicabilidad de la ética de la comunidad comunicativa ideal las que aún no están en absoluto dadas”<sup>12</sup>.

Es aquí donde la *Ética del Discurso* opinó que la *Ética de La Liberación* podría serle “complementaria”:

“En la parte de fundamentación B, es el principio ética del discurso mismo el que debe considerarse como un valor que puede fungir como criterio con relación a un *principio teleológico de complementación* (*Ergänzungsprinzip*) del principio del discurso”<sup>13</sup>, cuyo “objetivo [sería el] de alcanzar la realización de las *condiciones [de simetría]* en la aplicación del principio ético del discurso”<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p.31.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p.34.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p.38-39.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p.42.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 43.

Veremos a continuación cómo esta función que la Ética del Discurso asigna a la Ética de la Responsabilidad (o a la de Liberación) está mostrando una reducción esencial del problema ético que le lleva a su “inaplicabilidad (*Nichtanwendbarkeit*)”.

Albrecht Wellmer distingue entre “verdad” y “validez”:

“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”<sup>15</sup>.

Wellmer afirma:

“La pretensión de verdad de los enunciados empíricos implica la referencia (*den Bezug*)<sup>16</sup> de estos enunciados a una realidad (*sprachunabhängige Realität*) que, hasta cierto punto, es independiente del lenguaje”<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Wellmer, 1986, pp. 70-71; p.96.

<sup>16</sup> 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. Es evidente que nunca se alcanza “verdad” sin la mediación lingüístico-discursiva.

<sup>17</sup> Wellmer, 1986, p. 203; pp. 223-224.

Esto nos introduciría ya al segundo principio de la ética, ya que la pretensión de verdad es material (o con “referencia” al *contenido* [*Inhalt*] ), mientras que la pretensión de validez es formal (o con “referencia” a la intersubjetividad como *aceptabilidad*).

### 1.1.2. El principio material universal o la verdad práctica

En la tradición de los estudios éticos se las llama “materiales” cuando justifican los “contenidos” como fundamento de la ética. Así Max Scheler propone una “ética *material* de los valores” contra la ética formal de Kant<sup>18</sup>; Aristóteles (o más recientemente A. MacIntyre<sup>19</sup>) defiende una ética de virtudes; la “felicidad” es por su parte propuesta como el fundamento de la ética (en la *eudaimonía* de Aristóteles, la *beatitudo* de Tomás o la *happiness* de un Jeremias Bentham<sup>20</sup> o John Stuart Mill<sup>21</sup>, en cada caso significando algo muy distinto); o aún la “comprensión del ser” como el “poder-ser (*Sein-können*)” de un Heidegger<sup>22</sup>. Pareciera entonces que desde Kant es imposible defender la posibilidad de un principio ético material universal, ya que todos los indicados caen en alguna “particularidad” (aún la *eudaimonía* o la *beatitudo* eran al final el ejercicio de la comprensión de la “vida buena” de los griegos o cristianos, pero no idéntica por su contenido en las otras culturas).

En efecto, Kant, siendo antropológicamente *dualista*, concibe la materialidad humana de manera “reductiva” – y con él el neokantismo de la *Ética del Discurso* –. A través del neoestoicismo, el luteranismo de inspiración agustiniana (en su etapa maniquea) y el pietismo, Kant desconfía del goce, del placer: “Son las acciones y *no el goce*, las que

<sup>18</sup> Véase por ejemplo *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Francke, Berna, 1954.

<sup>19</sup> *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981.

<sup>20</sup> Véase por ejemplo *A Fragment on Government and An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Basil Blackwell, Oxford., 1948.

<sup>21</sup> Así en *Utilitarianism*, The Liberal Arts Press, Nueva York, 1957.

<sup>22</sup> Véase en mi obra *Para una ética de La liberación latinoamericana* (ya citada, t. 1) el tratamiento de Heidegger desde la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles.

hacen al hombre experimentarse como un *ser vivo*<sup>23</sup>. Y recordando la libido agustiniana efecto del pecado original en la naturaleza humana, escribe Kant:

“Quien ama por inclinación sexual convierte al ser amado en un objeto de su apetito. Tan pronto como posee a esa persona y sacia su apetito se desentiende de ella, al igual que se tira un limón una vez exprimido su jugo [...] En esta inclinación se da una humillación del hombre [...] Esta es la causa de que uno se avergüence por tener esa inclinación [...] se intenta contener esa inclinación porque degrada la condición humana”<sup>24</sup>.

Todo el texto comenta el § 275 de la *Ethica philosophica* de A. G. Baumgarten<sup>25</sup>, de alto componente dualista. En efecto, para Kant - como para Descartes - el ser humano como participante de un “reino de fines” es espiritual, y *tiene* un cuerpo como un componente del que se dispone, ya que “sólo por mérito del cuerpo cobra el hombre poder sobre su vida”<sup>26</sup>. No se concibe el ser humano como siendo corporal. En realidad no se *tiene* un cuerpo; se *es* corporal, porque la subjetividad humana es un momento de su propia corporalidad. No se *tiene* “poder sobre su vida”: el ser humano es un viviente que recibe la vida a cargo. Se dice:

“Podemos *disponer* de nuestro cuerpo bajo la condición de mantener el propósito de la autoconservación (*Selbsterhaltung*) [...] El *disponer* de nuestro cuerpo es algo que se halla supeditado a la conservación de nuestra persona”<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Kant, *Lecciones de ética*, ed. cast. Crítica, Madrid, 1988, p. 200 (ed. alemana de la *Moralphilosophie* (Collins) de Kant, en *Kants Vorlesungen*, Akademie der Wissenschaften, de Gruyter, Berlin, 1974, p. 381). Hay ed. inglesa en Kant, *Lectures on Ethics*, Harper Torchbook, Nueva York, 1963.

<sup>24</sup> *Ibid.*, ed. esp., p. 205; ed. alem., pp. 384-385.

<sup>25</sup> Véase de Alexander G. Baumgarten, *Ethica philosophica* [1763], Georg Olms, Hildesheim, 1969, p. 174: “*crimina carnis sunt peccata ex libidinis intemperantia*”.

<sup>26</sup> *Ibid.*, ed. esp., p. 188; ed. alem. P. 369.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 189; p. 370.

Este tipo de expresiones dualistas oculta el hecho de que no “disponemos” de nuestro cuerpo, *sino que somos nuestro cuerpo*, y no podemos disponer de él sólo para la “autoconservación”. Lo que acontece es que para Kant, y los neokantianos actuales, la “sobrevivencia” es sólo *animal*:

“La vida en sí y por sí misma no representa el supremo bien [...] Existen deberes de rango superior al de la sobrevivencia [...] El hombre considera la vida - que consiste en la unión del alma con el cuerpo - como algo contingente [...] la cobardía del hombre deshonra a toda la humanidad, y la sobrestima de la vida *física* supone una gran cobardía [...] Puede suceder que ponga en peligro su vida *animal*, pero debe sentir que, a lo largo de su vida, ha vivido dignamente [...] Por lo tanto, la conservación de la vida no constituye el deber supremo, sino que con frecuencia ha de ser colocada en un segundo plano para vivir dignamente”<sup>28</sup>.

El error fundamental del dualismo antropológico kantiano se deja ver en esta cita. La vida, si es vida *humana*, y no simple vida *física* o *animal*, tiene como un componente propio el vivir-se dignamente. La pura sobrevivencia *animal* (como la corporalidad humana sostenida en vida en un quirófano donde el cerebro ha dejado de funcionar, pero que se la hace “sobrevivir” artificialmente por tiempo indefinido) no es plena vida *humana*, sino física, vegetativa o animal. La vida *humana* incluye todos los atributos propios, y entre ellos sua plenitud cultural o íntegra dignidad. La vida humana puede sacrificarse por la comunidad, como acto heroico, pero la dignidad o heroísmo que se afirma y se alcanza por dicho acto no es *superior* a la vida humana sino un *modo supremo* de ser vivida. Los formalismos interpretan la sobrevivencia como el mero “estar-en-vida” *de un cuerpo* independientemente de las actividades “espirituales” del ser humano. Sin vida no hay *ser-humano*, y el heroísmo

---

<sup>28</sup>Ibid., pp. 195-197; pp. 376-278

o la vida digna son *modos de la vida humana*, momentos *internos* de ella. La “vida buena” (sea cual fuere su contenido, aún postconvencional) es un *modo supremo* cultural de vivir la vida. Es “parte” de la vida humana. Muchos (Kant, Apel, Habermas, etc.) cuando usan la palabra “autoconservación (*Selbsterhaltung*)” caen igualmente en una reducción inaceptable. Por el contrario, cuando hablamos del principio material de la ética nos referimos a la “autorreproducción de la vida humana” - no del cuerpo o del sistema vigente - para evitar esas expresiones reductivas.

Kant toca sin embargo adecuadamente el tema cuando escribe:

“Quien destruye su cuerpo [corporalidad] arrebatándose con ello la vida, utiliza su libre arbitrio para destruir ese mismo arbitrio, lo que supone una *contradicción*. [...] En definitiva se utiliza la vida para provocar la ausencia de vida, lo que resulta *contradictorio*”<sup>29</sup>.

Esta “contradicción”, que además es performativa por cuanto *in actu* intenta negar la vida utilizándola, indica ya el modo de la argumentación que se usará en la fundamentación última irrefragable del principio material – al demostrar que el suicidio, que es el modo supremo de negar la vida, es contradictorio<sup>30</sup>.

La vida humana, no la virtud (un modo habitual de vivir), ni los valores (las mediaciones jerarquizadas de la vida), o la felicidad (la repercusión subjetiva global del bienestar del viviente), etc., es el *modo-de-realidad (Realitätsmodus)* del ser humano. El ser humano, que no es un ángel ni una piedra, y ni siquiera un primate superior, es un ser viviente lingüístico, autoconciente o autorreflexivo y por ello autorreferente: es el único viviente que “*recibe*” la vida a – cargo – de o bajo su responsabilidad<sup>31</sup>. Esa autoconciencia le permite a la vida de cada viviente

<sup>29</sup> Ibid., p. 188; p. 369.

<sup>30</sup> Pero no es ya la contradicción performativa del escéptico que intenta demostrar la inutilidad de razón. Ahora es la inutilidad de la vida.

<sup>31</sup> En latín “re-sponsabilitar” significa la “reflexividad” (re-) del “tomar-a-cargo” (*spondeo pro aliquo*: respondo por alguien).

humano vivir-se: el ello-organismo-viviente se constituye como un yo-corpóreo (cuyo límite como subjetividad es la piel “desde-adentro”) que se refleja como un sí-mismo-corporal en un “mundo (*Welt*)”, desde una comunidad-de-vida con otros seres humanos y en medio de la realidad como naturaleza (como el “entorno [*Umwelt*]”) descubierta como mediación para la vida humana (actualizándola con verdad y con valor de uso). La “referencia” a la realidad como verdad siempre está mediada lingüística, discursiva, mundana y comunitariamente (conexión *a* del *Esquema 1* siguiente). No se trata de una posición dogmática pre-crítica<sup>32</sup>.

ESQUEMA 1

ARTICULACION ARQUITECTONICA DE LOS PRINCIPIOS ETICOS MATERIAL, DISCURSIVO Y DE FACTIBILIDAD EN LA REALIZACION DEL “BIEN” (EL SILOGISMO PRACTICO)

Nivel A (Teil A)	Principio material universal 1	Principio discursivo universal 2	Principio de factibilidad universal 3	Universalidad (Allgemeinheit)
Nivel B (Teil B)				Particularidad (Besonderheit)
Nivel C (Teil C)	<p style="text-align: center;">d ↓ <i>El bien</i>: acto concreto "bueno" o con "pretensión de <i>bondad</i>"</p>			Singularidad (Einzelheit)

<sup>32</sup> Hemos planteado el problema del “principio material universal” en una ponencia reciente (Véase la ponencia presentada en septiembre de 1997 en Münster sobre “Es posible un principio material universal y crítico?”, a publicarse próximamente).

*Comentario al esquema:* en *a* el principio material 1 se aplica (Nivel B de la ética)<sup>33</sup> mediado por el principio discursivo (con exigencias lógicas, morales, culturales, etc., alcanzando la pretensión de *verdad práctica*). En *a* el principio discursivo 2 se aplica hermenéuticamente (igualmente Nivel B de la ética) teniendo en cuenta las exigencia del principio material (proceso en el que el contenido verdadero adquiere pretensión de *validez moral*). En *b* se sintetiza lo pretendidamente verdadero-válido. En *c*, el sujeto de la acción sintetiza lo pretendidamente “verdadero-valido” a través de la prueba empírica (técnica, económica, histórica, etc.) del principio de factibilidad y alcanza ahora pretensión de ser *empíricamente posible*. En *d* se realiza la síntesis de lo pretendidamente verdadero, válido y posible en la pretensión del *bien efectuado*. Sólo en el “Nivel C” tenemos “el bien” (*das Gute, good*) o la pretensión de “bondad” (*die Güte, goodness*).

Si la vida humana es el criterio de verdad práctica<sup>34</sup>, el principio ético material universal puede describirse así: todo el que obre éticamente debe producir, reproducir e desarrollar la vida humana en comunidad, en último término de toda la humanidad, es decir, con pretensión de verdad práctica universal. Este es el *contenido* y el deber ético por excelencia de todo acto, micro o macro-institución, o sistema de eticidad cultural. En su Nivel A, de abstracción y universalidad, se debe tratar el enunciado y la fundamentación última del principio.

---

<sup>33</sup> K.-O. Apel propone un “Teil A” y un “Teil B” de la ética. En el “Nivel A (Teil A)” se encuentra el principio discursivo, su fundamentación y los niveles trascendentales o universales. El “Nivel B” es el nivel de la aplicación, de la hermenéutica, de las mediaciones. Si generalizamos esta división en “Nivel A” y “B”, puede rápidamente comprenderse que todos los principios tienen ambos niveles. Sin embargo, Apel no ha pensado en el “Nivel C”, que es el acto concreto (micro a macro-institución, sistema de eticidad, etc.), empírico, fruto del proceso de realización concreta. El “acto efectuado” no es un “Nivel B” de la ética, ya que no se trata de las mediaciones “particulares” (la “particularidad [*Besonderheit*]” hegeliana) sino de la “singularidad (*Einzelheit*)”- el hecho de ser “éste-concreto-único” o con unidad numérica-, tratándose así necesaria y sistemáticamente de otro nivel (por ello lo hemos denominado “Nivel C” de la ética, de la pretensión de “bondad”).

<sup>34</sup> Véase mi *Ética de la Liberación* (1998), § 1.5.1.

Hans Jonas ha indicado el sentido de la cuestión<sup>35</sup>, pero a un nivel meramente ontológico. Es necesario ir más allá (por ello hablamos de un ámbito trans-ontológico). En sus obras puede verse el cómo se confunde el “ser” con el “valor” y ambos con la “vida”. Si diferenciamos los niveles del valor (como mediación de la vida), del “ser” (como horizonte ontológico de un sistema o del mundo) con la realidad (como la *omnitudo realitatis*) más allá que todo mundo o sistema posible (la *realitas* como un “más-allá” que el *Sein*)<sup>36</sup>, la “vida humana” es el *modo-de-realidad* (*realitatis modus*) desde donde se jerarquizan los valores (Max Scheler) y los fines (Max Weber), y desde donde se “despliega (*entfaltet*)” el horizonte del “mundo” – como *Welt* heideggeriano –. Porque el ser humano es viviente tiene un “mundo”, habla, como, bebe, se viste, tiene casa, se expresa en obras de arte, contempla estéticamente la realidad, y, en síntesis, por ser auto-responsable obra éticamente. La vida humana no es sólo ni primeramente “condición de posibilidad” de la argumentación (del ámbito de validez discursiva), sino que es originariamente un *modo-de-realidad* a la que le es intrínseca el argumentar por humana: la racionalidad es una dimensión de la vida y no viceversa. Somos vivientes que “tienen” *lógos* (la racionalidad como “astucia” de la vida humana), y no un *lógos* espiritual que “tiene” un cuerpo viviente como condición de posibilidad en el orden de la autoconservación o sobrevivencia (expresión dualista inaceptable).

El suicidio es contradictorio performativamente no sólo porque aniquila la condición de posibilidad de la discursividad, sino, simplemente, porque extingue a la subjetividad misma o a la existencia de los seres éticos en cuanto reales. Es el límite absoluto o término (el “final” en el tiempo) *kath-exokhén* de “lo humano” en cuanto tal. Repitiendo, y según Wittgenstein:

<sup>35</sup> Véanse entre otras obras de Hans Jonas: 1982, *Das Prinzip Verantwortung*, G. Wagner, Nördlingen, 1982 (trad. ingl.: *The Imperative of Responsibility*, University of Chicago Press, Chicago, 1984; *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, trad. ingl. University of Chicago Press, Chicago, 1982; y *Mortality and Morality*, Northwestern University, Evanston, 1996.

<sup>36</sup> Véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, 2ª ed., Universidad de Guadalajara, Guadalajara (México), 1992, donde trato el problema de la “realidad” más allá del “ser” en Schelling, Xavier Zubiri y Emmanuel Levinas.

“Si el suicidio fuera permitido, todo estaría entonces permitido. Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido. Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética”<sup>37</sup>.

Como prohibición de una máxima no-generalizable -al decir de Wellmer-, el “No matarás!” es el primer imperativo de la ética, que como negación de la negación de la afirmación absoluta la incluye como su fundamento: “Debes reproducir y desarrollar la vida!”, que es principio material universal de toda ética posible. Pero, “pretensión de verdad” práctica no es todavía “pretensión de bondad (*goodness claim*)” como veremos.

### 1.1.3. El principio universal de factibilidad (*Faktibilität*) o la subsunción de la razón estratégico-instrumental

Si una mediación (o máxima) es *verdadera y válida* (en *b* del *Esquema 1*) no es todavía *buena*. La bondad (*die Güte, goodness*) es algo más que verdad y validez. Se necesita todavía para ello que dicha mediación cumpla con la “prueba” de su “posibilidad” lógica, empírica, técnica, etc. El sujeto de la acción (no ya el sujeto viviente del primer principio o de la racionalidad del segundo) es el que debemos ahora considerar. Así el “principio de imposibilidad” enunciado por Hinkelammert<sup>38</sup> deviene un principio positivo ético-universal. Kant había dicho que “pregúntate si la acción que te propones, si sucediera según una ley de la naturaleza de la cual tú fueras parte, podrías considerarle *como posible [möglich]*”<sup>39</sup>. El principio de factibilidad ético podría así enunciarse aproximadamente de la siguiente manera: el que obra éticamente debe ejecutar una acción que sea “posible” empírica, técnica, económica, política, históricamente, dentro de los marcos definidos

<sup>37</sup> Texto del 10 de enero de 1917 (cita de F. Hinkelammert).

<sup>38</sup> Véase crítica de la razón utópica en F. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, CEI, San José, 1984 (trad. alemán *Kritik der utopischen Vernunft*, Exodus-Grünwald, Luzern-Mainz, 1994). En el cap. V, a, escribe: “Resulta imposible un conocimiento perfecto de todos los hechos de la relación social humana interdependiente. Esta imposibilidad vale tanto para cada uno de los seres humanos como para cualquier grupo humano” (ed. cast., p. 160).

<sup>39</sup> KpV, A 122.

por los dos principios éticos anteriores. Intentar un acto “imposible” no puede ser bueno. Es, por ejemplo, lo que se propone el anarquista cuando sueña que si todos fuéramos éticamente perfectos las instituciones no serían necesarias. Y siendo que las instituciones son intrínsecamente perversas hay que destruirlas por acción directa. Pero cae inevitablemente en contradicción, ya que para eliminar las instituciones necesita un mínimo de organización, de institucionalidad, la que no puede dejar de ser perversa. La única manera de no contradecirse sería no obrar institucionalmente, es decir, no ejecutar ninguna acción. Pero entonces las instituciones vigentes continuarían su acción destructora. Estamos en el nivel de la fundamentación última del principio de factibilidad. Todo parte de una imposibilidad empírica: nunca es posible que todos los sujetos de un orden empírico sean perfectos. Porque somos imperfectos algunos pueden obrar mal. Las instituciones deben defender a los inocentes de las acciones perversas de los injustos. Las instituciones, por lo tanto, son una “disciplina” o “coacción” inevitables que hay que saber organizar para después criticar y perfeccionar siempre.

Como hemos visto, no afirmamos *un solo principio* en ética, sino *muchos*. En el “Nivel A” o de suma abstracción o generalidad (la *Firstness* de Charles S. Peirce) se enuncian y fundamentan. Se trata ahora de pasar al “Nivel B”, de mayor concreción: el nivel de las mediaciones (la *Secondness*).

## 1.2. “NIVEL B”: LA “PARTICULARIDAD”

Apel habla de un “*Teil B*” que es como un “saco de sastre” donde va a parar todo lo que no es “nivel A”. Sería el horizonte hermenéutico, de las culturas, de la deliberación de los expertos, de las discusiones que la moral no puede *orientar*. Es el ámbito de la particularidad de la Ética del Discurso, donde ejercería su potencial de complementaridad una Ética de la Responsabilidad weberiana o una Ética de la Liberación. Ahora, en cambio, generalizaremos este “Nivel B” y lo extenderemos a todos los principios enunciados (y los enunciados en el futuro) donde los principios se entrecruzan y constituyen mutuamen-

te sus propias mediaciones deliberativas<sup>40</sup>. El principio material descubre la verdad mediada por la discursividad válida (en *a*) (no hay verdad sin *consenso válido previo*). El principio formal argumenta discursivamente sobre un *contenido-de-verdad* que permite que su ejercicio no sea vacío, y por ello la validez presupone la verdad. Es un círculo: la verdad condiciona *materialmente* a la validez, y la validez determina *formalmente* a la verdad. Se dan, entonces, diversos ejercicios y tipos de racionalidad entrecruzados. La racionalidad práctico-material cuya “referencia” se da desde la vida humana a la realidad como su “verdad” (su mediación controlable), se desarrolla desde la discursividad lingüística e intersubjetiva de su previa “validez”. Lo que reproduce o desarrolla la vida ha sido decidido intersubjetivamente por los afectados comunitariamente y con simetría (en *b* del *Esquema 1*).

Pero lo verdadero-válido debe, por su parte, ser *posible* o *factible*. Las posibilidades fácticas (la “factibilidad” de una acción) son mediadas por la razón estratégica (si es práctica: relación comunitaria) o instrumental (si es técnica: relación con la naturaleza). La razón estratégica e instrumental (con su pretensión de “éxito” político o “rectitud técnica”) tienen ahora sentido pleno ético si cumplen con los parámetros definidos por la reproducción-desarrollo de la vida humana desde la válida decisión autónoma de sus afectados. Logramos así una máxima (el momento *c* del Esquema 1) de una acción, micro o macro-institución o sistema de eticidad *verdadera-válida-posible*. Habríamos así concluido objetiva e intersubjetivamente el momento “deliberativo” – de los clásicos – o discursivo argumentativo de los científicos, peritos o especialistas, y evaluado por sus posibles consecuencias. Es el momento de la “particularidad (*Besonderheit*)” de las culturas, de la hermenéutica, de las discusiones, reuniones, asambleas, congresos, etc. Habríamos así cumplido el pasaje de la “universalidad” de los principios a su *aplicación*, el pasaje por la “particularidad” de las mediaciones.

---

<sup>40</sup> Lo que Aristóteles denominaba “sobre lo que puede deliberarse (*bouleúasthai*)” (ENVI, 1, 1141 b9).

### 1.3. “NIVEL C”: LA “SINGULARIDAD” DEL ACTO CON PRETENSION DE “BONDAD”

Proponemos ahora un tercer “Nivel C” (sería un *Teil C*), la “singularidad (*Einzelheit*)” de la síntesis final: el acto, la micro o macro-institución o sistema de eticidad *buenos* son la “síntesis” de lo práctico verdadero-válido-posible. Se trata de los “silogismos prácticos (*sylogismoî tôn praktôn*)”<sup>41</sup> (universalidad >particularidad - >singularidad). Como puede observarse nos oponemos a simplistas oposiciones tan de moda. Los formalistas (*à la* Rawls o Habermas) oponen el bien (*good*) - pretendidamente sustantivo - a la justicia (*justice*) o rectitud (*rightness*) - pretendidamente formal - . Las éticas materiales (*à la* MacIntyre o Taylor) proponen sus propias éticas materiales de las virtudes e de los valores como “del bien”. Pienso que el “bien (*good, das Gute*)” no se encuentra en el mismo nivel y como opuesto de lo válido, formal o “justicia” (hay justicia como *fairness* formal o material como en Aristóteles o Marx). El “bien”, o el acto con “*pretensión de bondad (goodness, die Güte)*”- y obsérvese que es una *nueva pretensión* que no se identifica con las “pretensiones” de verdad, validez, rectitud, etc. - ya que nunca “sabemos” con certeza la bondad real de un acto humano<sup>42</sup>, es la adecuada articulación de los tres momentos antes indicados; es una *síntesis concreta*, que no debe confundirse ni con la universalidad de los principios, ni con la particularidad de sus mediaciones en el proceso de determinación de la última conclusión de

<sup>41</sup> Ibid., 1144 a 32

<sup>42</sup> La finitud del juicio práctico humano nunca puede pretender *saber* que un acto concreto es en absoluto *bueno*. Lo que puede *saber* es que se pretendieron cumplir satisfactoriamente (!) las condiciones de su bondad. Por lo tanto *el justo* (el ser humano “bueno”) es el que tiene sobre sus actos una permanente y atenta “pretensión de bondad”. El justo opina que este o aquel acto suyo lo cumplió honestamente, dentro de sus limitaciones empíricas, con “pretensión de bondad”; es decir, “intentando” seriamente cumplir las condiciones para que sean buenos (aplicación satisfactoria de los principios éticos). “Pretende que es bueno”, y si alguien le demuestra lo contrario (en cuanto a la pretensión de verdad práctica, validez o factibilidad del acto), como tiene “pretensión de bondad” constante, aceptará la propuesta y transformará la máxima o cualquier componente de la acción.

dicho *silogismo práctico*: lo juzgado-querido y el querer-juzgado último, concreto; la máxima o el “juicio práctico” concluido.

Por desgracia, debemos dejar de lado, por causa del espacio de esta corta ponencia, toda la intervención simultánea del “orden de las pulsiones” (*ordo-amoris* diría Max Scheler) y de las “virtudes” (sugerida por MacIntyre), ya que nada de lo indicado deja de estar co-constituido por el organismo de la sensibilidad afectiva habitual, porque “la praxis buena (*eupraxía*) no se da [...] sin racionalidad y sin carácter (*dianoías kai éthous*)”<sup>43</sup>. En efecto, aislada “la racionalidad nada mueve (*outhèn kinêi*)”<sup>44</sup>. Sólo puede ser éticamente movida cuando “la razón sea verdadera (*alethê*) [actúa según] la pulsión recta (*orthén*)”<sup>45</sup>. Deberíamos ahora llamar en nuestro auxilio a Nietzsche y Freud, pero nos alargáramos en demasía.

## 2. SEGUNDA PARTE: ETICA CRITICA O “ETICA DE LIBERACION”

El acto, micro o macro-institución o sistema completo de eticidad (cultura) con pretensión de bondad no puede, sin embargo, juzgar objetivamente a dicho acto, micro o macro-institución, etc., como plenamente “bueno”- tanto por su extrema complejidad como por los afectos próximos, y a *long run* que para ser exhaustivo deberían llegar hasta el mismo final de la historia universal. Además, aunque fuera bueno no podría ser un acto, institución, etc. *perfecto* - ya que utilizando el argumento popperiano se hubiera necesitado un sujeto operante *perfecto*, con inteligencia práctica infinita y a velocidad infinita-. Como esto es “imposible”, apodóticamente, todo acto es “imperfecto”. El grado de imperfección produce un cierto error, maldad o injusticia proporcional e inevitable. Alguien sufriría dicha imperfección y sería, *de alguna manera inevitablemente*, una víctima. Claro que, cuando los efectos de

---

<sup>43</sup> Ibid., 1133 a 34.

<sup>44</sup> Ibid., 1133 a 35.

<sup>45</sup> Ibid., 1139 a 24.

la acción, de la cual el operante es responsable - es el momento de una Ética de la Responsabilidad, no exactamente la de Weber -, se tornan *insoportables*, el “hecho” de que haya víctimas aparece como relevante (y esto acontece hoy en el mundo poscolonial periférico, por la pobreza masiva de la mayoría de la población mundial gracias al proceso de globalización del capitalismo tardío). Desde este momento comenzamos un segundo momento de la ética: el “bien” actuado, en sí mismo sostenible, se torna insostenible desde la perspectiva de la víctima que lo juzga como la “causa” de su sufrimiento, negatividad, injusticia sufrida.

La víctima “afectada”, además, se descubre excluida de la deliberación acerca de las causas de su negatividad. De manera que el bien se torna *el “mal”*, lo verdadero lo “no-verdadero” - la *Unwahrheit* de Adorno -, lo válido lo “no-válido” y lo factible lo “no-eficaz” (al menos no es factible o eficiente en la reproducción de la vida de la víctima en el nivel en que es víctima). Pasamos entonces a la “ética crítica” o propiamente *Ética de la Liberación*. Todo lo expuesto era necesario, porque la positividad de la primera parte (1. de esta ponencia) permite descubrir la negatividad de la segunda (2.).

ESQUEMA 2

ARTICULACION ARQUITECTONICA DE LOS PRINCIPIOS ETICOS CRITICOS MATERIAL NEGATIVO, DISCURSIVO ANTIHEGEMONICO Y PRINCIPIO-LIBERACION EN LA REALIZACION DEL "NUEVO BIEN" (EL SILOGISMO PRACTICO CRITICO-LIBERADOR).

Nivel A (Teil A)	Principio <i>material</i> crítico 4	Principio <i>discursivo</i> crítico 5	Principio- <i>Liberación</i> 6	Universalidad (Allgemeinheit)
Nivel B (Teil B)				Particularidad (Besonderheit)
N'ivel C (Teil C)	<p style="text-align: center;">d</p> <p style="text-align: center;"><i>El nuevo bien: acto concreto con pretensión de "bondad transformada"</i></p>			Individualidad (Einzelheit)

*Comentario al esquema:* En *a* el principio material crítico 4 se aplica (Nivel B de la ética) mediado por el principio discursivo (con exigencias lógicas, morales, culturales, etc.), alcanzándose así la *pretensión de verdad práctica crítica*, en su momento negativo [la no-verdad del sistema] o positivo. En *a* el principio discursivo crítico 5 se aplica hermenéuticamente (igualmente Nivel B de la ética) teniendo en cuenta las exigencias del principio material crítico (*proceso* en el que la crítica del contenido no-verdadero del sistema adquiere pretensión de *validez*

*moral antihegemónica*). En *b* se sintetiza lo pretendidamente crítico verdadero-válido. En *c* lo pretendidamente “verdadero-válido crítico”, desde el sujeto de la acción, sufre la prueba empírica (técnica, económica, histórica, etc.) del principio de factibilidad crítica (donde se descubren las *transformaciones* “posibles”, y alcanza ahora pretensión de ser una transformación liberadora *empíricamente posible*). En *d* se realiza la *síntesis* del proyecto liberador pretendidamente verdadero, válido y posible en el “nuevo” bien efectuado. Sólo en el “Nivel C” tenemos “el nuevo bien” (*das neue Gute, new good*) o lo realizado con pretensión de “bondad transformada” (*die veränderte Güte, transformed goodness*).

## 2.1. “NIVEL A”: CRITICO-ABSTRACTO UNIVERSAL

Situémonos, como en la primera parte (1.), en un nivel abstracto, universal, de los principios. Los tres principios (material, formal y de factibilidad) son ahora “negativos”. Veamos como puede abordarse la cuestión.

### 2.1.1. El principio material crítico

Mejor que el simple efecto de una acción consideremos, a manera de ejemplo más relevante, el efecto sistémico no-intencional de una institución histórica; sea el caso del capitalismo. Esta institución económica, un sistema histórico como el tributario o feudal, se ha organizado para “reproducir la vida humana” de una manera concreta. Que lo puede hacer lo demuestra su sobrevivencia durante siglos, incluyendo millones de miembros y luchando por su desarrollo globalizador ante otros sistemas históricos. Pero cuando una institución como el capitalismo comienza a causar víctimas en número intolerable (marginalidad, pobreza del mundo poscolonial, exclusión de masas del proceso de la globalización), se cae en una contradicción. La institución creada para reproducir la vida humana comienza a significar sólo la “autoconservación *del sistema*” mismo, poniendo a riesgo la reproducción de la misma vida humana en su conjunto. Se produce la

fetichización, clausura, crisis del sistema. Es aquí cuando surgen críticos como Karl Marx, que “explican” la “causa” de la “negatividad” de las víctimas (su miseria) por una parte no-pagada de su producción (plus-valor), siendo el valor en el producto la objetivación de la vida humana no recuperada por el productor. O un Nietzsche, que critica al sistema moral que ha producido valores invertidos que impiden el crecimiento de vida de Dionisos. La “conservación” feliz y socrático-apolinia del sistema impide la invención de “nuevos” valores que son fruto de una gozosa pulsión creadora. El impulso dionisiaco enfrenta al “hombre-que-se trasciende (*Übermensch*)” a la posibilidad del dolor y la muerte, aunque vive la experiencia del “placer” superior de crear lo nuevo. De la misma manera, E. Levinas, desde la pobreza del Otro critica a la Totalidad que en su totalización justifica la muerte del Otro.

Horkheimer y Adorno muestran claramente como la “autoconservación” *del sistema* se opone a la reproducción de la vida humana; siendo en la víctima - al decir de Walter Benjamin - que la “negatividad material” manifiesta toda su contradicción. El sistema agrícola, por ejemplo, organizado para alejar el dolor del hambre y la muerte prematura por pestes y hambrunas colectivas de los nómades, causa posteriormente campesinos sin tierra empobrecidos institucional o “sistemáticamente” (que sufren y mueren antes de tiempo). La “crítica”- que se origina en dicho sufrimiento: negatividad material - nace desde los que *no-pueden vivir* (hecho condenable por el primer principio material universal).

De esta manera tenemos un principio material universal crítico que puede enunciarse aproximadamente así: *debe ser criticado* todo sistema institucional (o acto, etc.) que no permite vivir a sus víctimas, potenciales miembros negados, excluidos del sistema que tiene la pretensión de reproducir la vida. El “deber” de la crítica, como juicio universal material negativo, es el comienzo de todo el proceso de “desarrollo” o “transformación” de la vida humana en los sistemas históricos como liberación de las víctimas.

En la fundamentación última de este principio se argumenta contra el “tradicionalista” que opina que todo sistema vigente es el mejor

posible (la “sociedad abierta” popperiana) y que toda crítica es necesariamente destructiva. El tradicionalista se contradice performativamente porque aunque recuerda con agrado y solemnes festejos la época del nacimiento del sistema que defiende se olvida que no es eterno. El liberal capitalista tradicionalista sabe que John Locke, en el capítulo 19 del Segundo Tratado del Gobierno, defendió la revolución burguesa (aún armada) contra el antiguo orden feudal en Inglaterra. Y además, como ningún orden puede ser perfecto no puede no tener un fin, y como tal lo tendrá en su momento. En dicho momento oponerse a la transformación es obrar contra el “desarrollo” de la vida humana, de la historia. Es ser un tradicionalista anti-tradicional.

### **2.1.2. El principio crítico de validez**

Seremos breves, ya que nuestro propósito en esta ponencia es mostrar la arquitectónica de los “niveles” y no tanto el de cada principio - que ya hemos expuesto en otros trabajos<sup>46</sup>.

La víctimas, excluidas de la comunidad de vida y de comunicación hegemónica, al tomar conciencia de su situación de víctimas, interpelándose mutuamente - también con la participación del intelectual orgánico crítico - constituyen una comunidad crítica en la que discursivamente fundamentan un juicio negativo (cotidiano, de expertos y con la colaboración de la ciencia social y la filosofía crítica) del sistema que las ha causado, y elaboran una alternativa utópica posible, real, histórica.

De esta manera el quinto principio, el discursivo crítico, podría enunciarse así: al organizar las víctimas simétricamente una comunidad de vida y comunicación deben criticar al sistema que las niega (negatividad) y proyectar una alternativa futura que lo transforme o sustituya (positividad). Aquí un Paulo Freire (con su pedagogía de la liberación), un Ernst Bloch (con su principio esperanza) son pensadores imprescindibles.

---

<sup>46</sup> Véase toda la II Parte de la nueva arquitectónica de la *Ética de la Liberación* (1998).

Ahora es el dogmático (conservador o vanguardista) el que no quiere poner en cuestión la verdad válida alcanzada. Para el fundamentalista o dogmático su verdad-válida hegemónica debe serlo para siempre para todos. Por el contrario, el crítico o la comunidad de los críticos, por el hecho de pretender tener una referencia (siempre mediada discursivamente) a la realidad como verdad, debe también tolerar la oposición, la disidencia o el no-consenso del Otro en el tiempo necesario para la posible aceptabilidad de su “verdad” como “válida” también para el Otro. La tolerancia no es relativismo ante la propia pretensión de verdad sino el “dar un tiempo” al Otro para que sea posible una pausada validación racional. Lo mismo en la crítica. La pretendida “vanguardia” no puede arrogarse la “verdad” sin más (como en la teoría del “partido” en Lenin), porque el consenso de la comunidad crítica (de los obreros que no son del partido o del comité central) no se sigue necesariamente de la “pretensión de verdad” del partido o comité. El partido o el comité con pretensión de verdad debe buscar el consenso (validez). Pero puede que reciban numerosos contra-argumentos que muestren que la “pretensión de verdad” era falsa, y por la vía de la “pretensión de validez”(consensualidad democrática) le puede llegar la prueba de su falsedad y por ello invalidez. El crítico está abierto a la falsación e invalidación, y no tiene otra referencia que la realidad a través de la discursividad comunitario-democrática, como veremos (momento *b* del *Esquema 2*).

### **2.1.3. El principio de factibilidad crítico: el “Principio-Liberación”**

Ya no estamos en el nivel del sujeto de vida que no puede vivir, o del sujeto de la racionalidad al que no se le deja argumentar, sino que ahora estamos nuevamente en el nivel del “sujeto de la acción” que debe transformar las instituciones que lo victimizan. Ahora es el momento de la crítica del sistema y el de la alternativa futura más allá del sistema, bajo la exigencia ética de la necesidad de su “transformación”, a efectuarse por la comunidad crítica que debe ahora pasar por la “prueba” de la *posibilidad* empírica, técnica, económica, política, histórica de la

acción. Aquí la razón estratégico crítica (teniendo en cuenta el marco definido desde el sistema como negador de vida, y la víctima como la que no puede vivir ni participar en la deliberación acerca de la reproducción de su vida - que es “desarrollo de la vida humana” en general y del propio sistema hegemónico-) estudia la factibilidad y realiza con eficiencia concreta la de-construcción de lo negativo y las “transformaciones *posibles*”. El sexto principio, el crítico de factibilidad, podría enunciarse así: la comunidad crítica debe deconstruir efectivamente en el sistema su negatividad y transformarlo (o producir otro nuevo) para que las víctimas puedan vivir, participando simétricamente en las decisiones.

El oponente a la fundamentación de este principio es ahora el conservador antiutópico, que piensa que es “imposible” operar las transformaciones necesarias y “posibles” más allá del sistema vigente (y más-acá de la “imposibilidad” intentada por el anarquista). Contra el conservador por escéptico de lo que es “posible” y contra el anarquista que cree posible lo “imposible”, el liberador supera la positividad desde una utopía “posible” e histórica para que la víctima deje de serlo, sin caer en utopías imposibles.

## 2.2. “NIVEL B”: CRÍTICO-PARTICULAR

En el nivel B, de la particularidad, los principios abstractos y universales se articulan en la particularidad, en el horizonte concreto de la historia, de la empiria de la realidad social. Los *sujetos históricos* (intersubjetivos) emergen como *movimientos sociales* en la sociedad civil, luchando por el reconocimiento de su “diferencia”. Así tenemos los movimientos feministas, antiracistas, de las naciones pobres, de las clases oprimidas, de los marginales, de las culturas dominadas, de los ancianos, de los niños de la calle, de los inmigrantes, de las generaciones futuras en el problema ecológico, etc. Todas estas comunidades de víctimas no exigen frecuentemente cambios “revolucionarios”, y los no-revolucionarios no son necesariamente “reformistas”, al decir de Rosa Luxemburg. Por ello, una Ética de la Liberación fundamenta las

“transformaciones” necesarias para negar la negación de las víctimas. Todo esto exige de-construcción del sistema y construcción de novedad, en el sistema (reformable) o como nuevo sistema (si el anterior es irreformable).

El “lugar” empírico de la “voluntad geral” rousseauniana es ahora una comunidad crítica, discursiva y democrática, responsable de llevar a cabo la lucha por el reconocimiento y la construcción por la “transformación” de lo verdadero, válido y factible. Nuevamente la razón práctico-material, ahora crítica, es mediada por la razón crítico-discursiva - y viceversa - y por la razón estratégico-política e instrumental-técnica que permite la operabilidad con éxito de la comunidad liberadora de las víctimas.

### 2.3. “NIVEL C”: CRÍTICO-CONCRETO

Al final, la indicada comunidad crítica de las víctimas decide lo mejor a realizar *hic et nunc*, la *hypólepsis* (lo que “cae debajo” de la decisión última, en concreto) de la elección estratégica concreta, crítica, dentro de los parámetros de los seis principios ya enunciados con “pretensión de *nueva* bondad”. Es el nivel C, singular, final. La nueva acción, micro o macro-institución o todo el sistema de eticidad (en este último caso la acción de un George Washington emancipando su colonia ante Inglaterra o Fidel Castro a su isla ante la patria liberada y ahora imperial de Washington) es de-constructiva de la negatividad efectiva. Los héroes corren el riesgo de la muerte por la mejor vida comunitaria futura (como Jeanne d’Arc en Francia o Miguel Hidalgo en México); no es un suicidio, es un parir nueva vida. El sistema se defiende hasta el asesinato. Pero los héroes liberadores logran el éxito (no todos, ni siempre!, triunfo nunca garantizado, sobre todo al inicio de la acción): liberan sus comunidades de víctimas, y cumplen la *nueva* acción, micro o macro-institución o nuevo sistema cultural o político. Se trata del “bien nuevo”, que tiene pretensión de ser un “desarrollo” cualitativo del anterior. Es la pretensión del progreso en la historia humana, teatro dentro del cual las acciones, micro o macro-instituciones o sistemas de eticidad

producen *nuevos* efectos, que pueden *nuevamente* ser *nuevas* víctimas. La “pretensión de nueva bondad” no es absoluta, y reconocer todos los efectos del “bien” *transformado* exigiría llegar hasta el final mismo de la historia mundial para tener cabal responsabilidad sobre *todos los posibles efectos de nuestras acciones*. Pero como esto es imposible, la ética sólo reflexiona sobre “pretensiones” honestas, serias finitas, humanas. Podemos seriamente decir: “este acto que efectúo ahora *pretendo* que ha cumplido con las condiciones de su posible *bondad*”. Condiciones universales (principios), particulares (mediaciones) y concretas que por su complejidad exigen siempre suma seriedad, pero al mismo tiempo honesta duda e incertidumbre de su estructura, componentes y sus posibles efectos: “pretensión de bondad nueva”, el *novum* de Ernst Bloch. La acción ética se desarrolla en el “quiasmo” (tan fecundo en Maurice Merleau-Ponty) de la re-sponsabilidad por el Otro; en especial cuando es una víctima, aunque sea no-intencional, de nuestra propia institucionalidad.