

## TESIS 8

### LA PRETENSIÓN DE BONDAD

[8.01] Hemos llegado al final de la *Primera parte*, dedicada a la moral. Es necesario sintetizar en una sola denominación la realización plena del acto o la institución moral, a partir de todo lo dicho. Estas *tesis* describen una nueva arquitectónica de la moral y como podrá verse es pos-posmoderna y pos-habermasiana, y las supone, sobre todo la última de ellas, ya que será todo un debate sobre los *tipos de pretensión*, y la propuesta de una nueva *pretensión* que resume todo lo dicho en las primeras siete *tesis*.

[8.02] No será sólo la descripción de la posición subjetiva del sujeto corporal viviente moral, sino igualmente el orden institucional objetivo (aunque intersubjetivo) fruto de la creatividad y la repetición habitual (diría P. Bourdieu) de acto funcionales que en casos críticos transforman las instituciones dando origen al orden moral vigente (*antes*, creativamente; *en*, cómplicemente; y *después* de su fetichización, represiva o crítico creativamente).

#### [8.1] *Pretensión*

[8.11] Una de las nociones más sugestivas de J. Habermas es el labrar pacientemente la complejidad tan importante que encierra la palabra *pretensión* (*claim* en inglés, *Anspruch* en alemán). *Pretender* no es sinónimo de afirmar, de juzgar como cierto o verdadero, sino que manifiesta una actitud de espera, de expectativa, de apertura sobre algo todavía no acontecido. El que *tiene* o *posee* la verdad la afirma, la enseña, la expone, la defiende hasta con las armas (en el fanatismo). El que *pretende* afirmar la verdad tiene sin embargo una posición subjetiva abierta a la discusión, al debate, a la posibilidad de que lo que tiene por verdadero sea falsado, refutado, negado. Es moralmente humilde no arrogante, orgulloso; tiene oído a las razones del otro, no exige solo la actitud de discípulo por parte del otro, sino que le otorga el derecho a tener otra razón, quizá mejor fundada, y también con pretensión de verdad. Fue la posición de Bartolomé de las Casas ante el indio americano.<sup>1</sup>

[8.12] K.-O. Apel muestra que una de las transformaciones de la filosofía pos-analítica es el entender que toda proposición (sujeto-verbo-predicado) es un enunciado abstracto que siempre, en concreto, está integrada en un “acto-de-habla” (*Sprichakt* en alemán) que tiene

---

<sup>1</sup> Véase mi trabajo sobre *Del único modo* escrito en Guatemala en 1537 (Dussel, ... Tolerancia...).

un momento ilocucionario (“Yo te digo...”) y otro proposicional (“... la pared es blanca”), y que por lo tanto es constitutivamente un acto de comunicación práctica entre sujetos.<sup>2</sup> De esta manera toda la reflexión analítica queda subsumida en un orden práctico, implantado desde una moral (de inspiración pragmática sugerida por Ch. Peirce). Toda expresión humana al ser comunicativa (hasta el primitivo chiflido del pastor de una montaña a otra en dirección a otro miembro de la comunidad, es práctica.

[8.13] Por su parte esa comunicación pretende ser eficaz y por lo tanto ser decodificada por los otros sujetos a los que va dirigida. Para ello usa la lengua como su instrumento privilegiado, a partir de sonidos o símbolos que representan palabras que tienen significado. Significado construido neuronalmente en el neocortex cerebral del *homo sapiens* de manera la más desarrollada conocida. La *linguistic turn* (giro lingüístico) se transforma así en el *pragmatic turn* (giro pragmático) de Apel. La comunicación (que en Aristóteles era estudiada en la *Retórica* como el arte de hacerse entender en la asamblea de la *polis* griega) pasa a ser la filosofía primera (cuya fundamentación moral es, por su parte, el primer capítulo). De esta manera la *pretensión* ocupa un lugar fundamental ya que es el consenso comunitario el lugar donde todo argumentante (o que usa lenguaje) ha sido educado; es decir, ha memorizado y es competente en los significados acordados a las cosas y expresadas en el lenguaje. El que se comunica lingüísticamente pretende ser comprendido. Parte de la aceptabilidad de su expresión, y dicha aceptabilidad del *acto de habla* constituye el fundamento de su validez comunitaria. Validez que no se alcanza sino cumpliendo las condiciones de su posibilidad que el hablante tiene la *pretensión* de cumplir al expresarse; de lo contrario callaría, guardaría silencio.

#### [8.2] *Las cuatro pretensiones de comunicación en J. Habermas*

[8.21] No hablamos de cuatro pretensión *de validez*, porque la validez significará en estas tesis algo distinto que para Habermas, y porque la comunicación y la validez no son lo mismo. Habermas expone cuatro pretensiones o condiciones universales de la comunicación intersubjetiva y no de validez (ya que la validez es igualmente pretendida o intentada como una de esas condiciones). Habermas escribe: “Voy a defender la tesis de que hay al menos cuatro clases de pretensiones de validez, que son cooriginarias, y que esas cuatro clases, a saber: inteligibilidad, verdad, rectitud y veracidad, constituyen un plexo al que podemos llamar racionalidad”.<sup>3</sup> Como puede verse se habla de una “pretensión de verdad”, pero como Habermas tiene un concepto consensualista de la verdad al final se confunde con la “pretensión de validez” a secas<sup>4</sup>.

[8.22] En primer lugar, si se intenta o pretende comunicarse con otro sujeto es necesario, en primer lugar, la *inteligibilidad*; es decir, tener una lengua y códigos comunes para que se entienda lo que se dice. En segundo lugar, hay que expresar la intención de comunicarse honestamente con el otro, no ocultando otros propósitos (que Habermas denomina estratégicos, atribuyendo a esta palabra un significado negativo). Ser entonces *veraz*. En

<sup>2</sup> Véase Dussel, “La razón del Otro. La interpelación como *acto de habla*”, en Dussel, 2005, pp. 141-169.

<sup>3</sup> J. Habermas, 1989, “Teorías de la verdad”, en *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, pp.121. Véase igualmente “¿Qué significa pragmática universal?”, en pp. 299ss.

<sup>4</sup> Ya hemos comenzado a tocar el tema en la tesis 6.6, y en esta tesis 8 ampliaremos la exposición sobre el a

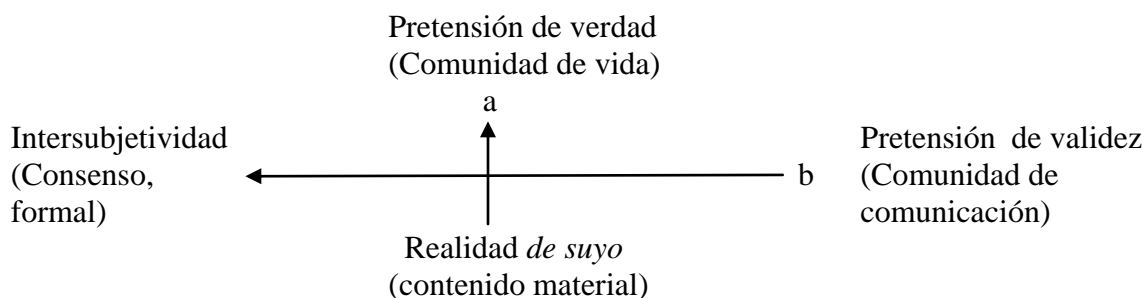
tercer lugar, tener en cuenta y aceptar (para que la comunicación sea posible<sup>5</sup>) el marco institucional o cultural suficiente para que sea posible dicho acto práctico, que se denomina *rectitud* (*Richtigkeit* en alemán<sup>6</sup>). Y en cuarto lugar, la pretensión de verdad o validez; es decir, diciendo algo suficientemente argumentado que se presenta al juicio de la comunidad, y que constituye el centro del acto comunicativo.

[8.23] La pretensión de verdad o validez supone el intentar (en esto consiste la *pretensión*) poder argumentar ante el juicio plural de la comunidad de comunicación (siempre moral y en los diversos campos prácticos o sistemas vigentes) la propia opinión fundamentada. Si libra positivamente la prueba, y la comunidad no tiene suficientes argumentos para invalidar (no decimos todavía falsar) dicha pretensión alcanza la aceptabilidad intersubjetiva y con ello se integra al plexo de los juicios que constituyen lo consensual comunitario. En la comunidad científica se integra al marco teórico científico; en la comunidad política al marco institucional vigente; o en el mundo cotidiano a lo aceptado por todos como habitual. Lo pretendido ha pasado a ser parte del acuerdo intersubjetivo y moralmente válido (en el sentido kantiano de la máxima que se transforma en “ley universal”).

[8.24] Pero nuevamente debemos plantear el problema de la diferencia entre válido y verdadero. Permítaseme un esquema para representar la cuestión.

#### Esquema 8.01

##### *Diversa referencia de la verdad y la validez*



La pretensión de validez (de verdad en la concepción consensual de la verdad) es la referencia o la aspiración del argumentante innovador disidente a que su juicio sea aceptado racionalmente por la comunidad (indicada por la flecha *b*). Es la posición, en último término, de Apel y Habermas. La pretensión de verdad, en cambio, es la referencia del argumentante a la realidad misma; realidad que *se da de suyo* (en la explicación de X. Zubiri) antes, en y después de la decisión o del conocimiento que de dicha realidad tenga el singular o la comunidad argumentante. En la discusión que tuve con K.-O. Apel se escandalizó de esta expresión. Se le aparecía como un acceso ingenuo, anterior a la crítica

<sup>5</sup> Esto no se cumplió, por ejemplo, en 1525 en el diálogo entre los tlamatime aztecas y los misioneros franciscanos europeos (españoles), en el que los primeros sufrían una humillante derrota y horrible dominación, que producían una asimetría institucional inmensa en el inicio de la experiencia colonial moderna.

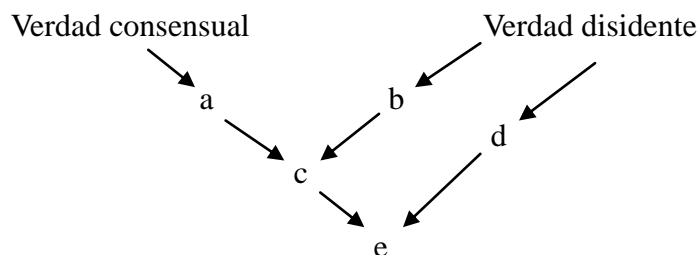
<sup>6</sup> En la obra alemana, Habermas, 1984, p.137.

kantiana, que pretendía captar la realidad sin mundo, sin lenguaje, sin historia, inmediatamente. Hemos explicado largamente<sup>7</sup> este asunto.

[8.25] La realidad del *cosmos* (la *omnitudo realitatis* de Zubiri), con sus más de 13 mil años luz en expansión, es el lugar, en el sistema solar y el planeta Tierra, en donde surge el *homo sapiens*. Con la especie humana se despliega el *mundo* (en el sentido de *Welt* en Heidegger) en el que se manifiesta una parte del *cosmos* (lo que empíricamente se ha accedido de lo real en el mundo como totalidad de sentido: el universo<sup>8</sup> tiene una historia en las diversas culturas y épocas). El acceso a la *realidad* es siempre *mundana*, lingüística, histórica, cultural. No estamos hablando para nada de situarnos en un mundo ingenuo pre-kantiano de un acceso directo con dicha realidad, pero se accede a la *realidad* misma siempre desde la perspectiva y la finitud de nuestro mundo, de nuestro finito sistema cerebral. Ese acceso *real* al *cosmos* como parte de la experiencia en el *mundo* actualizado neuronalmente en el neocortex, y otras partes del cerebro, es lo que se denomina *verdad* real (anterior al juicio). La pretensión de verdad indica el intento de demostrar racionalmente a la comunidad un nuevo acceso a lo real, que sin embargo al comienzo necesariamente se presenta como *disidencia* del descubridor ante el consenso válido vigente de la comunidad.

#### Esquema 8.02

*Pasaje histórico de la verdad (falsada) y consenso (invalidado) por la disidencia del descubridor de una nueva verdad con pretensión de futura validez*



[8.26] La historia de las decisiones prácticas y del conocimiento humano (y de la ciencia) va pasando sucesivamente de verdades que tiene validez (*a*) a la *disidencia* de las grandes expresiones morales y teóricas de aquellos que se arriesgan a descubrir nuevos accesos a la realidad (*b*). Es el momento de la falsación o el descubrimiento del error de *a*. Esas personas son *débiles* (dirá W. Benjamin) e indefensas contra la vigencia de la no-verdad (en la que *a* se ha transformado por la novedad de *b*); hasta el Estado y la organización militar pueden oponerse contra los que invalidan el consenso (válido) vigente. Con el tiempo deviene la verdad condenada una verdad válida (*c*), y así sucesivamente. Es en este último caso la *invalidación* de *a* (fundada en su previa *falsación*). En el campo moral ese innovador es llamado en el campo histórico por W. Benjamin el *meshíakh*, en el político los héroes, en la ciencia los inventores. Es una situación moral incómoda que a los actores hasta les va la vida. Lo veremos en la *tesis* 9. La historia moral ejemplar (o la de la ciencia como innovación) pasa de *a* a *c*, y de *c* a *e* (*verdades consensuales*), pero la creatividad

<sup>7</sup> Véase una simple expresión del asunto en Dussel, 2014 a, *Filosofía de la Liberación*, cosmos y mundo, etc.

<sup>8</sup> Llamo *universo* a la parte del *cosmos* que se ha manifestado con algún sentido en el *mundo*. El universo griego no era igual al chino, al semita, al azteca o al europeo moderno.

veritativa pasa de *b* a *d*, y es el riesgo de la *disidencia*: se trata de la *crítica*. Ya lo veremos más adelante.

### [8.3] *La pretensión de bondad*

[8.31] Por lo dicho podemos comprender que hay más de cuatro pretensiones, al menos deberemos desde ahora distinguir entre a) la pretensión de verdad moral y b) la pretensión de validez moral. La primera, indica el contenido veritativo de la decisión, del acto, de las instituciones morales; la segunda, de la aceptabilidad comunitaria de la anterior. Sócrates quedó solo ante los cientos de miembros de la asamblea ateniense, y fue condenado a la cicuta. Si pretensión de verdad fracasó en su pretensión de validez, no alcanzó la aceptabilidad de los otros miembros. El tiempo el cumplimiento de la pretensión de validez puede durar siglos. La comunidad europeo-medieval no aceptó el heliocentrismo descubierto por chinos y árabes siglos antes; y a Galileo le duró decenios, después de su muerte, aunque había usado todos los recursos de la retórica, para que alcanzara validez su pretensión de verdad. Habría entonces cinco pretensiones de comunicación.

[8.32] Pero además intento mostrar en la moral (o ética) que hay otras pretensiones, no ya sólo en la comunicación, sino en la efectuación de los actos o las instituciones morales, y la síntesis de todas ellas deseamos llamarla: pretensión de bondad. La palabra *bondad* (*goodness* en inglés o *Gut sein* en alemán) puede prestar equívocos. Se trata de la posición *subjetiva*<sup>9</sup> (siempre intersubjetiva y comunitaria) que en el lenguaje cotidiano tiene una significación que se atribuye a una persona idealista, soñadora, poco realista. En esta obra es simplemente el abstracto de bien o bueno. De todas maneras sigue siendo una pretensión en aquello de que se sabe que un acto *perfecto* moral es imposible; es decir, actos o instituciones buenos o justos perfectos no son factibles. Por ello, a lo más que se puede aspirar es a una honesta y sincera pretensión posible de bondad. Se es responsable de poner todo el empeño en el cumplimiento de las condiciones necesarias, mínimas y universales de todo acto o institución que pudiera tener el predicado de “bueno” o “justo”.

[8.33] Habría entonces pretensión de inteligibilidad, de verdad, de validez, de veracidad, de rectitud, y ahora de bondad (la que por parte tiene igualmente está compuesta por una pretensión de factibilidad y otras dimensiones que expondremos más adelante).

### [8.4] *Articulación de los principios o componentes de la acción sin última instancia*

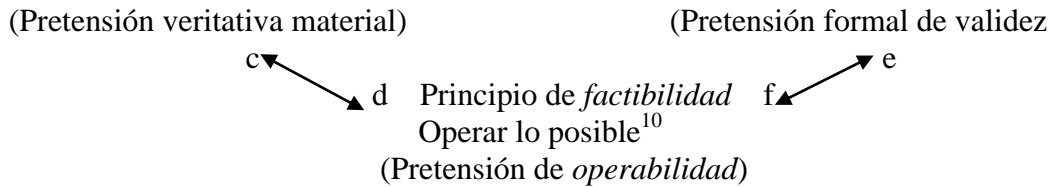
[8.41] Por todo lo expuesto propongo numerosos componentes y principios morales que deben articularse para constituir lo que he denominado (y a lo cual nunca se refieren Apel o Habermas) una compleja *pretensión de bondad*.

#### *Esquema 8.04*

#### *Articulación codeterminante de los componentes y principios de la pretensión de bondad*

Principio <i>material</i> o de contenido	a	←→	b	Principio <i>formal</i>
La vida humana comunitaria				El consenso comunitario

<sup>9</sup> La efectuación *objetiva* será un orden institucional justo, bueno, moral.



[8.42] Afirmando una multiplicidad de principios, en las diversas esferas constitutivas del acto y las instituciones humanas todas ellas morales, debe ahora definirse la relación que se establecen entre ellos. En las diversas escuelas o tradiciones morales (o éticas) se privilegia una de ellas. He ya indicado que en el liberalismo, por ejemplo, el momento formal de la libertad y la democracia (esta última institución interpretada unilateralmente); en el marxismo tradicional más bien el principio material, económico; en la actitud política pragmática (este último término en su significación cotidiana o vulgar) la factibilidad bajo el dominio exclusivo de la razón instrumental; etcétera. Lo que proponemos es una multiplicidad de varias determinaciones determinadas determinantes que en espiral no recurren a una última instancia, sino que siguen un proceso ascendente de juegan la función de mutuas co-determinaciones, claro que en cada caso con diferente contenido.

[8.43] Lo material puede determinar a lo formal (flecha en dirección hacia *a* del *esquema 8.04*). Sería el *contenido* del acto, la institución y la discusión para producir el consenso. Pero el momento formal (flecha hacia *b*), inversamente, determinaría a la decisión (y lo que se sigue) en cuanto al procedimiento por el que se logra moralmente el consenso de *cómo* efectuar el contenido material. De la misma manera, la factibilidad determina al momento material (dirección *c*) en cuanto a la factibilidad de poder afirmar o acrecentar la vida en el acto o institución a llevar a cabo. Por su parte, el momento material (dirección *d* de la flecha correspondiente) determina a su factibilidad en cuanto da el contenido a la pregunta de *qué* sea lo factible o no teniendo como horizonte la afirmación de la vida de los afectados. Por último, el momento formal (*e*) determina la factibilidad en cuanto sólo puede efectuarse lo que cuenta con el consenso de dichos afectados. Y viceversa, la factibilidad pone límites a la posibilidad del consenso (*f*) en cuanto éste tiene igualmente condiciones reales que cumplir (por ejemplo, tener un lugar donde reunir la comunidad para discutir y llegar a un consenso).

[8.44] Estos seis tipos de determinación diferenciadas sin última instancia tienen dialécticamente diferentes significados y se llevan a cabo por medio de acciones e instituciones morales distintas. Es algo muchos más complejo de la reflexión que enfrentan los que explican morales que pretenden definir el bien o el mal a partir de un solo principio. Es imposible mostrar así la riqueza de la moral.

#### [8.5] *La incertidumbre de toda decisión moral*

[8.51] La pretensión de bondad (constituida por esas seis, al menos, codeterminaciones analizadas) alcanza así una decisión (elección práctica) que sin embargo nunca tiene la

<sup>10</sup> “Lo posible” es objeto de la crítica de la razón utópica, en la expresión de F. Hinkelammert, como mostraremos en la *tesis* siguiente.

certeza de una ecuación matemática, por ejemplo. No significa esta falencia que sea menos real o que la racionalidad práctico moral tenga menos rango que la científica empírica o formal. Se trata en cambio de que su acto y su objeto es muchos más complejo que el de las abstracciones científicas, estas últimas más precisas porque más abstractas y simples, y que mejor manejan ciertas dimensiones de la realidad, pero que frecuentemente no advierten los efectos negativos de sus explicaciones que, cuando desean considerarlos, afrontan toda la complejidad de la realidad hasta la responsabilidad política del científico que debe considerar la extinción de la vida en el planeta Tierra (extinción fruto de la tecnología y la ciencia), que los hunde en una incertidumbre análoga al de la decisión moral cotidiana o teórica.

[8.52] La incertidumbre de toda decisión humana estriba en que se trata de actos humanos que tienen como condición de posibilidad la complejísima organización del cerebro humano. Sus decisiones, actos o instituciones son imprevisibles en un grado de mucho menor probabilidad que los hechos astronómicos o físicos mucho más simples. Desde un punto de vista empírico si el futuro de los movimientos físicos son imprevisibles e irrepetibles, según la “flecha del tiempo” de Pregogini, de acuerdo a la termodinámica generalizada al universo y la biología, muchos más los actos humanos, sociales, históricos o psíquicos (estos últimos como momento superior del accionar del cerebro aún desde un punto de vista empírico o físico biológico). No estamos hablando de que las ciencias humanas o la moral sea menos racional que las ciencias físico astronómicas y biológicas, sino que la moral (y la filosofía, por ejemplo) opera en un nivel de concreción realista más compleja que las nombras ciencias, que frecuentemente se denominan “duras” (dejando a las ciencias humanas como imprecisas, más “blandas” y cuyas conclusiones son menos probables). Se trata en cambio de explicaciones de realidades más complejas y concretas (en las ciencias humanas) y más abstractas y simples (en las ciencias “básicas”, así denominadas equívocamente).

[8.53] La incertidumbre de la moral es efecto de la máxima complejidad y concreción empírica con la que se enfrenta. Permítaseme un ejemplo. Un tecnólogo puede indicar que se especializa en aceites que resisten grandes temperaturas. En comparación con el ético que analiza el acto humano libre (gracias a los miles de millones de neuronas que orgánicamente permiten tener auto-conciencia de sus actos en el ser humano) pareciera que el tecnólogo está en lo concreto y cierto, y el ético en lo abstracto e incierto. El primero pareciera más racional que el segundo. Pero si comenzamos a efectuar algunas preguntas concluimos que es lo contrario. Si le preguntamos al tecnólogo: “-¿Para que investiga Ud. ese tipo de aceite?”. Puede responder: “- Para máquinas textiles que me lo han encargado”. “-¿Y para qué sirven dichas máquina?” (pregunta el ético). “- Para producir textiles para el mercado?” (responde el tecnólogo). “-¿Por qué hay mercado?” (pregunta el ético). “- Porque siempre lo ha habido” (responde el tecnólogo). “- Sabe Ud. lo que es el mercado, el dinero, el valor de cambio...?” (pregunta el ético). A todo esto el tecnólogo responde: “- No se lo qué es todo eso; nunca me lo explicaron en la universidad tecnológica”. Hemos ido pasando de lo “abstracto” (lo abstraído analíticamente: el aceite) a lo “concreto” (las totalidad dentro de las cuales el aceite cumple una función: la fábrica, la industria textil, el mercado, etc.). Lo “abstracto” es el aceite; lo “concreto” es el mercado *para el que* el aceite se investiga y produce. La tecnología es abstracta si no sabe dentro de qué totalidades ejerce su investigación o producción. Su certeza es mayor porque su objeto de operación es

más simple.

[8.54] El que no haya certeza, no por error sino por la condición finita del cerebro humano, práctica, afectiva y cognitivamente, la moral debe concluir que no hay ni puede haber *perfecta* pretensión de bondad. Es decir, siempre inevitablemente un acto o institución humana tendrá algún grado de error práctico, de injusticia, de maldad. Y decimos siempre e inevitablemente. Por ello, puesto el acto el agente deberá estar muy atento a los efectos no intencionales que pueda cometer negativamente. Esto determinará toda la *Segunda parte* de estas *tesis* de ética.

[8.6] *La conciencia moral*<sup>11</sup>

[8.61] La pretensión de bondad tiene como condición y principios a los tres por ahora enunciado, que se aplican en el proceso de decisión y efectuación del acto y las instituciones. Esa *aplicación* puede ser entendida como subsunción (de abajo hacia arriba) del caso particular (la acción) en la universalidad de los principios, o, al contrario, la aplicación (de arriba abajo) de la universalidad del principio a la singularidad del caso (la acción a realizar). En la realidad los dos movimientos son simultáneos. La premisa mayor son los principios; la premisa menor el caso a ser juzgado y querido; y la conclusión es subsunción o *subsumptio* (decían los latinos en lógica) de la conclusión (lo ha operar en concreto) en las premisas, o, la aplicación (*applicatio*) de las premisas en la conclusión; en ambos casos, es una *illatio* o pasaje dialéctico por las premisas para alcanzar la indicada conclusión (llamada por Aristóteles la *proaíresis*).

[8.62] Dicha conclusión práctica cumple con los principios interpretados dentro de un orden moral dado, no puede fácilmente saltar fuera de él. Por ello las conclusiones confirman el orden establecido y se trata en principio de una decisión acorde a los principios aceptados. Es coherente con el todo y la universalidad impuesta moralmente. La pretensión de bondad concuerda con la verdad práctica consensual tradicional, y difícilmente puede evadirse de ese horizonte fundamental.

[8.7] *El orden institucional moralmente vigente*

[8.71] El orden es un *sistema* más que un *campo*. Es el fruto de las acciones y siempre su supuesto. Es *lo dado*. También tiene pretensión de bondad, e igualmente comete inevitablemente injusticia y corrupción. Todo se juega en tener instituciones correctivas, que cuando existe se llama “estado de derecho”. Cuando estas instituciones se corrompen, como cuando se ataca el sistema inmunológico del ser viviente, el orden institucional entra en un proceso entrópico de extinción, crisis de validez moral (de legitimidad política). Por ello el justo, el ser humano moral está siempre atento a los efectos de sus actos. Es una moral de la responsabilidad, en mayor medida con aquellos que no se tiene conciencia. ¿Cómo se puede metódicamente conocer dichas efectos, en especial cuando son negativos (es decir, actos injustos o malos)? ¿Cómo puede sentirse culpable el actor de actos que institucionalmente comete *unintentional*? En primer lugar es teniendo conciencia moral de que no puede operar acto perfectos, que como efecto siempre algún mal o injusticia

<sup>11</sup> Véase lo indicado en Dussel, 2014 c, § 24, pp. 52ss.



cometerá aún con honesta pretensión de bondad. En segundo lugar, rodeándose de colaboradores inteligentes y honestos y no aduladores que le advierten inmediatamente de sus errores. En tercer lugar, tendiendo continuamente puentes de contacto con el pueblo para escuchar de las mismas víctimas de sus actos inevitablemente injustos aún con pretensión personal de bondad.

[8.72] No admirarse entonces de errores, sino emprendiendo de inmediato, con los víctimas, las medidas para enmendar el error. Los principios en las correcciones son los mismos principios morales enunciados (tener en cuenta la vida de las víctimas y su felicidad; poseer su consenso en las medidas correctoras; y que sean fácticamente posibles). El justo comete errores pero los enmienda. Dice el dicho semita: “El justo peca siete veces por día”, pero sabe corregir sus errores, durmiendo en paz al terminar la jornada, con pretensión de bondad redoblada al haber enmendado sus errores. Y ¿cuántas veces peca el injusto? Nunca, piensa el injusto, que enarbola su pretensión de bondad ante los efectos de su acción corrupta por maquinaciones cumplidas. Es injusto no por haber cometido errores (lo cual es inevitable y propio de la condición finita humana) sino por no reconocer sus errores y enfrentar a las víctimas de sus actos ocultándolos, justificándolos, no corrigiéndolos; permanece entonces en la corrupción. La acumulación de sus injusticias terminarán por hundirlo bajo su peso. La peor falta es la no reconocerla, y por ello es la falta absoluta y no tiene perdón, porque se presenta como inocente y no puede pedir perdón por algo que pretende inexistente: su propia corrupción.

[8.73] La totalidad de actos humanos (siempre *a priori* ya funcionales a instituciones) se objetivan en instituciones sistémicas que son un orden vigente. Ese orden antecedente y consecuente a todo acto humano se lo supone habitualmente como el mundo cotidiano en el que se vive sin conciencia, como miembro desde siempre ya determinado. Es difícil distanciarse de él como “ante los ojos”, como un objeto al que pueda juzgarse. Por ello es como una prisión en la que el ser humano se encuentra en su interior pareciendo la última instancia de todo lo que hace. Si ese orden tiene vigencia positiva moralmente por encontrarse en un equilibrio en el que la hegemonía de las clases dirigentes tiene de su lado el consenso de la mayoría del pueblo, podemos juzgarlo como aceptable. La legitimidad auxilia el desenvolvimiento de ese sistema cotidiano, del orden vigente en un momento dado de la comunidad, del Estado, de la historia mundial.

[8.74] Estamos así llegando a la transición a la *Segunda Parte*. La imposibilidad de un orden *perfecto*, aunque haya plena pretensión de bondad en sus miembros (claro que en el claro-oscuro de la conciencia dicha pretensión se ve confrontada a hechos empíricos que la contradicen<sup>12</sup>), se presenta toda la problemática de los inevitables efectos negativos de los actos humanos, aún de los efectuados con pretensión de bondad. En esa imposibilidad se fundará toda la *Segunda parte*, aquella que instalan ante la reflexión la interpelación de las

---

<sup>12</sup> Como por ejemplo si en Chiapas alguien conduce su automóvil y pasa junto a un indígena que cabalga lentamente sobre su burrito, y no se pregunta el por qué de tal diferencia, incurre en una indiferencia ante tal evidente pregunta que muestra una cierta complicidad con el orden económico y político que la permite. ¿Por qué puedo tener un automóvil y no un burrito solamente? Aceptar esa diferencia como un dato de la *naturaleza* y no un efecto de estructuras *históricas* institucionales injustas, malas, perversas de la que se es beneficiario, ya sitúa a la conciencia moral del “mejor situado” (formulación rawlsiana cómplice) en la responsabilidad de ser culpable de tal diferencia.

víctimas y que ahorran al ser humano honesto de estar indagando cuáles pueden ser sus errores prácticos. Las víctimas se lo dirán, pero habrá que permitirles y auspiciar la posibilidad de que su voz llegue a los oídos de la conciencia ética del involuntario (en el mejor de los casos, porque en el de los voluntarios es evidente su situación) para su reparación, para su corrección.

[8.75] Esto significará el pasaje anadialéctico de la ontología a su trascendencia meta-física o ética. Lo ético y lo meta-físico en el lenguaje de esta obra son sinónimos. E. Levinas, que estaba siempre presente sin nombrarlo en la *Primer parte*, se hace presente a nuestra reflexión; sólo ahora, después de los 8 *tesis* que hemos enunciado a manera de prolegómeno del camino moral hacia la ética, y que supone, no ingenuamente, que toda pretensión de bondad incluye inevitablemente una proporción de injusticia o maldad que ahora habrá que saber enfrentar.