

Ética Material, Formal y Crítica¹

Material, Formal and Critical Ethics

Enrique DUSSEL AMBROSSINI

Universidad Autónoma Metropolitana. Iztapalapa, México

RESUMEN

Dussel enfrenta y rebate la argumentación de Apel y Habermas sobre el "contenido material" de la Ética del Discurso. Para él, ambos tienen una interpretación reductora del ámbito material de la ética tan sólo como horizonte cultural, hermenéutico u ontológico, dejando de lado la noción de "vida humana" como condición absoluta de posibilidad. Argumenta, por el contrario, que desde la Ética de la Liberación, el contenido material de la Ética no es sólo, ni principalmente, el valor, la pulsión o motivación y aún las necesidades, sino aquello desde donde se tiene un ámbito universal de verdad práctica para todas las normas, acciones, instituciones o sistema de eticidad: se trata de la producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad, que es el ámbito que lo determina todo. A partir de esta posición Dussel evalúa: 1) el principio material universal, 2) el criterio de validez, 3) el principio moral formal o de validez universal, 4) el criterio práctico de la "crítica", y 5) el principio ético-crítico universal, en continuo contraste con su renovada Ética de la Liberación.

Palabras clave: Ética, Discurso, Liberación, Crítica.

ABSTRACT

Dussel confronts and debates Apel and Habermas' arguments on the material content of discourse ethics. For Dussel, both have a reductive interpretation of the material environment of ethics, on an exclusively cultural, hermeneutic and ontological plane; leaving aside the notion of human life as an absolute condition of possibility. He sustains, on the contrary, that from the ethics of liberation, the material criteria of ethics is not only, nor principally the value, the propulsion or the motivation, or even the necessity, but that from which we have a universal environment of practical truth for all of the norms, actions, institutions or systems of ethics. It deals with the production, reproduction and development of the life of each human being in a community, which is the environment that determines all. From this position, Dussel evaluates 1) the principal of universal material, 2) the criteria of validity, 3) the formal moral principle or universal validity, 4) the practical criteria of the critical, 5) the universal ethical-critical principle, in continual contrast with the renewed ethic of liberation.

Key words: Ethics, Discourse, Liberation, Critique

Recibido: 20-10-97 • Aceptado: 15-01-98

1 VI Encuentro de Diálogo entre Ética de Discurso de K.-O. Apel y Ética de la Liberación, Aachen, Alemania, del 3 al 6 de noviembre de 1996.

(*materiale*) primarios, así también ninguna obligación específica [concreta] se deriva [...] a menos que se les integren *principios materiales (materiale)* no demostrables del conocimiento práctico”⁷.

Kant sitúa aquí la posible unidad entre lo formal y material, y por ello comienza a plantearse la cuestión de la aplicación en lo material concreto del principio “formal” abstracto. Aquí “formal” tiene todavía un sentido racionalista de coordinación, de lo abstracto, de lo universal. Sigue mostrando su preocupación de cómo integrar lo “material” empirista cuando escribe: “Sólo en nuestros días empezamos a darnos cuenta de que la capacidad de aprehender lo *verdadero* es *conocimiento*, mientras que la de percibir lo *bueno (Gute)* es *sentimiento (Gefühl)*”⁸.

Esta opinión será corroborada en 1765:

“La distinción entre el bien y el mal (*des Guten und Bösen*) en las acciones y el juicio sobre la rectitud moral pueden ser fácil y correctamente reconocidos por el corazón humano, a través del llamado *sentimiento (Sentiment)* [...] Los ensayos de Shaftesbury, Hutcheson y Hume, aunque incompletos y deficientes, han sido los que más lejos han llegado en la búsqueda de los primeros principios [materiales] de toda ética”⁹.

Lo que nos importa ahora en esta relectura de Kant, es que tuvo explícita conciencia de la necesidad de la articulación formal-material, pero dicha sospecha será descartada, y ésto porque ya en esta época lo “material” ha quedado definido de manera ambigua, en referencia casi exclusiva a los sentimientos como inclinaciones irracionales. Es justamente aquí donde la Ética de la Liberación se separa de Kant y reconstruye universal y racionalmente el nivel material. De allí se seguirá para Kant posteriormente que en el nivel empírico práctico material sólo se tratará de lo caprichoso, de lo corporal irrelevante para la moral, de lo particular nunca universal, que no puede ser criterio para determinar *a priori* lo bueno o malo. En 1770 ya se bosqueja el nivel “trascendental”, como una manera de superar el dilema errado entre racionalismo y empirismo:

“La filosofía moral, en tanto que trata los primeros principios del juicio, es sólo pensada por el entendimiento puro y forma parte de la filosofía pura. Epicuro, que redujo los criterios al sentimiento del placer (*Gefühl der Lust*) y del dolor, así

7 *Ibidem*.

8 *Ibid.*, pp.771-772. “Hutcheson y otros nos propone este sentimiento bajo el nombre de sentimiento moral (*des moralischen Gefühls*)” (*Ibid.*, A 98-99; p.773). Hablando de la voluntad de Dios explica que es un “principio material (*materialer Grundsatz*) de la moral, aunque se encuentra formalmente (*formaliter*) bajo el mencionado (principio) formal más alto y universal” (*Ibid.*, A 98).

9 *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*, A 12-13; Kant, 1968, t.2, p.914).

Heidegger, siempre son ya momentos de una cultura dada, particular. Ante esta interpretación reductiva del principio material, no queda otra posibilidad a la universalidad práctica que su dimensión deóntica, formal y vacía -si se pretende partir de un “único” principio. Además, para Apel, los sentimientos morales son egoístas, con lo que el ámbito pulsional queda igualmente invalidado para la ética. Se habla del nivel material, pero sólo como una condición necesaria, no como un constitutivo intrínseco de lo ético en cuanto tal, cuando se explica lo que denomina el “principio de conservación”¹⁸:

“La *sobrevivencia* de la comunidad real de comunicación -por ejemplo, la de la humanidad ante la crisis ecológica- y la preservación de la *realidad racional* de nuestra tradición cultural constituyen la *condición necesaria* de la realización propuesta de la comunidad ideal de comunicación [...] Este fin último confiere su sentido al principio de conservación”¹⁹.

Es decir, aquí la sobrevivencia (biológica y cultural) se deduce y se funda como condición de posibilidad de la argumentación, siendo la argumentación la referencia irrefragable y no viceversa. ¿Qué es lo material o la ética de contenido para Habermas? En primer lugar, es en este nivel que se encuentran los enunciados valorativos. Consideremos el siguiente texto:

“Cuando definimos las cuestiones prácticas como cuestiones de vida buena (*guten Lebens*), que se refieren en cada caso a la totalidad de una forma de vida individual (*das Ganze einer individuellen Lebensform*), o a la totalidad de una biografía particular, el formalismo ético es, en efecto, decisivo: el postulado de universalidad funciona como un cuchillo que hace un corte entre *lo bueno* (*das Gute*) y *lo justo* (*Gerechte*)²⁰, entre los enunciados evaluativos (*evaluative Aussagen*) y los normativos *estrictos*²¹. Los valores culturales llevan consigo,

18 Véase Apel, 1973, t.2, p.431; p.409.

19 Apel, 1986, p.29; p.262. Apel había ya escrito años antes: “A partir de esta exigencia (implícita), contenida en toda argumentación filosófica, pueden *deducirse*, a mi juicio, *dos principios regulativos fundamentales* para la estrategia moral del obrar humano a largo plazo. En primer lugar, con cada acción y omisión debemos tratar de asegurar la *supervivencia* (*Ueberleben*) [¿por qué?, preguntaríamos a Apel] del género humano como comunidad real de comunicación; en segundo lugar, debemos intentar realizar la comunidad ideal de comunicación *en la real*” (Apel, 1973, t.2, p.431; p.409). Saber pensar la “sobrevivencia” del sujeto es toda la cuestión de la fundamentación del principio material de la ética. Aquí es visto como una “condición deducida”. Para nosotros es un “constitutivo del contenido” de la realidad, de la cultura y del “bien” del argumentante, y donde se cifra el criterio.

20 “Lo justo (*das Gerechte*)” aquí es equívoco. La moral formal no trata de “lo justo” -ambigüedad iniciada entre otros por Rawls- sino de “lo válido”. “Lo justo” o “lo correcto (*richtig*)” puede ser formal (válido) o material (dar a cada uno lo suyo: se trata de un contenido, lo material [con “a” en alemán] por excelencia).

21 De nuevo hay una ambigüedad, que se quiere corregir con la palabra “estricto (*streng*)”; y esto porque normativos son igualmente los enunciados evaluativos. Los llamados “enunciados normativos” por Habermas son los “enunciados morales o prácticos *válidos*” (o con “pretensión

Habermas, en un largo texto polémico contra D.Henrich²⁹, toca exactamente la cuestión de la reproducción de la vida del sujeto humano, de manera muy semejante a como yo la defino, pero Habermas no advierte que se trata de toda la problemática de la ética de contenido:

“El proceso de autoconservación [de la vida humana], al tener ahora que satisfacer las condiciones de racionalidad de la acción comunicativa, pasa a depender de las operaciones interpretativas de los sujetos que coordinan su acción a través de pretensiones de validez susceptibles de crítica [teórica...] A diferencia de la razón instrumental, la razón comunicativa *no puede* [!] subsumirse *sin resistencias* bajo una autoconservación [de la vida humana] enceguecida”³⁰.

Aquí Habermas no articula el principio moral-formal intersubjetivo de la Ética del Discurso con un principio ético-material de una Ética material: los opone, niega el segundo, no puede pensar su articulación.

Habermas se ocupa largamente de la fundamentación del “único”³¹ principio formal de la Ética del Discurso. Su visión reductivista del nivel material le exige al final aceptar con Apel que “las éticas de tipo kantiano se especializan en cuestiones de *justificación*”³²:

“Toda ética deontológica, y a la vez cognitivista, formalista y universalista, debe su concepto relativamente riguroso de moral a enérgicas abstracciones. Por tanto se plantea inmediatamente el problema de si las cuestiones de justicia [léase *validez*] pueden aislarse de los contextos particulares en que en cada caso viene definida la idea de vida buena”³³.

Esta “abstracción enérgica”, realizada por la Ética del Discurso, no fue sólo “enérgica” sino reduccionista del nivel de los contenidos, y por ello el segundo momento es impracticable:

“Surge inmediatamente [...] la cuestión de si las ideas dimanantes de una moral universalista tiene posibilidad de quedar traducida a la práctica [...] ¿Qué pasa con la justificación moral de una acción política que se pone por meta la creación de condiciones sociales en que sea posible³⁴ desarrollar discursos prácticos?”³⁵.

29 Véase Henrich, 1976.

30 Habermas, 1981, t.1, pp.532-533; pp.506-507. Obsérvese como no se logra comprender que la reproducción material autoconciente de la vida del sujeto humano debe integrar siempre a la intersubjetividad argumentativa, de manera que no está “enceguecida” ni *debe* estarlo.

31 El principio “D” es “el principio moral *único* (*einziges*)” (Habermas, 1983, p.103; p.117).

32 Habermas, 1991, p.24; trad.esp. pp.119.

33 *Ibid.*, p.28; trad.esp. pp.127.

34 Es toda la cuestión de la simetría inexistente en la comunidad de comunicación real, que es la condición de la aplicación para Apel.

35 Habermas, 1991, p.29; trad.esp.pp.127-128.

es necesario redescubrir este nivel ético como condición de posibilidad para abordar en Ética los problemas más urgentes de nuestro tiempo.

Para la Ética de la Liberación el criterio *material* o de *contenido* de la ética no es sólo, ni principalmente, el valor, la pulsión o motivación y aún las necesidades, sino aquello desde donde se tiene un ámbito universal de verdad práctica para todas las normas, acciones, instituciones o sistema de eticidad (*Sittlichkeit*): se trata de la *producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad*, que es el ámbito que determina todo el resto.

Ernst Bloch escribe: “Yo soy. Nosotros somos. Esto es suficiente. Ahora tenemos que comenzar. En nuestras manos se nos ha dado la vida (*das Leben gegeben*) [...]”⁴⁰.

Como en toda ética *material* el tema inicial es *la vida*. El orden de las necesidades, lo afectivo, pulsional, los valores culturales están ligados a la vida, a la corporalidad, al anhelo por reproducir dicha vida. Así, en su obra cumbre en cinco partes, *El principio esperanza*, se pregunta:

“¿Quién pulsiona (*treibt*) en nosotros? Nacemos-moviéndonos, somos seres con calor y energéticos. Lo que vive (*Was lebt*) nace-moviéndose, y, en primer lugar, por sí mismo. Respira en cuanto es y nos incita [...] Que se viva no puede experimentarse. Aquello que nos pone como vivientes (*das uns als lebendig setzt*) no adviene a la presencia. Se encuentra en lo profundo, adonde comenzamos a ser corpóreos (*leibhaft zu sein*) [...]”⁴¹ Ningún ser vivo (*Lebender*) escapa al ser pulsivo (*Drängens*), por muy fatigado que esté de él [...]”⁴².

Este es el “contenido”, lo material, desde la corporalidad como momento de la existencia humana. No es “lo otro” que la razón, sino la fuente misma de la racionalidad. Un Emmanuel Levinas no descarta la importancia en la ética de lo racional, pero la sitúa desde su anterioridad material, de contenido. La razón, la racionalidad, la intencionalidad, el orden del ser y el mundo, el lenguaje, “lo dicho (*le dit*)”, surge desde el ámbito material. Toda la intención de la obra de Levinas puede definirse entonces desde el redescubrimiento de la “sensibilidad” (la corporalidad de la subjetividad viviente material):

“Partiendo de la *sensibilidad* interpretada *no como saber* sino como proximidad -buscando el contacto y la sensibilidad en el lenguaje, detrás de la circulación de la información que él deviene-, hemos tratado de *describir la subjetividad como irreductible a la conciencia y a la tematización*. La proximidad aparece como una relación con el Otro que no pudo resolverse en *imagen* ni exponerse a la *tematización*”⁴³.

40 Bloch, 1977, p.11. En Bloch, 1988, p.2, leemos: “No one lives because he wills to live. Yet from the moment one is alive one *must* will it”.

41 Esto no es un ontológico *Leib a priori* solamente, es el contenido último de toda norma, acción, institución o sistema de eticidad.

42 Bloch, 1959, t.1, 9; p.49; p.29.

43 Levinas, 1974, p.126. ¿Es esto un irracionalismo? No, si se entiende que el mundo de la

“El carácter social⁴⁸ es pues el carácter general de todo el movimiento [...] *La actividad y el goce*⁴⁹ *son también sociales*, tanto en su modo de existencia (*Existenzweise*) como en su contenido (*Inhalt*): actividad y goce social [...] Sólo así existe para el ser humano *como vínculo con el otro*⁵⁰, como existencia suya para el otro (*für den ander*) y del otro para él (*des ander für ihn*), como elemento vital (*Lebenselement*) de la realidad humana (*menschlichen Wirklichkeit*); sólo así existe como fundamento (*Grundlage*) de su propia existencia humana [...] No sólo el material⁵¹ de mi actividad (como la lengua, merced al que opera el pensador)⁵² me es dado como producto social, sino que mi propia existencia es actividad social, porque lo que yo hago lo hago para la sociedad y con conciencia de ser un ente social. Mi conciencia general es sólo la *forma teórica*⁵³ de aquella cuya *forma viva es la comunidad real*, el ser social, en tanto que hoy en día la conciencia general es una abstracción de la *vida real* y como tal se le enfrenta”⁵⁴.

La vida de cada sujeto humano es lo que constituye las culturas *por dentro* (ya que cada cultura es un *modo* de reproducir históricamente la vida humana); la “vida buena” es igualmente un modo *concreto* de concebir la vida humana; los valores no son sino el hecho de que una *mediación* cumpla con el sentido de la vida dentro de dicha cultura; las emociones son pulsiones o tendencias *hacia* el cumplimiento de exigencias de la vida. Todo el ámbito “material” de la ética tiene por *contenido último* a la vida de cada sujeto humano⁵⁵. La vida humana, así definida, es el criterio universal y fundamental de *verdad* práctica. Es decir, cada mediación (norma, acto, institución, sistema de eticidad [*Sittlichkeit*]) en cuanto es “referencia” a la vida es verdadera; y esto en el sentido que indica

48 El Marx definitivo diferenciará entre lo “social (*gesellschaftliche*)” y lo “comunitario (*gemeinschaftliche*)”, pero no aquí todavía (véase Dussel, 1985, pp87ss).

49 El “goce” se refiere a la “satisfacción” y no a una representación, imagen o enunciado. Se “goza” el “satisfactor”. Es un momento material (de contenido) esencial de la ética.

50 Nótese que la “vinculación con el Otro” (el “cara-a-cara” de Levinas) es una necesidad material (de contenido) primera, real, ética, intersubjetiva (o más: es el origen mismo de la intersubjetividad).

51 Aquí “Material” con “a”, es decir, como “contenido”.

52 Aquí se está refiriendo anticipadamente al nivel de la pragmática, o al nivel de lo lingüístico en general, que también presupone siempre una “comunidad”. La ética de contenido presupone una comunidad “de vida”; la pragmática una comunidad “de comunicación” (ésta última es una dimensión relevante que se despliega desde su condición *absoluta*: la vida del sujeto hablante; un sujeto muerto no habla; y además el hablar es una mediación *de* la vida).

53 Aquí Marx, de manera muy precisa, muestra el sentido de la racionalidad *teórica* en general y cómo debe articulársela a la racionalidad *práctica*. La “teoría” es una “abstracción” (lo que no significa que sea “irreal”), y en ello consiste su precisión y “eficacia” (acto de la razón instrumental); el todo concreto real “desde-donde” se abstrae es la comunidad *de vida*. Lo mismo acontece con la comunidad *de comunicación*.

54 *Ibid.*, pp.537-538; pp. 145-146.

55 Hemos insistido en la “vida”, pero queremos dejar bien claro que no se trata de un concepto vitalista, naturalista, neodarwinista o aún nazi. Véase sobre la “vida” el capítulo correspondiente en la obra de Schnädelbach, 1983.

exigencias deónticas de reproducir y de desarrollar esa misma vida del sujeto ético que nos ha sido “dada a cargo” (re-sponsabilidad). La llamada “falacia naturalista”, que se aplica en un campo formal lógico, deja de tener posibilidad de aplicación en un nivel material concreto. En otro nivel que el lógico-formal, el propiamente material, se puede “pasar” desde el *ser* viviente del sujeto humano, como del fundamento a lo fundado, al *deber* vivir: la vida se transforma de criterio de verdad práctica en *exigencia* ética. Por lo que el principio universal de la ética material debe enunciarse a partir del criterio material universal ya analizado.

Proponemos la siguiente descripción inicial del *principio material universal de la ética*, principio de la corporalidad como “sensibilidad” conteniendo un orden pulsional, cultural-valorativo (hermenéutico-simbólico), de toda norma, acto, institución o sistema de eticidad, desde el criterio de la vida humana en general: El que actúa éticamente⁵⁸ debe (como obligación o deber-ser ético) reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida de cada sujeto humano, teniendo como regla enunciados normativos con pretensión de verdad práctica, en *una comunidad de vida*, desde una “vida buena” cultural e histórica⁵⁹ (con un modo de interpretar la felicidad, y con una cierta referencia a los valores o de una comprensión del ser), que se comparte solidariamente teniendo por referencia última a toda la humanidad, y por ello *con pretensión de universalidad*⁶⁰.

igualmente pueden juzgar los *fin*es particulares de cuyos medios se ocupan los “juicios de hechos” formales (p.e. los juicios científicos, etc.). Por todo ésto, podríamos denominarlos juicios o enunciados normativos éticos de realidad, porque desde la realidad o la vida del sujeto ético se juzgan o se descubre la compatibilidad (o incompatibilidad) de los fines, valores y las “tradiciones” (aún las de Weber o Popper), desde el “hecho” de que permitan o nieguen la posibilidad de la vida de cada sujeto humano.

- 58 Explicitar lo de “éticamente” es redundancia, ya que si el que actúa es un ser humano como humano obra éticamente. Pero en este caso la redundancia no sobra ya que refuerza la intención del enunciado.
- 59 Aún en una cultura postconvencional, donde cada individuo debe justificar racionalmente sus decisiones, y no sólo moverse convencionalmente por tradición, el proyecto de criticidad argumentativa intersubjetiva (de Apel o Habermas) es ya un proyecto de “vida buena” postconvencional, que florece en una cultura histórica, en un momento dado, etc.
- 60 La pretensión de universalidad de cada cultura (desde la esquimal o bantú, hasta la azteca nahuatl o moderna europea) indica la presencia del principio material universal dentro de toda cultura, lo que se opone al etnocentrismo. Etnocentrismo o fundamentalismo cultural es el intento de imponer a otras culturas la pretensión de universalidad que mi (nuestra) cultura posee, antes de haber sido interculturalmente probada. La pretensión sería de cada cultura a la universalidad debe probarse por el diálogo racional cuando hay confrontación entre culturas. Y cuando se confrontan históricamente las culturas, el diálogo es posible desde la pretensión de universalidad de cada una, y materialmente desde el principio de contenido, de la reproducción y desarrollo de la vida de todo sujeto cultural, que alienta a cada cultura y a todas, por dentro, y que permite materialmente descubrir articulaciones reales al comenzar a dialogar sobre el cómo cada cultura reproduce o desarrolla la vida humana en concreto. El momento intersubjetivo discursivo es exactamente el momento procedimental que permite formalmente dicho diálogo, que no niega la lógica del contenido material del cual los dialogantes deben partir. Todo ésto lo hizo fracasar el eurocentrismo de la Modernidad ante las culturas periféricas desde finales del siglo XV hasta el presente (véase Dussel, 1993).

a la humanidad como tal-. Se deberá demostrar la imposibilidad de argumentar éticamente sin contradicción performativa en favor de una norma, acción, institución o sistema ético (p.e. el nazismo o el neoliberalismo) que se proponga la muerte de algún sujeto ético (de los judíos o de los vencidos en la competencia en el mercado) o el suicidio colectivo (¿la terquedad de los Nibelungos o el “ser-para-la-muerte” de Heidegger?). Toda acción del sujeto humano, inevitablemente y sin excepción, es una manera concreta de cumplir con la exigencia de la reproducción y desarrollo de la vida humana, desde cuyo límite se abren todas las alternativas concretas de desarrollo de la existencia humana (proyectos concretos de “buena vida” posibles)⁶³.

¿Cómo puede “aplicarse” este principio universal material? Tradicionalmente por medio de la virtud de la frónesis (la “prudencia” aristotélica), hábito de “aplicación” del principio universal a los casos particulares. Pienso que la Ética del Discurso tiene una propuesta mucho más compleja y actual.

4. EL CRITERIO DE VALIDEZ

Si la Ética de la Liberación algo ha aprendido en el debate con Apel es que el criterio de aplicación del principio material o de validez de todo enunciado, norma, acción, etc., no puede ser sino el resultado de una argumentación en la comunidad de comunicación. El consenso de lo a obrar debe ser el fruto de la intersubjetividad lingüístico discursiva⁶⁴. Sin embargo, habrá que distinguir claramente entre el criterio de verdad práctica, en “referencia” a la realidad de la vida de cada sujeto ético -ya enunciado-, y el criterio de validez. El criterio de verdad dice referencia a la *realidad* de la vida de seres humanos -“referencia” extralingüística desde un mundo siempre lingüístico, a del *esquema* siguiente-, mientras que el criterio de validez dice referencia a la intersubjetividad de la comunidad, donde la autonomía de cada sujeto moral reconoce a todos los otros sujetos como iguales -b-.

63 Véase Dussel, 1996. Cada alternativa tiene “verdad práctica” en la medida en que se “refiere” a la vida tal como la hemos descrito.

64 Esto, es evidente, no niega el ámbito de una *frónesis* monológica que debe seguir postulándose y ejerciendo. Los generales nazis fueron condenados por referencia a una *frónesis* monológica que les debió exigir no obedecer las órdenes dentro de la disciplina militar bajo la autoridad del *Führer*. Por el contrario, se cometió una injusticia en la ley de admisión de los militares de la “Guerra sucia” en la Argentina (1976-1983), basada en el principio de la “obediencia debida” -contrario al justo juicio de Nürenberg-. Si no hubiera *frónesis* monológica, no habría justo disenso, y el consenso sería unánime, y por ello frecuentemente irracional, ya que no habría objeciones “fuertes”.

que la convierte en falsa. Si, a pesar de todo, se intenta concebir el concepto de racionalidad *de una manera no formal*, como sugieren las consideraciones anteriores [de Wellmer], entonces la teoría del consenso pierde *todo contenido*⁶⁷.

Esta conclusión es la que deseamos problematizar, porque si se acepta que una teoría puramente consensual es ambigua, no pienso por ello que “pierde todo su contenido” una teoría de la validez articulada con otra de la verdad “no formal”. En este caso habría que diferenciar entre una teoría de la verdad (no formal: material) de la teoría de la validez (formal), debiendo por nuestra parte de todos modos mostrar la importancia decisiva de ésta última, y la necesidad de su articulación con la primera. Si no se niega el nivel universal material o de contenido, el concepto de validez intersubjetivo gana en precisión y significado. No es simplemente que lo “ya verdadero” busque alcanzar *después* la “consensualidad” por aceptación intersubjetiva; sino que la posición de la subjetividad en la actualización de lo real como verdadero (posición vertical *a* del *esquema*) lo ha constituido desde la intersubjetividad (tanto lingüística, cultural e históricamente) (posición horizontal *b*), pero de manera formalmente diferenciada. Toda actualización de lo real (verdad) es ya siempre intersubjetiva; y toda intersubjetividad (validez) dice “referencia” a un presupuesto veritativo. Pero son formalmente diferentes. La verdad es el fruto del proceso monológico (o comunitario)⁶⁸ de “referirse” a lo real desde la intersubjetividad (el enunciado tiene así pretensión de verdad); la validez es el fruto del proceso de intentar llegar a que sea aceptado intersubjetivamente lo tenido monológicamente (o comunitariamente) por verdadero (el enunciado tiene así pretensión de validez).

En la validez como consensualidad (formalidad del discurso), el argumento es aceptado y produce acuerdos, consenso. Se trata del *criterio de intersubjetividad*. La consensualidad se alcanza desde la verdad del argumento, pero la verdad del argumento es imposible, por su parte, sin la *previa* consensualidad⁶⁹; además la verdad, aunque tuviera en algunos casos empíricos un origen monológico⁷⁰, tiene siempre una pretensión o una búsqueda del consenso para devenir un enunciado probado intersubjetivamente, y convertirse así en tradición histórica (cotidiana o científica). Es decir, intersubjetivamente (formal o procedimentalmente) no hay verdad en sentido pleno: a) *ante festum*, sin previa validez, ya que la existencia en forma de acuerdos intersubjetivos de los asuntos a verificar es condición absoluta de su posibilidad; b) *in festum*, sin la dialogicidad en la producción intrínseca de argumentos nuevos en el acto mismo veritativo (en esto consiste el carácter

67 Wellmer, *op.cit.*, p.72; pp.97-98.

68 La “comunidad” es el todo concreto de los sujetos; “intersubjetividad” es abstractamente el *modo* en que los sujetos quedan constituidos unos desde la subjetividad de los otros (lingüística, histórica, realmente). Alguien puede acceder monológicamente (o comunitariamente) a lo real desde su intrínseca subjetividad desde siempre ya *a priori* intersubjetiva. La constitución intersubjetiva del sujeto coloca a la validez del consenso en el punto de partida de la verdad; pero verdad y validez son dos órdenes diversos por sus puntos de partida y llegada. Además, lo monológico no es solipsista; el solipsismo es un monologismo anti-intersubjetivo.

69 Véase Wellmer, 1986, pp.71; pp. 96ss.

70 Presuponemos siempre constitutivamente la lengua, el “mundo”, etc, que son momentos intersubjetivos (véase Apel, 1994).

1. Ahora se está argumentando en algo que afecta a Juan.

Lo que se está argumentando lo referimos primeramente a un sujeto humano reconocido como tal (Juan), con dignidad propia de sujeto ético. Lo argumentado propo-
sicionalmente, puede o no ser verdadero (por su materia, captada por la razón práctico-
material), pero no puede tener pretensión de validez (en su vigencia intersubjetiva, de razón
discursiva) si Juan no interviene. De este enunciado descriptivo (“es”, o “está” en español)
de “ser” no se podría fundamentar un “deber-ser” deóntico en opinión de muchos. Sin
embargo, si pensamos el “argumentar” en cuanto acto humano (como el “comer” del
hambriento, el “hablar” del que se comunica, etc., que es una mediación de la reproducción
y desarrollo de la vida del sujeto humano), pero ahora, formalmente, como el ejercicio de
un derecho del afectado a participar en la discusión, el “es” podría permitir fundamentar
un “debe ser”. Así se podría enunciar:

2. Para que lo argumentado tenga validez, Juan *debe* argumentar.

Dicho acto sería una obligación porque “Juan” es un afectado en alguna de sus
necesidades sobre la que se argumenta. No hacerlo sería moralmente reprobable (por
cobardía, por ejemplo). Esto determina que para “Juan” es un *deber* el argumentar
(eventualmente defender) su posición en el tema que se discute. El “*deber* argumentar” se
fundamenta como una *obligación moral* en referencia formal al “modo” o procedimiento
para alcanzar validez (no nos referimos aquí al “contenido” ético de lo que se discute).
Wellmer insiste:

“Mientras que las obligaciones de racionalidad se refieren al reconocimiento de
argumentos, las exigencias morales atañen al reconocimiento de personas⁷² [...] Si la voluntad de alcanzar la verdad significa lo mismo que la de alcanzar
consensos racionales, entonces es cierto [lo que afirma Kuhlmann o Apel]”⁷³.
“Sólo presuponiendo una versión fuerte y criterial de la teoría consensual, se
puede interpretar *inmediatamente* a las obligaciones elementales de racionalidad
como expresión de la obligación de procurar alcanzar, una vez que se discuten
temas polémicos, un consenso racional”⁷⁴.

Distinguiendo como Wellmer lo hace entre diferentes exigencias argumentativas (de
verdad por su contenido, y de validez por su pretensión procedimental de consensualidad),
tenemos todavía que aceptar que la obligación *moral* se fundamenta en el reconocer al
sujeto argumentante como un sujeto autónomo e *igual*. Además, la argumentación es un
acto humano sobre el que, como en todo acto humano, tenemos responsabilidad en su
ejercicio, y, por ello, no se trata sólo de un acto “objetivo” lógico, sino también y
simultáneamente de un acto “humano” ético (por su contenido de verdad y mediación para
la vida humana en comunidad) y moral (como miembros de una comunidad de comunica-

72 Momento de la razón ético-originaria.

73 *Ibid.*, p.108; p.131.

74 *Ibid.*, p.111; p.132.

codeterminación, la referencia a la verdad práctica. El principio universal formal moral podría enunciarse, sin pretensión de agotar todas sus posibles determinaciones y sólo considerando algunos aspectos, de la siguiente manera: El que argumenta con pretensión de validez práctica acepta las exigencias morales formales del estar en una comunidad de comunicación, en la que todos los afectados acerca de lo que se argumenta (afectados en sus necesidades, en sus consecuencias y por las cuestiones éticamente relevantes que se tratan) deben participar en la discusión, debiendo ser reconocidos como sujetos morales recíprocamente iguales, dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coacción que la del mejor argumento, y, teniendo en cuenta en dicho procedimiento las orientaciones emanantes del principio ético-material ya definido⁷⁷.

6. EL CRITERIO PRACTICO DE LA “CRÍTICA”

La Ética del Discurso se distingue de la Ética de la Liberación, esencialmente, por cuanto esta última pretende ser *crítica* ética y materialmente. Releyendo textos de la primera Escuela de Frankfurt hemos encontrado el siguiente:

“Lo que la teoría tradicional se permite admitir sin más como vigente (*vorhanden*), su papel *positivo*⁷⁸ en una sociedad en funcionamiento [...] son cuestionadas por el *pensamiento crítico* (*kristischen Denken*). La meta que éste quiere alcanzar, es decir, una situación fundada en la razón, se basa en la *miseria presente* (*Not der Gegenwart*)⁷⁹. Pero esa miseria no ofrece por sí misma la imagen de su

77 Esta argumentación, discusión práctica o deliberación comunitaria (no sólo solipsista como en el caso del Estagirita o los neoaristotélicos, ya que subsume y supera a la mera *frónesis* monológica, pero podría ser denominada un acto de *frónesis* intersubjetivo-comunitario) se ocupa materialmente de un enunciado cuyo “contenido” tiene pretensión de *verdad práctica*. Es decir, debe guardar en dicho “contenido” ético relación: a) con el criterio de reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano en general (“¡Que sea posible vivir!”); b) con el criterio de “rectitud” con respecto a las exigencias valorativo-culturales sostenibles o racionales vigentes de los afectados; e igualmente, c) con el criterio de “rectitud” con respecto a las “adecuadas” inclinaciones o pulsiones (*Trieben*, de las cuales Freud tiene mucho que enseñarnos, en especial la relación entre el inconciente pulsional y el *Über-Ich* [Super-yo], que indica la articulación de la represión de la libido con las pautas ético-culturales vigentes y ontogénicas familiares a las que hace referencia Aristóteles en aquello de “verdad [práctica] en homología con la rectitud de la tendencia (*tê oréxei tē orthē*)” (EN VI, 2; 1139 a 31). La ética filosófica puede entonces dar *orientaciones* a la discusión o deliberación práctico-comunitaria, articulada con los afectados, los militantes líderes, los expertos (entre ellos los científicos críticos), etc., en un nivel universal y de principios. Una “razón discursiva” *ético-moral* (no puramente formal como en la Ética del Discurso), subsume los “contenidos” éticos, los procedimientos “formales”, y se enfrenta, posteriormente a la “factibilidad” práctica.

78 La dialéctica sugerida es ahora, no ya contenido-forma, sino positivo-negativo.

79 La “negatividad”.

fue por momentos decisiva, penetró en la conciencia⁸⁹ y se transformó en una meta^{90,91}.

Es evidente que la “crítica” de la que habla Horkheimer es distinta de la mera crítica de la teoría, por ejemplo la kantiana, ya que ésta no es suficiente, porque “el reconocimiento crítico de las categorías que *dominan la vida* (*Leben beherrschenden*) de la sociedad contiene también la condena de aquellas”⁹². Como vemos, Horkheimer se ha planteado un complejo objeto teórico. Lo que tiene claro por ahora es que la materialidad negativa es el punto de partida, y que la vida es la referencia necesaria de contenido. Por ello, y esto es esencial, Horkheimer sitúa el tema explícitamente dentro del ámbito *práctico* (pero, por desgracia, no todavía específicamente ético). Al intentar definir el tipo de racionalidad y discurso en el que consiste la Teoría Crítica *como crítica* toca de paso todo lo que hemos ganado sistemáticamente hasta ahora (tanto la racionalidad material como la negatividad)⁹³. Bien indica Adorno el cómo el punto de partida de la crítica sigue siempre presente en el sistema como “lo peligroso” por excelencia:

“Esa *ratio* [burguesa] tiembla ante lo que perdura amenazadoramente *por debajo de su ámbito de dominio* y que crece proporcionalmente con su mismo poder [...] Así tuvo que desplazar su origen a un pensamiento formal⁹⁴ separado de su *contenido*; era la única manera de ejercer su *dominio* (*Herrschaft*) sobre lo *material*”⁹⁵.

La crítica, en un sentido ético, es negativa (parte de la víctima y se vuelve contra el sistema vigente que la causa) y material (ya que toma en cuenta su corporalidad: la víctima “no puede vivir”).

Es en este sentido fuerte y primero, que hemos indicado desde el comienzo del diálogo con Apel que a la comunidad de comunicación hay que oponerle, desde su exterioridad, a los excluidos -pero por dominados, oprimidos, negados-. Y a la dimensión meramente lingüística, racional, comunicativa, era necesario articularla con la dimensión material (de la comunidad de los vivientes). Sin la *negatividad* y la *materialidad* la crítica

89 *Momentos 5 y 6*, origen del proceso que “concientización” (palabra y problemática que Horkheimer ignora todavía, y que Paulo Freire descubrirá en la miseria brasileña: de la periferia del capitalismo mundial y *brasileño*, porque el Nordeste de Freire es la “periferia” del Brasil).

90 Doble meta: de formulación de un proyecto alternativo (momento 8) o de una nueva institucionalidad (parcial o global: el *Sistema II*).

91 *Ibid.*, pp.31-32;p.244.

92 *Ibid.*, p.28; p.240.

93 Veremos que habrá, de todas maneras, un cierto déficit, tanto en la aceptación de la *positividad* ética o meta-física de las víctimas (cuestión que abordaremos más adelante en este capítulo 6), como en el nivel de la articulación al “sujeto social histórico”, y, por ello, habrá una cierta inconsistencia en el aspecto de la factibilidad y la construcción de alternativas *positivas* en el proceso de la praxis de liberación, como veremos en los capítulos 7 y 8).

94 Hemos estudiado este desplazamiento en el § 2.1 y siguientes, crítica anticipada a Apel y Habermas.

95 Adorno, 1966, p.30; p.29.

6. debo (es una obligación ética), en primer lugar, *criticar* al sistema como totalidad, por ser el origen de dicha negatividad, y además,
7. debo *transformar* la situación que origina tal negación en la víctima, para darle de comer.

Se trata de juzgar negativamente al sistema (norma, acto, etc.) en aquello que es causa de la victimación de las víctimas. Es la *krísis* por excelencia. El "juicio final" (*à la* Benjamin describiendo la obra de Paul Klee) desde el "tribunal (*kriterion*)" de la historia⁹⁸ (desde las víctimas), que *mide* toda norma, acto, institución o sistema de eticidad en su "bondad" (o "maldad"). El enjuiciar con un "no" al sistema, está precedido por un "no" generar víctimas (de no haber "esta" víctima no se haría necesaria "esta" crítica). Por ello se comprende el por qué los imperativos más antiguos y venerables de la humanidad fueron siempre *negativos*. Así, los tres preceptos éticos del mundo quechua (del Imperio inca antes de la invasión de los europeos en el Perú) se enunciaban negativamente:

"Ama Llulla. Ama Kella. Ama Sua"⁹⁹.

Los tres preceptos negativos se proponen evitar que haya víctimas, desequilibrio, injusticia, y podrían resumirse en un:

8. ¡No obres de manera que tu acción cause víctimas!

Aquí debe situarse también la propuesta de Wellmer¹⁰⁰ acerca de la fuerza del imperativo universal como prohibición de una máxima no generalizable.

El principio ético-crítico, en sus momentos negativo, primero (y como juicio negativo contra la no-reproducción de la vida), y positivo, después (y como exigencia del desarrollo de la vida), podría ser enunciado aproximativamente como sigue: Quien actúa *ético-críticamente* ha reconocido que, a las víctimas de una norma, acto, institución o sistema de eticidad, etc., se les ha negado la posibilidad de vivir (en su totalidad o en alguno de sus momentos), por lo que, está obligado, en primer lugar, a negar la "bondad" de una tal mediación y su origen, es decir: debe criticar la no-verdad, no-validez y no-factibilidad ética del momento que origina la víctima (que desde ahora aparece como dominador), y, en segundo lugar, creativa y co-solidariamente, debe transformarlo.

Negativamente habrá entonces que criticar, y positivamente transformar el sistema que produce tales víctimas. Ambos momentos se imponen como un deber que obliga a la conciencia ética tanto de las víctimas como la de aquellos que han aceptado la "interpelación" de dichas víctimas, y la han asumido por co-responsabilidad co-solidaria (co-labo-

nos compromete a todos.

97 Esta conclusión no es una "deducción" puramente lógico-formal, sino práctico-material y como ejercicio de la razón material que puede fundamentar a partir del juicio de hecho el juicio normativo correspondiente.

98 Dicho criterio es completamente distinto al de Hegel.

99 "No mentirás; no dejarás de trabajar; no robarás".

100 Véase Wellmer, 1986, I: "El programa kantiano".

rante). El principio ético de la crítica negativa, se transforma positivamente en el "Principio-Liberación", que no es solamente exigencia ético-deontológica de mera emancipación teórica (por la *Aufklärung*), sino también práctica, como explicación (de las ciencias sociales *críticas*) y transformación material de las estructuras, hasta construir un nuevo sistema donde las víctimas de ayer puedan ser sujetos participantes ("¡Puedan vivir plenamente!") de las nuevas instituciones creadas por la praxis de liberación.

El "¡Libera a las víctimas!" (expresión más adecuada que la de la metáfora económica del "¡Libera a los pobres!") es un imperativo que sintetiza todos los principios que lo componen analíticamente. Tanto 1) el principio *ético material universal* ("¡Reproduce y desarrolla la vida de cada sujeto humano en comunidad!", contra cínicos), como 2) el *moral formal* ("¡Que participen todos los afectados en la argumentación simétrica¹⁰¹ de fundamentación de las normas que les concierne!", contra escépticos), 3) el *de factibilidad* ("¡Haz lo factible instrumental y estratégicamente!", contra anarquistas), 4) el crítico negativo ("¡Crítica al sistema en aquella estructura que causa víctimas!", contra conservadores), 5) el intersubjetivo crítico antihegemónico ("¡Organicemos como víctimas que somos una comunidad crítica simétrica contra la comunidad hegemónico-dominadora, para explicar las causas de nuestra victimación!", contra dogmáticos fundamentalistas o vanguardistas), y 6) de factibilidad utópica ("¡Realiza el proyecto de liberación posible, factible!", contra el conservador antiutópico *à la* Popper). El imperativo de liberación enunciado subsume estos seis imperativos, los sintetiza efectuándolos.

La Ética de la Liberación aprende de la Ética del Discurso. Pero sabe que sólo se sitúa en el nivel 2) de los cinco enunciados, como una Ética que expone creativamente el momento consensual de la validez intersubjetiva, llevando a sus últimas consecuencias comunitaria y discursivamente la moral de validez formal universal de Kant. Sin embargo, queda apresada en las mismas reducciones de origen, en un formalismo que no le permite integrar suficientemente el nivel material, de factibilidad (que no hemos tratado aquí), por lo que le es imposible efectuar una *crítica ética* material. No es extraño que no pretenda dar ninguna "orientación" de *contenido* a las discusiones angustiantes que se presentan en todas las esferas de la ética, y en especial de los frentes de liberación (tales como los económicos, pulsionales, feministas, pedagógicos, etc.). Se ha producido inadvertidamente un vaciamiento del discurso ético.

101 Simetría imposible *de facto*, y por ello en el momento 5) las víctimas deben organizar su propia simetría antihegemónica.