

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

Enrique Dussel

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
Departamento de Filosofía

Karl-Otto Apel en 1973 publicaba en Frankfurt su obra *Transformación de la filosofía*.¹ Ese mismo año, en Buenos Aires, aparecían los dos primeros tomos de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*.² 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 diálogos³ pude progresivamente llegar a expresar más clara-

* Ponencia presentada en el Congreso de la Society for Phenomenology and Existential Philosophy, Lexington (Kent., EUA), 19 de octubre de 1997.

¹ Véase *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, tomos 1-2 (trad. esp. de Adela Cortina, *Transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, tomos 1-2).

² Tomos 1 y 2 (escritos en 1970-1972), Buenos Aires, Siglo XXI, 1973; tomo 3 (escrito en 1973), México, Edicol, 1977; tomos 4 y 5 (escritos de 1974-1975), Bogotá, USTA, 1979-1980 (en portugués en São Paulo, Loyola, tomos 1-5, 1982). Hay otras ediciones en lengua española.

³ Algunos de ellos publicados por Raúl Fornet-Betancourt: *Ethik und Befreiung*, Aachen, Augustinus, 1990 (orig. esp. en Apel, K.O. y Dussel, E., *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, México, Siglo XXI, 1992); *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Aachen, Augustinus, 1992 (orig. esp. en E. Dussel (ed.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI, 1994); *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Aachen, Augustinus, 1993; *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik*

mente las intuiciones originales. Ahora, después del Coloquio de México de 1997, creo haber avanzado hacia nuevas distinciones arquitectónicas, y es lo que exclusivamente deseo 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” nombrados con las letras A, B y C (Apel habla de las *Teilen* A y B).

Primera parte: la ética 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 tiene tesis propias que no escapan al lector.

Nivel A: la “universalidad” abstracta⁴

Primeramente, 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.

El principio de validez discursivo o de la moral formal

No existe duda de que el aporte irreversible de la Modernidad en la ética ha sido la propuesta de la “validez [*Gültigkeit*]” moral del acto humano. Ha sido necesaria la

und Befreiungsethik, Aachen, Augustinus, 1994 (trad. port. *Ética do Discurso e Filosofia da Libertação*, Antonio Sidekum (ed.), São Leopoldo, Brasil, Unisinos, 1994); *Armut, Ethik, Befreiung*, Aachen, Augustinus, 1996.

⁴ Este problema es tratado en la primera parte de mi obra *Ética de la Liberación*, Madrid-México, Trotta-UAM, 1998.

linguistic turn y su paso por la pragmática discursiva para alcanzar un nivel decisivo. Así, “válido [gültig]” es el acto que es “aceptado” intersubjetivamente por una comunidad de comunicación —sea cual fuere su 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”.⁵

La condición de posibilidad de la “validez” de una máxima de acción consiste en la “aceptabilidad” que muestren 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 lo es por el mero hecho de que alguien “se ponga en el lugar” de los otros —como sugería Kant.⁶

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 aproximadamente 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, su autonomía y su racionalidad.

Por otra 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 con pretensión de validez, negar a la misma razón, negar la validez de dicha racionalidad. La validez presupone

⁵ *Crítica de la razón práctica*, A 54.

⁶ En esto existe ya una “transformación” del kantismo y el mejoramiento en el ejercicio del principio de universalización.

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 respecto a la misma argumentación, y por ello respecto a toda comunidad científica (pero igualmente cotidiana, política, etc.). Todo “acuerdo” —aun teórico— presupone la norma moral básica y “obliga” a todos los participantes en la discusión.

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

Distingo 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.⁷

La “parte B” contiene “la fundamentación concreta de las normas por los afectados mismos”,⁸ como “fundamentación consensual [que] puede vincularse a las relaciones situacionales en el sentido de una *ética de la responsabilidad histórica*”.⁹ Aunque no exactamente, es algo semejante al problema de la “aplicación” en ética: “Se trata [...] de la colaboración con aquellas ciencias naturales o sociales susceptibles de proporcionar un conocimiento de *orientación pronóstica relevante*”.¹⁰

No se puede tomar ningún “acuerdo” de esta participación comunitaria de expertos 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* [*Gesinnungsethik*] y una *ética de la responsabilidad* [*Verantwortungsethik*]”.¹¹ Pero aquí la Ética del Discurso confiesa sus limitaciones, ya que empíricamente, en la comunidad real de

⁷ “La ética del discurso como ética de la responsabilidad”, 2a. ed. cast. Dussel, 1992, p. 22 (ed. alemana “Diskursethik als Verantwortungsethik”, en el ya citado Forner-B., 1990).

⁸ *Ibid.*, p. 23.

⁹ *Ibid.*, p. 30.

¹⁰ *Ibid.*, p. 31.

¹¹ *Ibid.*, p. 34.

comunicación, no existe la simetría exigida para alcanzar validez práctica: “en una comunidad comunicativa real, históricamente condicionada, son precisamente las *condiciones de aplicabilidad* de la ética de la comunidad comunicativa ideal las que aún no están en absoluto dadas”.¹²

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,¹³ cuyo objetivo [sería el] de alcanzar la realización de las condiciones [de simetría] en la aplicación del principio ético del discurso”.¹⁴

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 la 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 implicados; 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.¹⁵

¹² *Ibid.*, pp. 38-39.

¹³ *Ibid.*, p. 42.

¹⁴ *Ibid.*, p. 43.

¹⁵ A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, Francfort, Suhrkamp, 1986, pp. 70-71 (*Ética y diálogo*, Barcelona, Anthropos, 1996, p. 96).

Wellmer afirma: “La pretensión de verdad de los enunciados empíricos implica la referencia [*den Bezug*]¹⁶ de estos enunciados a una realidad [*sprachunabhängige Realität*] que, hasta cierto punto, es independiente del lenguaje”.¹⁷

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).

El principio material universal o la verdad práctica

La tradición de los estudios éticos les llama “materiales” a éstos 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.¹⁸ Aristóteles (o más recientemente A. MacIntyre¹⁹) defiende una ética de virtudes; la “felicidad” es, por su parte, propuesta como el fundamento de la ética (es la *eudaimonía* de Aristóteles, la *beatitudo* de Tomás o la *happiness* de Jeremias Bentham²⁰ o de John Stuard Mill,²¹ en cada caso significando algo muy distinto, o aun la “comprensión del ser” como el “poder-ser [*Sein-können*]” de Heidegger).²² Pareciera entonces que desde Kant es imposible

¹⁶ El problema de la “referencia” se encuentra en el centro de una teoría de la verdad. Véanse inicialmente las obras de Cristine Lafont, *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor Dis, 1993, y de E. Tugendhat, *Traditional and analytical philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. Es evidente que nunca se alcanza “verdad” sin la mediación lingüístico-discursiva.

¹⁷ Wellmer, *op. cit.*, pp. 203 y 223-224.

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

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

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

²¹ Así en *Utilitarianism*, Nueva York, The Liberal Arts Press, 1957.

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

defender la posibilidad de un principio ético material universal, ya que todos los indicados caen en alguna “particularidad” (aun 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, del luteranismo de inspiración agustiniana (en su etapa maniquea) y del pietismo, Kant desconfía del goce, del placer: “Son las acciones y *no el goce*, las que hacen al hombre experimentarse como un ser vivo”.²³

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.²⁴

Todo el texto comenta el § 275 de la *Ethica philosophica* de A. G. Baumgarten,²⁵ 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 medio del cuerpo cobra el hombre poder sobre su vida”.²⁶ No se concibe al 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

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

²⁴ *Ibid.*, ed. esp. p. 205; ed. alem., pp. 384-385.

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

²⁶ *Lecciones de ética*, ed. esp. p.188; ed. alem. p. 369.

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”.²⁷

Este tipo de expresiones dualistas ocultan 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 sucede es que para Kant y para 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 sobreestima 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.²⁸

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, cuando el cerebro ha dejado de funcionar, pero que se le 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 su plenitud cultural o íntegra dignidad. La vida humana puede sacrificarse por la comunidad, como acto heroico, pero la dignidad o el 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 o la vida digna son *modos de la vida humana*, momentos *internos* de ella. La

²⁷ *Ibid.*, pp. 189 y 370.

²⁸ *Ibid.*, pp.195-197 y 376-378.

“vida buena” (sea cual fuere su contenido, aun posconvencional) es un *modo supremo* cultural de vivir la vida. Es “parte” de la vida humana. Muchos autores (Kant, Apel, Habermas, etc.) caen igualmente en una reducción inaceptable cuando usan la palabra “autoconservación [*Selbsterhaltung*]”. 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. Sin embargo, Kant toca 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”.²⁹

Esta “contradicción”, que además es performativa por cuanto *in actu* el hombre 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.³⁰

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, autoconsciente o autorreflexivo, y por ello autorreferente: es el único viviente que “recibe” la vida a-cargo-de o bajo su responsabilidad.³¹ Esa autoconciencia le permite a la vida de cada viviente humano vivirse: el ello-organismo-viviente se constituye como un yo-corpóreo (cuyo límite, como subjetividad, es la piel “desde-dentro”) 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

²⁹ *Ibid.*, pp. 188 y 369.

³⁰ Pero no es ya la contradicción performativa del escéptico, que intenta demostrar la inutilidad de la razón. Ahora es la inutilidad de la vida.

³¹ *Re-sponsabilitas* en latín significa la “reflexividad” (*re-*) de “tomar-a-cargo” (*spondeo pro aliquo*: respondo por alguien) al otro.

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.³²

Esquema 1
Articulación arquitectónica de los principios éticos, material, discursivo
y de factibilidad en la relación del “bien”
(el silogismo práctico)

Nivel A (Teil A)	Principio material universal 1	Principio discursivo universal 2	Principio de factibilidad universal 3	Universalidad [Allgemeinheit]
Nivel B (Teil B)	<p style="text-align: center;"> <i>a</i> verdad práctica validez moral → <i>b</i> posibilidad ética <i>c</i> </p>			Particularidad [Besonderheit]
Nivel C (Teil C)	<p style="text-align: center;"> <i>d</i> ↓ El bien: acto concreto “bueno” o con “pretensión de bondad” </p>			Singularidad [Einzelheit]

³² Hemos planteado el problema del “principio material universal” en una ponencia reciente (véase la ponencia presentada en septiembre de 1997 en Münster con el título *¿Es posible un principio material universal y crítico?*, que se publicará próximamente).

Comentario al esquema: en *a* el principio material 1 se aplica (Nivel B de la ética)³³ 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 en el Nivel B de la ética), teniendo en cuenta las exigencias del principio material (proceso en el cual 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-válido” 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,³⁴ el principio ético material universal puede describirse así: todo el que obre éticamente debe producir, reproducir y 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 macroinstitución, o sistema de eticidad cultural. En su Nivel A, de abstracción y universalidad, se debe tratar el enunciado y la fundamentación última del principio.

Hans Jonas ha señalado el sentido del problema,³⁵ pero a un nivel meramente ontológico. Es necesario ir más allá (por ello hablamos de un ámbito trans-ontológico).

³³ K. O. Apel propone una *Teil A* y una *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 de la aplicación, de la hermenéutica, de las mediaciones. Si generalizamos esta división en Nivel A y B puede comprenderse rápidamente que todos los principios tienen ambos niveles. Sin embargo, Apel no ha pensado en el Nivel C, que es el acto concreto (micro o macroinstitución, 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”).

³⁴ Véase mi *Ética de la Liberación* (1998), § 1.5.1.

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

En sus obras puede verse 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 *omnitud realitatis*) más allá de todo mundo o sistema posible (la *realitas* como un “más-allá” que el Sein),³⁶ 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, come, 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 al que le es intrínseco, por humano, el argumentar: la racionalidad es una dimensión de la vida y no viceversa. Somos vivientes que “tienen” *logos* (la racionalidad como “astucia” de la vida humana) y no un *logos* espiritual que “tiene” un cuerpo viviente como condición de posibilidad en el orden de la autoconservación o de la sobrevivencia (expresión dualista inaceptable).

El suicidio es contradictorio performativamente no sólo porque aniquila la condición de posibilidad de la discursividad, sino simplemente porque extingue la subjetividad misma o 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: “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”.³⁷

Como prohibición de una máxima no-generalizable —al decir de Wellmer—, “¡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

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

³⁷ Texto del 10 de enero de 1917 (cita de F. Hinkelammert).

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.

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. Al sujeto de la acción (no ya el sujeto viviente del primer principio o el de la racionalidad del segundo) es al que debemos ahora considerar. Así, el “principio de imposibilidad” enunciado por Hinkelammert³⁸ deviene en un principio positivo ético-universal. Kant había dicho: “pregúntate si la acción que te propones, si sucediera según una ley de la naturaleza de la cual tú fueras parte, podrías considerarla como posible [*möglich*]”.³⁹ El principio ético de factibilidad podría enunciarse aproximadamente de la siguiente manera: el que obra éticamente debe ejecutar una acción que sea “posible” empírica, técnica, económica, política e históricamente, dentro de los marcos definidos 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 ya 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

³⁸ Véase la crítica de la razón utópica en F. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, San José, CEI, 1984 (trad. de *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).

³⁹ *Kritik der praktischen Vernunft*, A 122.

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” inevitable 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 Peirce) se enuncian y se fundamentan. Se trata ahora de pasar al Nivel B, de mayor concreción: el nivel de las mediaciones (la *Secondness*).

Nivel B: la “particularidad”

Apel habla de una *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 complementariedad 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 enunciables en el futuro), donde los principios se entrecruzan y constituyen mutuamente sus propias mediaciones deliberativas.⁴⁰ 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 posee una “referencia” desde la vida humana a la realidad como su “verdad” (su mediación controlable) que se desarrolla desde la

⁴⁰ Lo que Aristóteles denominaba “sobre lo que puede deliberarse [*bouleúsasthai*]” (en VI, 1, 1141b 9).

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 por la instrumental (si es técnica: relación con la Naturaleza). Las razones 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 macroinstitución 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 los habríamos 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.

Nivel C: la “singularidad” del acto con pretensión de “bondad”

Proponemos ahora un tercer Nivel C (sería una *Teil C*), la “singularidad [*Einzelheit*]” de la síntesis final: el acto, la micro o macroinstitución o sistema de eticidad buenos son la “síntesis” de lo práctico verdadero-válido-posible. Se trata de los “silogismos prácticos [*syllogismoi tôn praktôn*]”⁴¹ (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 a la rectitud [*rightness*] —pretendidamente formal—. Las éticas materiales (*à la* MacIntyre o Taylor) proponen sus propias éticas materiales de las virtudes o de los valores como “el bien”. Pienso que el “bien [*good, das Gute*]” no se encuentra en el mismo nivel que y como opuesto a lo válido, lo formal

⁴¹ *Ibid.*, 1144a32.

o la “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,⁴² es la adecuada articulación de los tres momentos antes indicados, es una síntesis concreta, que no debe confundirse con la universalidad de los principios ni con la particularidad de sus mediaciones en el proceso de determinación de la última conclusión de dicho silogismo práctico: lo juzgado-querido y el querer-juzgado último, concreto; la máxima o el “juicio práctico” concluido.

Desgraciadamente, 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 señalado 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*]”.⁴³ En efecto, aislada, “la racionalidad nada mueve [*outhèn kinèi*]”.⁴⁴ Sólo puede ser éticamente movida cuando “la razón sea verdadera [*alethê*] [y actúe según] la pulsión recta [*orthén*]”.⁴⁵ Deberíamos ahora llamar en nuestro auxilio a Nietzsche y a Freud, pero nos alargaríamos en demasía.

⁴² 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.

⁴³ Aristóteles, *ibid.*, 1133a34.

⁴⁴ *Ibid.*, 1133a35.

⁴⁵ *Ibid.*, 1139a24.

Segunda parte: ética crítica o “ética de liberación”

El acto, micro o macroinstitución o sistema completo de eticidad (cultura) con pretensión de bondad no puede, sin embargo, juzgar objetivamente a dicho acto, micro o macroinstitución, etc., como plenamente “bueno” —tanto por su extrema complejidad como por los efectos 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 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, de su negatividad, de su 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 de esta ponencia permite descubrir la negatividad de la segunda.

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

Esquema 2
Articulación arquitectónica de los principios éticos críticos.
Material negativo, discurso antihegemónico y principio-liberación
en la realización del “nuevo bien”
(el silogismo práctico)

Nivel A (Teil A)	Principio material crítico 4	Principio discursivo crítico 5	Principio -Liberación 6	Universalidad [Allgemeinheit]
Nivel B (Teil B)	<p style="text-align: center;"> a verdad práctica crítica ↓ validez moral crítica → b ↓ posibilidad ética crítica ↓ c </p>			Particularidad [Besonderheit]
Nivel C (Teil C)	<p style="text-align: center;"> ↓ d ↓ El nuevo bien: acto concreto pretensión de “bondad transformada” </p>			Individualidad [Einzelheit]

b se sintetiza lo pretendidamente crítico verdadero-válido. En *c* lo pretendidamente “verdadero-valido 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*].

Nivel A: crítico-abstracto universal

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

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 que luchan 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 en 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 (plusvalor), 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-apolínea 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 [*Ueberschensch*]” 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 cómo la “autoconservación” del sistema se opone a la reproducción de la vida humana, siendo en la víctima —al decir de Walter Benjamin— donde la “negatividad material” manifiesta toda su contradic-

ción. El sistema agrícola, por ejemplo, organizado para alejar el dolor del hambre y la muerte prematura por pestes y hambrunas colectivas de los nómadas, 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).

Así, 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.

Dentro de 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 de que no es eterno. El liberal capitalista tradicionalista sabe que John Locke, en el capítulo 19 del *II 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 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 antitradicional.

El principio crítico de validez

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

⁴⁶ Véase toda la segunda parte de la nueva arquitectónica de la *Ética de la Liberación* (1998).

Las víctimas, excluidas de la comunidad de vida y de comunicación hegemónica, al tomar conciencia de su situación de víctimas, interpeándose 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 de 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 de comunicación deben criticar al sistema que las niega (negatividad) y proyectar una alternativa futura que lo transforme o sustituya (positividad). Aquí Paulo Freire (con su pedagogía de la liberación) o Ernst Bloch (con su principio esperanza) son pensadores imprescindibles.

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 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 comité con pretensión de verdad debe buscar el consenso (validez). Pero puede que reciba numerosos contraargumentos que muestren que la “pretensión de verdad” era falsa y que por la vía de la “pretensión de validez” (consensualidad democrática) le puede llegar la prueba de su falsedad y por ello la invalidez. El crítico está abierto a la falsación y a la invalidación, y no tiene otra referencia que la realidad a través de la discursividad comunitario-democrática, como veremos (momento *b* del esquema 2).

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 a 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 de-construir 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 son “imposibles” las transformaciones necesarias y “posibles” más allá del sistema vigente (y más-acá de la “imposibilidad” intentada por el anarquista). Contra el conservador, que es 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.

Nivel B: crítico-particular

Dentro del 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, antirracistas, 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 un nuevo sistema (si el anterior es irreformable).

El “lugar” empírico de la “voluntad general” rousseauiana 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 las razones estratégico-política e instrumental-técnica, que permiten la operabilidad con éxito de la comunidad liberadora de las víctimas.

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 macroinstitución o todo el sistema de eticidad (en este último caso la acción de George Washington emancipando a su colonia ante Inglaterra o Fidel Castro a su isla ante la patria liberada y ahora imperial de Washington) son de-constructivos 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 a sus comunidades de víctimas y cumplen la nueva acción, micro o macroinstitución 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 macroinstituciones 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: “Pretendo que este acto que efectúo ahora 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 sobre 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.