

## TESIS 6

### EL PRINCIPIO FORMAL DE LA MORAL<sup>1</sup>

[6.01] Si en la década del 1980 la *Ética (y la Filosofía) de la liberación* reflexionó los temas desde una perspectiva material (principalmente por el estudio de K. Marx), en la década del 1990 (gracias al debate con K.-O- Apel) se desarrolló el aspecto de la formalidad de la moral, produciendo transformaciones en las elaboraciones de la segunda generación de la llamada Escuela de Frankfurt. Fue gracias a ésta que, lentamente en el pasar de los años y del debate, se fue dibujando un nuevo aspecto que había pasado desapercibido a la izquierda política y al pensamiento crítico marxista del siglo XX (en la cuestión que en política se denomina legitimidad y democracia, pero en la moral es la problemática de la validez). Fue un trabajo conceptual que produce más resultados en ética, filosofía política y económica, y en todos los campos prácticos, tal como los hemos bosquejados en nuestras últimas obras.

[6.02] Se trata de una dialéctica entre lo material (redefiniendo el materialismo) y lo formal (modificando igualmente las posiciones formalistas). En vez de una última instancia económica, productiva o meramente material (del materialismo dialéctico tradicional), o de una consideración de la libertad o el aspecto universal formal (ya veremos lo que esto significa) propia en política del liberalismo a ultranza), intentamos mostrar la mutua “determinación determinada determinante” como sugiere Marx insistentemente. No hay última instancia, y si la hay es la vida y la vida humana inmediata. Será necesario articular las *instancias* (que he reemplazado por el concepto de *campos*) y mantenerlas en vilo, en tensión, recordando que en los círculos abiertos de la espiral un momento condicionado condiciona en el despliegue de la espiral en el próximo círculo al que lo había condicionado: condición condicionada condicionante en círculo, o mejor, en espiral.

[6.03] El acto, la institución, la intención humana que tenga la pretensión de bondad, de corrección práctica o de justicia (ver la *tesis 7*) deberá cumplir con el principio material y formal (y los que en las próximas *tesis* describamos). Contra las morales (o las éticas) que se fundan en un solo principio justificaremos la multiplicidad de principios que fundan los diversos momentos constitutivos del acto práctico.

[6.1] *El aspecto formal en la moral*

[6.11] Si lo *material* en esta obra es el contenido del acto humano referido en último término a la vida, lo *formal* en cambio se ocupa en describir la *manera*, el *modo*, el *cómo* efectúa el ser humano las acciones desde la indeterminación de su voluntad. El marxismo tradicional hablaba del materialismo, pero debió entenderse como un vitalismo de izquierda (no fascista de derecha). El liberalismo en

---

<sup>1</sup> Véase principalmente en esta *tesis 5*: Dussel, 1998, *Ética de la Liberación*, capítulo. 2.

cambio habla de *libertad*, de derechos individuales, y olvida la materialidad económica (o al menos la deja fuera de la política), cayendo en un formalismo, en una manera o *forma* parcial de describir acerca de los componentes de las decisiones que efectúa el ser humano (individual o institucionalmente) fetichizando dicha *libertad*. Ahora debemos atender ese aspecto de la moral.

[6.12] *Forma* en esta tesis significa entonces la *manera como* se efectúa el acto humano. Para Aristóteles (y para Marx, en aquello de la subsunción *formal* y *material* de la tecnología por el capital) la materia y la forma eran los co-principios del ente, de los fenómenos, de las cosas. Igualmente para nosotros. La materia el acto (su contenido) y su forma (la manera de obrarlo) constituyen a dicho acto como moral (o ético). El utilitarismo o el comunitarismo privilegian un momento material (parcialmente), el placer o el dolor, la historia de los conceptos morales, los valores, por ejemplo. Ahora veremos en primer lugar los que privilegian el *modo cómo* el acto humano deba ser operado para que pueda recibir el predicado de válido: “Este acto es moralmente válido, aceptado como tal por la comunidad”, sin tomar en cuenta en este momento el *contenido* del acto. No es lo mismo “bueno”<sup>2</sup> que “válido”.

[6.2] *El hallazgo de I. Kant*<sup>3</sup>

[6.21] La genialidad de Kant, en la etapa crítica de su vida, se expresó también en su *Crítica de la razón práctica*. En ella criticó la moral empirista de los ingleses principalmente, que había asumido en su etapa anterior como la solución en la determinación de un acto bueno para superar la abstracción de la moral racionalista que aceptó en su juventud (la primera etapa de su filosofía). Criticaba la posibilidad de que una *pasión* (en el nivel afectivo entonces, para Kant lo patológico) pudiera determinar un acto como bueno. Se anticipaba en la crítica actual contra el utilitarismo que afirmaba al placer como un principio de determinación de lo bueno (y el dolor de lo malo). Para ello proponía un principio enunciado por él como trascendental y expresado en un imperativo.

[6.22] El famoso imperativo, no hipotético sino categórico, lo enunció: “Obra de tal manera (so) que la máxima de tu voluntad pueda valer (*gelten*) siempre como ley universal”<sup>4</sup>. Habría muchos aspectos que comentar en este famoso imperativo. Pero aquí queremos indicar principalmente dos. En primer lugar, usa un adverbio muy corto: “so” (así), que aparentemente insignificante es esencial. Indica el modo, la manera, la *forma* en la que se debe hacer la decisión práctica para obrar un acto. El “yo práctico” del acto (*obra* como imperativo) debe operar la constitución del objeto moral siguiendo un procedimiento (es un desarrollo u orden procedimental: un *Handlungsart*<sup>5</sup>), y por lo tanto es la *forma* del cómo se opera dicho acto. No importa *lo qué* se obre (se coma, se piense, se haga un acto de justicia), sino el *modo* cómo se decida su puesta en obra. La cuestión tiene profundo sentido y la modernidad agrega a las morales (y éticas) anteriores un aspecto esencial.

[6.23] Es decir, el sujeto práctico para operar moralmente el acto moral debe ponerse en lugar de todos sujetos morales posibles para considerar si ellos pudieran obrar lo mismo que se decide realizar en este

<sup>2</sup> Las morales o éticas contemporáneas discuten la terminología en las diversas lenguas. Así *good* o *right* no es lo mismo que *valid*. Pero “bien” (*good*) puede ser un valor o una virtud, pero también la vida; y, además, no es lo mismo que “goodness”. Veremos estos significados a medida de nuestra exposición. Véase Tesis 12, en Dussel, 1998, ed. cast. pp. 623ss, donde se distinguen seis dimensiones terminológicas necesarias.

<sup>3</sup> Remitimos al capítulo 2 de la obra nombrada en todos los temas de esta tesis. Ahora sí se trata de un resumen, aunque, como siempre, subsumiendo y transformando al final [5.06-5.8] todo lo explicado anteriormente.

<sup>4</sup> *KpV*, A 54 (véase *GMS*, BA 52). Véase para este tema Dussel, 1970, Tercera parte (en *Obras Selectas*, vol. 3, pp. 267ss).

<sup>5</sup> *KpV*, A 106 (“modo de actuar”)

caso. Empíricamente sería como una indagación inductiva por la que se realice una encuesta para descubrir la posibilidad de que otros sujetos morales pudiera efectuar cada uno el mismo acto que se intenta operar. Lo que todos pudieran obrar se impone como una exigencia, una ley universal, porque *vale* para todos. De manera que la decisión *a priori* anterior a todo acto concreto consiste en obrar esa máxima inducida (principio universal) que es el aplicar (el *anwenden*, aplicación propia de la facultad de juzgar, que constituía en la tradición la conciencia moral) la ley universal al caso singular (según el silogismo práctico muy semejante al descrito por Aristóteles). Lo particular es subsumido en lo universal. El problema consiste en que para que la encuesta inductiva empírica de la posibilidad de que una máxima (lo a obrar) sea *válida* para todos universalmente, se debe considerar si dicha máxima (o juicio práctico) en cada caso (en cada posible sujeto moral que se toma como referencia) es buena, por su contenido<sup>6</sup>. Es decir, la conclusión inductiva de validez (formal) supone el juicio de que en cada caso el acto sea posible según una moral de contenido (material).

[6.24] Lo que todos obrarían se impone como “ley universal”. El respeto en el cumplimiento de la ley por deber no determina al acto como *bueno* (*gut*), sino, nos dice Kant, como *válido* (*gültig*). Es la segunda cuestión que debemos tratar, y es esencial en esta *tesis* 5. El que el sujeto práctico tome como máxima lo que es *válido* para todos los posibles sujetos morales no indica el *contenido* moral sino sólo la *manera* como se lo ha determinado<sup>7</sup>. *Validez* y *bondad* (y en su momento *verdad*) no son sinónimos. En esto consiste la trascendencia formal de su moralidad. Pero una comunidad puede tomar como válido algo que es errado, falso, contradictorio. F. Hinkelammert en el debate con K.-O. Apel en San Leopoldo (Brasil) indicaba: “Si una comunidad decide suicidarse (sin tener a la vida como fundamento) es un acuerdo pretendidamente válido pero materialmente contradictorio, irracional”. Esto es obvio porque la vida es la exigencia absoluta (presupuesto ontológico) de la moral, de la argumentación y de la posibilidad de la *aceptabilidad* comunitaria (en la que consiste la validez racional). Una comunidad muerta (que haya perdido la vida) mal puede lograr validez alguna; es una decisión contradictoria.

[6.25] Reaccionando ante los empiristas británicos Kant cataloga al mundo afectivo, a las pasiones, como lo patológico (en el sentido de que afecta al sujeto), pero descartando su función material en la moral. Solo queda el abstracto respecto por el deber de cumplir la ley. Esa negación de las funciones que un neurólogo llamaría del sistema límbico determinará un cierto racionalismo contra el cual se levantará con razón S. Freud. Pero al mismo tiempo la moralidad quedará sin sustento emotivo suficiente. El soltero Kant expresaba que las relaciones sexuales tenían proximidad a aquello que despierta asco. Un cierto desprecio de la corporalidad viviente se heredará en el neokantismo posterior.

[6.26] La moralidad kantiana nos abre de todas maneras un gran capítulo de la moral y de la política, aunque en su tercera etapa trascendental cae en el formalismo. Por ello en la cuarta etapa, la posterior a *La crítica del juicio*, Kant intenta reconstruir el nivel empírico material gracias a una teoría de los

---

<sup>6</sup> ¿Cómo podría saberse si todos obrarían lo que se intenta si no se juzga antes la bondad del acto por su contenido? Es una dificultad que Kant no enfrenta. Si por ejemplo se quiere dar una limosna a un pobre, se debería situar el sujeto que intenta cumplir un acto en el lugar de otros sujetos y considerar si ellos estarían de acuerdo en dárla. Pero para ello el sujeto mismo y los otros posibles sujetos deberían dar razones de la bondad de dicho acto (y dicha bondad es un contenido moral todavía no válido, porque no se ha terminado la encuesta, y así concluir es la máxima que es *válida*: bueno para todos antes que puedan aceptarlo como válido). La aceptabilidad se basa entonces en un juicio material, no formal. Además, por ejemplo, en el imperio inca no había pobres, porque cada uno recibía un terreno para poder vivir, y la institución de la limosna no existía ni era comprensible. De manera que Kant, sin advertirlo, hasta por sus ejemplos puede caer en un eurocentrismo explicable, y la conclusión inductiva no sería válida universalmente.

<sup>7</sup> La cuestión es mucha más compleja porque posteriormente en la efectuación del acto éste deberá igualmente tener un *contenido*, pero en esta visión de conjunto no podemos tratar, como en todas las cuestiones restantes, en detalle las tesis, objeto de otras de mis obras más especializadas.

postulados que abren un nuevo tema por el que se internarán posteriormente Schelling o Marx.<sup>8</sup> *La paz perpetua* muestra ese camino, de lo empíricamente imposible que sin embargo da los principios, la luz, los criterios de la conducta moral empírica, que nos será muy útil cuando hablemos de las alternativas a los sistemas (económicos, políticos, etc.) actuales.

### [6.3] *El formalismo moral rawlsiano*

[6.31] De manera analógica el neokantismo contemporáneo, por ejemplo el del profesor de Harvard John Rawls, es igualmente un cierto formalismo que integra defectuosamente el momento material. En su obra clásica *Teoría de la justicia* (1971) fundamenta su teoría en dos principios normativos, que pueden descubrirse por el acuerdo de una comunidad cuyos miembros en una “situación originaria” no conocerían el lugar que ocupan en la sociedad debido a un cierto “velo de la ignorancia” (que extrae en sus primeros trabajos de la “teoría de los juegos”)<sup>9</sup>. De esta manera hipotética, dichos participantes tendrían equidad en sus juicios.<sup>10</sup>

[6.32] El primer principio al que llegaría tan especial comunidad la enuncia Rawls así: “Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás”.<sup>11</sup> Es decir, se trata de un principio formal acerca de derechos de sujetos considerados en primer lugar como libres (antes de ser sujetos vivientes, porque pareciera que ya tienen asegurada dicha vida en una sociedad desarrollada suficientemente). Además se presupone que existen como dadas las condiciones materiales del ejercicio de esos derechos gracias a libertades básicas. Es evidente que los esclavos no tuvieron esos derechos; pero sus descendientes afros, por condiciones de pobreza, tampoco acceden a esos derechos con equidad. Se enuncian entonces abstractamente derechos iguales de libertades básicas que se cumplen *de facto* de manera desigual. Esto se ve claramente en el enunciado del otro principio.

[6.33] En efecto, el segundo principio que tan sabia comunidad con el “velo de la ignorancia” acuerda se enuncia así: “Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos”.<sup>12</sup> El lector queda desconcertado. En el primer principio se parte de la igualdad en el acceso a los derechos, pero en el segundo el punto inicial admite la “desigualdad”. ¿Por qué en el nivel *formal* del derecho todos los seres humanos son iguales y en el nivel material socio-económico debe racional y equitativamente (según la hipótesis de que el “velo de la ignorancia” llega a acuerdos justos) partirse aceptando una diferencia que, en otras líneas de la obra de Rawls, son juzgadas como “naturales” (no históricas ni empíricas)? Rawls y sus seguidores no ven la contradicción,

<sup>88</sup> Véase Dussel, 1974, *Método para una filosofía de la liberación*, cap. .

<sup>9</sup> Es interesante observar que toda estas doctrinas modernas parten de hipótesis (aparentemente históricas o meramente inventadas) que lo permiten, de hecho, partir de la realidad empírica (sea del liberalismo, del capitalismo u otro sistema vigente) que presuponen “hipotéticamente”, pero que subrepticamente introducen la realidad objetiva que quieren fundamentar ya como fundamento (es un hipótesis que se cierra en un círculo autoreferente metodológico, tautológico). Debemos por el contrario, no partir de fantasiosas hipótesis inventadas *ad hoc*, sino de la realidad empírica que nos enfrenta objetivamente cotidianamente. Marx expresaba: avanzan como *hipótesis* aquello que deben saber probar.

<sup>10</sup> Debemos indicar que la cuestión es más complicada. Porque hubiera esa ignorancia deberían hablar y la “tonada” y su vocabulario indicaría su localización geográfica. Deberían entonces hablar la misma lengua con el mismo “acento”, pero el más culto lo haría con más conocimiento; deberían entonces tener el mismo nivel cultural. Y así una por una por una deberían eliminarse a tal punto que por fin todos los miembros no tendrían nada que acordar porque serían idénticos. Esa hipótesis del “velo de la ignorancia” es auto-contradictoria e inútil.

<sup>11</sup> Rawls, 1971, *Theory of Justice*, cap. 2, § 11, p. 60-61.

<sup>12</sup> *Ibid.*.

porque hay una especial ceguera del nivel material.

[6.34] Lo que acontece es que el liberalismo de Rawls le impide considerar que el capitalismo no es la *naturaleza misma de lo económico*, sino un sistema histórico que tuvo comienzo y ciertamente tendrá un final. Al tomar como naturaleza un sistema *histórico*, y ver el lugar que ocupa el ciudadano en la estructura del capital, esta localización socio-económica es interpretada en el sentido que es efecto de la *suerte (chance)*. Tuvo “*la suerte*” de nacer en una clase más favorecida (no se usará la palabra “rica”) y el afro lo tocó *por mala suerte* nacer en una clase menos favorecida (pobre). Aceptando que esto pertenece a algo así como al “Destino” de los dioses entre los griegos, la tarea de la justicia no es cambiar las estructuras históricas que hicieron que uno fuera hijo de un capitalista y el otro de un obrero, sino que (no tocando esas estructuras *a priori* naturales) se ha de ayudar más a los más desfavorecidos. Pueden entenderse que, sinceramente, la propuesta suena a ridícula, porque el afro por más favores que se hagan para mejorar su condición seguirá siendo un obrero que produce plusvalor estructuralmente (de manera que cuando más trabaje será mayor la diferencia con el propietario del capital)<sup>13</sup>. Estas cuestiones no son abordadas evidentemente por Rawls.

[6.35] Se concluye que la materialidad de la moral o la justicia es puramente cultural, valorativa y no estructuralmente económica. El capitalismo es aceptado como una dimensión *natural* que el *overlapping consensus* (“consenso compartido”) incluye. Es decir, una sociedad liberal capitalista es el supuesto que dicha teoría de justicia toma como punto de partida. Las diferencias materiales son sólo de valores, religiones o culturas diversas, otras dimensiones materiales, como las estructuralmente económicas, quedan fuera de la reflexión. Es en ese nivel valorativo o religioso que se define la diferenciación social multicultural que se funda en el “consenso compartido” fundamental que todos deben aceptar. Se trata de la absoluta prioridad del primer principio sobre el segundo, del formal sobre el material, pero donde el primero subsume y anula al segundo. Es una moral o filosofía del derecho que supone el liberalismo norteamericano como punto de partida.

#### [6.4] *La Ética del Discurso apeliana*

[6.41] Mucho más elaborada es la filosofía de K.-O. Apel desde la tradición que los anglosajones llaman “continental”, siendo el maestro de juventud de J. Habermas (desde que éste era estudiante universitario). El pensador de la “Segunda generación” frankfurtiana opera una superación y síntesis de la filosofía analítica, epistemológica y existencial, echando un puente entre Estados Unidos y Alemania. Su obra *Transformación de la filosofía* (1973) es una obra creativa que marca una época. La primera transformación se sitúa en el pasaje de un ego individual a una comunidad de comunicación, (que se inspira en la “comunidad indefinida” (*indefinitely community*) de Ch. S. Peirce, el fundador del pragmatismo norteamericano y que Apel conoce muy bien. Pasa además del mero lenguaje abstracto del *linguistic turn* a un *pragmatic turn* donde la lengua se funda prácticamente en la comunidad de comunicación.

[6.42] Siguiendo su argumentación muestra como la ética es el presupuesto de la comunidad científica (una comunidad de comunicación específica), la cual cuenta como institución esencial a la argumentación. La ciencia es explicativa de conclusiones por argumentación que parte de teorías. Allí se centra toda la reflexión apeliana, mostrando cual puede ser la fundamentación de la argumentación que es el recurso insuperable de la ciencia (y de la racionalidad humana). La norma básica de la moral se elabora en este ámbito originario: “La esencia de la *norma ética básica* –explica Apel- reside en el

<sup>13</sup> Véase Dussel, 2014 c, *16 tesis de economía política*.

hecho de que por ser, en cierto sentido, fuente inagotable de la generación de las [otras] normas éticas tiene el carácter de principio metódico”<sup>14</sup>.

[6.43] Dicha norma podría describirse de la siguiente manera: “El argumentante ya ha testimoniado *in actu* y con ello reconocido [...] que su *pretensión de verdad*<sup>15</sup> puede y debe ser satisfecha a través de argumentos; o sea, que las reglas ideales de la argumentación en una, en principio ilimitada comunidad de comunicación de personas que se reconocen recíprocamente como iguales, representan condiciones normativas de la posibilidad de la decisión sobre *pretensiones de validez*<sup>16</sup> ética a través de la formación del consenso”<sup>17</sup>. Es decir, el que “entra” a una discusión, debate o diálogo argumentativo reconoce al otro argumentante como racional, igual y debiéndose atener a respetar las conclusiones de la argumentación. De lo contrario no “entraría” a argumentar, y la única manera de que el otro pudiera unir su voluntad práctica con el primero sería la violencia, porque no valen ya los argumentos racionales para llegar a acuerdos.

[6.44] Por ello, Apel como Peirce (también Levinas y la filosofía de la liberación) demuestra que la ética (el reconocimiento práctico y teórico del otro como igual) es el presupuesto de la argumentación y de la comunidad científica; y la ética por su parte se funda en esa norma primera anterior a la misma argumentación.

[6.45] El “talón de Aquiles” de Apel es que la ética (en realidad la moral según nuestra propuesta) da las condiciones formales *a priori* de la argumentación, pero no puede posteriormente intervenir en la “aplicación” (*Anwendung*) de dicha norma en concreto en las argumentaciones empíricas. En ellas entran los especialistas científicos o técnicos que son expertos en temas concretos. Esto le llevará, y se hace más evidente en sus últimas obras, que su aplicación concreta no puede poner en cuestión ni tener criterios para saber “donde” se aplica el principio. Así Peter Ulrich aplica la doctrina apeliana a la economía, y reúne en una comunidad de comunicación para llegar a consensos válidos *a empresarios*, sin poner en cuestión al capitalismo (porque no tiene principios éticos *materiales* para una tal crítica, como el mismo Apel), y sin ocurrírsele constituir dicha comunidad de comunicación económica de la empresa *con los obreros* (que hubiera sido llevar a cabo la hipótesis de Marx<sup>18</sup>).

#### [6.5] *La razón discursiva habermasiana*

[6.51] J. Habermas fue el último de los grandes miembros de la Escuela de Frankfurt, y el que sigue los pasos a Apel, aunque situándose en un nivel más concreto de la aplicación del principio de validez, en vez de ocuparse de la fundamentación última de tal principio. El pasaje al “segundo” Habermas comienza en el 1975 y cada vez más abandona el nivel material (de la “primera” generación que se inspiraba en Marx, Freud, Schopenhauer o Nietzsche) para internarse en los problemas de la razón discursiva o consensual. Su obra clásica, *Teoría de la acción comunitiva* (1981), marca una época filosófica, que se desarrolla en el campo del derecho con *Facticidad y validez* (1992) principalmente. Asumiremos muchas de las posiciones de Habermas en el aspecto *formal* de la moral, pero anotaremos la imposibilidad de recuperar el aspecto *material* de la ética.

<sup>14</sup> Apel, 1986, *Estudios éticos*, pp.161-162.

<sup>15</sup> Veremos esta cuestión más adelante, sobre la concepción consensual de la verdad.

<sup>16</sup> Obsérvese que ahora se habla de validez y no de verdad.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>18</sup> Véase mi obra *16 tesis de economía política*, 14.4. Lo mismo pasa en la aplicación política del principio formal directamente al liberalismo, sin poder ponerlo en cuestión en cuanto tal. Su reformismo, como el de J. Habermas, no es casual sino efecto de su formalismo moral.

[6.52] Nuestro filósofo es claro: “A este respecto cabe calificarse con razón la ética discursiva de *formal*. Ésta no ofrece orientaciones de *contenido* alguno, sino un procedimiento (*Verfahren*): el del discurso práctico”<sup>19</sup>. Lo valioso de Habermas es la propuesta de una razón comunicativa o consensual que abre un nuevo espacio a la reflexión epistemológica, en especial a las ciencias humanas en general, y particularmente a la filosofía del derecho (y aun a la política). En efecto, entre los tipos de racionalidad cabe destacarse la razón consensual que nos permite llegar a acuerdos válidos esenciales en la vida comunitaria; sin ella no habría vida social. Esa razón, por otra parte, se vincula a un principio normativo que Habermas tiene mucho cuidado en describir ampliamente.

[6.53] Define dicho principio de la siguiente manera: “Una norma únicamente puede aspirar a tener aceptabilidad<sup>20</sup> cuando todos los afectados (*Betroffenen*) consiguen ponerse de acuerdo (*Einverständnis*) en cuanto participantes de un discurso práctico en que dicha norma es válida (*gilt*)”<sup>21</sup>. Recuérdese el imperativo categórico de Kant, la máxima es ley universal, es decir, válida para todos. La diferencia fundamental es que ahora los argumentantes son participantes reales en la discusión y dan sus propias razones. El principio de validez inductivo de Kant es ahora participativo, y la “sabiduría práctica” (*frónesis*) de Aristóteles no deja de ser ejercida en el ámbito del singular (en el que son afectados por una necesidad), pero se opera comunitariamente.

[6.54] Lo que es *válido* en el nivel moral se transforma en *legítimo* en el político. La legitimidad agrega a la validez el acuerdo colectivo que se institucionaliza y puede transformarse en la coacción de la ley. La validez moral obliga a la conciencia; la legitimidad legalizada tiene la fuerza de la legalidad. En Saint Louis Missouri Habermas me dijo: “Ud. cree demasiado en la moral”, creyendo que yo dejaba de lado la fuerza de la institución y la ley; pero entendí que el filósofo de Frankfurt, al final, tenía más fe en la ley (coacción legítimo institucional) que en la mera conciencia moral. Por mi parte opino que ambas tiene sentido en sus respectivos niveles.

[6.55] Pero en definitiva<sup>22</sup> Habermas no puede integrar el nivel material o de contenido de la moral. La economía, que le había ocupado en su primera época gracias a Marx y los otros miembros de la Escuela de Frankfurt desaparece en su reflexión filosófica, y queda reducida al nivel de los valores culturales particulares. Nos dice que “los valores culturales llevan consigo, desde luego, una pretensión de validez intersubjetiva, pero están tan implicados en la totalidad de *una forma de vida particular* que no pueden aspirar, sin más ni más, a la validez normativa en sentido estricto”<sup>23</sup>. El sentido *estricto* es formal, es decir, consiste en definir las condiciones formales de igualdad de los participantes en el discurso, fuera de lo cual la moral no puede intervenir más en la “orientación” misma de lo discutido (en manos de peritos sobre el tema y no del ético).

[6.56] Sin embargo, contradiciéndose en el debate con P. Sloterdijk, habla de la posibilidad de modificar la cadena genética de un feto no para *mejorar* la especie, porque ¿cuál sería el criterio de una tal mejora?, sino para evitar enfermedades hereditarias.<sup>24</sup> En este caso por motivos formales se intervendría materialmente para que el argumentante futuro fuera más sano, es decir, mejor argumentante. Pero en este caso se estaría transformando materialmente, por su contenido, a la

<sup>19</sup> Habermas, 1989, *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 128.

<sup>20</sup> Lo aceptable por todos tiene “aceptabilidad” o validez; son sinónimos.

<sup>21</sup> Habermas, 1983, *Conciencia moral y acción comunitaria*, p. 86.

<sup>22</sup> Véase lo que hemos extensamente explicado en Dussel, 1998, 2005 y 2009.

<sup>23</sup> Habermas, 1983, p. 129.

<sup>24</sup> Véase Habermas, 2002, *El futuro de la naturaleza humana*.

subjetividad. Y así se podría interrogar a Habermas: ¿No se debería *intervenir* igualmente ateniéndose a las condiciones *materiales* modificando las *estructuras sociales* para que un miembro dominado fuera libre, culto, ciudadano igual realmente a los mejores situados social y culturalmente, como condición *a priori* del discurso para que dicho situado en condiciones menos ventajosas (como se expresaría Rawls), ateniéndose a las condiciones *materiales*, se le ayudaría a modificar su posición en dichas estructuras sociales para que tuviera suficientes recursos de información y lógica del discurso *como argumentante*, lo cual no consistiría solo en considerar la igualdad *formalmente* como procedimiento que parte abstractamente de una hipotética simetría negada empíricamente?

[6.57] Además, ¿no ha *intervenido* “orientando” del discurso *materialmente* el moralista Habermas con sus reflexiones sobre la genética en el debate de los expertos médicos acerca de los genes? Nuestro filósofo incursiona efectivamente en este ese corto trabajo sobre genética en una ética *material*, pero no vuelve más sobre el tema, porque hubiera debido comenzar de nuevo toda su moral discursiva que había ya caído en el formalismo. De paso, no puede ser crítico del capitalismo, por ejemplo, porque significaría una crítica *material* que niega en su segunda etapa.

[6.6] *La importancia de la validez del consenso*

[6.61] Aunque hemos encontrado limitaciones en el *formalismo* moral consensual, no podemos menos que integrarlo (con modificaciones) a la formulación de otro principio universal de la moral: el principio *formal*, que deberá articularse (no excluirse mutuamente) con el principio *material* expuesto en la *tesis 5*, como lo hiciera condicionado por su época el marxismo leninismo tradicional. Una moral compleja tiene varios principios, no uno sólo. Su integralidad manifestará su complejidad, pero no solo fruto de distinciones teóricas necesarias, sino exigida por la realidad misma de la moral (y aún más de la ética). Un cierto materialismo no supo definir suficientemente la intervención de la razón consensual práctica por lo que derivó, por ejemplo en la política, en confundir la democracia con su definición y ejercicio liberal o burgués. Debemos liberar a la democracia de esa carga histórica moderna.

[6.62] En América Latina la ética y la filosofía de la liberación expusieron desde su origen que la teoría se originaba en la praxis. Pero dicha teoría, aunque se hablaba de la comunidad de los movimientos sociales, eran todavía formulada de una manera monológicamente, con respecto al pensador mismo. Era un singular que pensaba críticamente. La *pragmatic turn* (de Peirce y Apel) nos permitió mejor definir la comunidad de filósofos (o de científicos) como una comunidad de comunicación. En ella la validez significa la aceptación por parte de sus miembros de la propuesta teórica mejor argumentada (que puede expresarse de muchas maneras, hasta por una obra de teatro, por ejemplo). Esa “aceptabilidad” del juicio de un participante que los demás acuerdan como consenso de la comunidad tiene pretensión probada de validez. Pero, nuevamente, deberemos hacer intervenir un momento material dejado de lado por la concepción consensual de la verdad.

[6.63] En *Ética y diálogo* A. Wellmer escribe: “Podemos hablar de un consenso racional en la medida que nuestro convencimiento haya sido alcanzado realmente de manera *comunitaria* [...] 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*<sup>25</sup> correspondiente, razones de las que yo debo estar convencido *antes (bevor)* de poder hablar de la racionalidad del

---

<sup>25</sup> Aquí debió escribir “pretensión de *verdad*”.



consenso”<sup>26</sup>. Y aclarando continúa: “Ello no implica [...] que la racionalidad del consenso represente una *razón veritativa* adicional [...] Incluso el *factum* del consenso [...] no conseguiría ser una *razón* de la *verdad* de lo que está siendo tenido como *verdadero*”<sup>27</sup>. Aún contra lo que dice Wellmer en otros lugares de su obra ha argumentado en distinguir claramente entre pretensión de *validez* y pretensión de *verdad*. Pareciera que la cuestión es secundaria, pero es esencial en una ética de la liberación.

[6.64] La *pretensión de validez* indica que el que expresa algo tiene la convicción de tener los argumentos necesarios para que los otros miembros de la comunidad acepten su juicio. Puede que lo logre y será entonces válido; si no lo logra se habrá invalidado su juicio. La *validez* dice referencia a la aceptabilidad de la *comunidad*. En cambio, la *pretensión de verdad* se alcanza accediendo a una dimensión de lo real (por ejemplo, Galileo ve los cuartos menguantes y crecientes de Venus con su telescopio) actualizada (dicha dimensión) en la subjetividad (cerebral). La *verdad* dice referencia a la *realidad*. El que tiene razones veritativas (que Venus gira en torno al sol) frecuentemente no alcanza la *validez* durante largo tiempo (es más, Galileo es condenado por Belarmino y otras autoridades romanas, porque no se aceptan sus razones durante decenios). Su pretensión de *verdad* todavía no ha alcanzado la *validez* a la que también pretende. El descubridor de algo nuevo (tiene pretensión de *verdad*) pero en la mayoría de los casos no tiene todavía aceptabilidad (es un *disidente* cuyo acceso a la realidad no ha alcanzado todavía *validez*; no tiene el consenso comunitario)<sup>28</sup>, aunque tiene pretensión de *validez* ya que espera ganar el consenso de la comunidad científica, aunque sea en el futuro.

[6.65] El formalismo tiene un concepto consensual de la *verdad*; al final la *verdad* es un aspecto intersubjetivo de la *validez* comunitaria (no puramente subjetivo ni singular pero no real). Al negarse el momento material (el *contenido veritativo*), la realidad detectada como medio para la vida humana en comunidad pierde la categoría de referente esencial, se cae en un cierto idealismo. Dice bien Wellmer que el consenso no es una *razón*. Había en el tiempo de Galileo consenso sobre que la Tierra era el centro del sistema. El astrónomo florentino debió situarse como un *disidente* fuera del consenso vigente: tenía razones veritativas contra la *validez* imperante, dominadora. Su *razón disidente* se impondrá en el futuro como la *validez* vigente a partir de las razones verdaderas del crítico aceptadas. Siempre el crítico tiene pretensión de *verdad* que no puede alcanzar *al comienzo* o difícilmente la *validez*. ¿Por qué? Simplemente porque sus razones veritativas son *nuevas*, están *contra* la tradición consensual dominante que comienza a *invalidar* el inventor. Pero *invalidar* lo vigente no es lo mismo que *falsar* lo no verdadero (distinción que K. Popper nunca propuso). Hay que comenzar por tener razones veritativas que *falseen* lo errado debajo de la *validez* vigente. Primero hay que el inventor o innovador singularmente *falsar* lo tenido por verdadero de lo consensual para poder *invalidar* lo acordado y así poder llegar a una nueva *validez* más ajustada a la realidad. Se falsea la *verdad*; se invalida lo válido. Lo primero funda o justifica lo segundo.

[6.66] De estas simples distinciones se pueden sacar innumerables conclusiones. La *validez* vigente se formula como ley en el nivel jurídico de la política, por ejemplo. Esto crea un “estado de derecho” y obliga a los participantes a obedecer la legalidad en la que han participado simétricamente en su promulgación. La legitimidad es el origen y fundamento de la legalidad, como la *verdad* lo es de la *validez*. La *validez* da a la pretensión de *verdad* más seguridad (porque la comunidad lo acepta y le sirve de apoyo por ello, pero, como expresadice Wellmer, no es una *razón* más). De la misma manera la

<sup>26</sup> Wellmer, 1986, p. 96.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>28</sup> Esta distinción entre *verdad* y *validez* se encuentra en el meollo de mi *Ética de la liberación*. Véase en el *Índice alfabético de temas* de esta obra los conceptos de *realidad*, *validez* y *verdad*. La *verdad* tiene referencia material en último término a la vida, y la vida en comunidad; la *validez* tiene referencia formal a la comunidad racional.

legalidad da seguridad, y como es institucional tiene además la posibilidad de la coacción para obligar su cumplimiento. Pero es la *legitimidad* (el consenso comunitario alcanzado por razones de sobrevivencia en la justicia material también) el fundamento de la legalidad. Cuando la comunidad (por la *crítica* de los oprimidos, véase las *tesis* 9 y siguientes) deja de dar razón a la ley desde la justicia (contenido *material* de la ley) la ley pierde el consenso. Por ello se inicia la crisis de la mera legalidad formalista: comienza la *crítica de la ley* (como lo enuncia Pablo de Tarso en el tan legal Imperio romano). La verdad práctica de la legitimidad (cuyo criterio es la vida de la comunidad) pone en cuestión la validez de la legalidad que queda sin fundamento. En nombre de la legitimidad del pueblo M. Hidalgo y Costilla puso en cuestión la legalidad de las Leyes de Indias que definían al Anahuac como Nueva España (fundada en el consenso de los españoles, no de los criollos, indígenas, esclavos nacidos en América). La verdad se impuso sobre la validez colonial, creando la nueva validez del México independiente. Esta sería una consecuencia política de lo que hemos previamente expuesto.

[6.7] *El principio formal de la moral*

[6.71] Este tema ha sido suficientemente dilucidado por K.-O. Apel y remito al debate que tuve con él en la década del 90 del siglo pasado.<sup>29</sup> Sólo resumiré la cuestión y mostraré la diferencia entre la Ética (la moral, en la definición apeliana) del Discurso y la Ética de la Liberación. Debo confesar que me fue muy útil el tránsito por el discurso apeliano, porque me permitió precisar para la moral (y la ética) la cuestión no clara hasta ese momento de lo *formal*. Pero más importante aún fue el descubrimiento del aspecto *material* del que no había tomado suficiente conciencia, y de esta manera pude mejor situar la intención del programa de investigación *crítica* de Marx. Éste último había definido como última instancia a la vida humana inmediata y no sólo a la producción o la economía, lo cual permitía una interpretación renovada de la cuestión (agregando lo ya alcanzado por la crítica a la ontología de E. Levinas, no contra Hegel como Marx, sino contra Heidegger analógicamente semejantes).

[6.72] El mero principio material definido en la anterior *tesis* no es suficientemente integral para mostrar las condiciones ontológicas (y desde la crítica: meta-físicas) de la pretensión de bondad, el bien o la justicia del acto o de una institución, que es lo que se propone la ética como disciplina filosófica. Alguien puede pretender afirmar y aumentar la vida dictatorialmente, como A. Hitler para el pueblo alemán, lo cual cumple con el momento material pero no con la manera de decidir los medios para su consecución. El acto con pretensión de bondad exige algo más que sólo afirmar la vida de la comunidad. Obviamente se descubre rápidamente que una persona, por más sabia y prudente que pretenda ser, no puede moralmente decidir por un pueblo entero<sup>30</sup>. Es necesario que acerca de la vida humana decida y elija los medios la comunidad toda en igualdad y libertad, sin violencia. Es exactamente este nivel de la libertad (porque nadie puede ser obligado con violencia a participar y decidir en algún sentido) y de las condiciones simétricas de esa participación donde se juega la validez del acuerdo que se alcance. Simetría a los niveles de la racionalidad (cultura de los participantes) y de la atención a las necesidades de todos los participantes (no sólo de los grupos dominantes) son necesarias. Esa simetría o igualdad de derechos ha sido descrita por Apel y Habermas (y de manera más incompleta por J. Rawls). Pero aún la fundamentación última de la razón discursiva o argumentativa que es válida en el nivel consensual, formal, metódico, no es suficiente para una descripción integral de la bondad del acto o de la institución.

<sup>29</sup> Dussel, E.-Apel, K.-O., 2005.

<sup>30</sup> Otro tema es, y lo he tratado en mis obras políticas, que un pueblo entero puede ser confundido y alienado y decidir contra su bien común. Pero es un tema de la política y no de la ética general.

[6.73] Sin embargo, donde la disidencia comienza a ser radical es en el nivel de la negación a asumir como moral (o ético) el *contenido* mismo de la discusión para alcanzar el acuerdo de lo a operar, que como en el caso de Kant no interesa incluir en el imperativo categórico. Para el formalismo consensual la función de la moral se cumple y termina al definir y establecer las condiciones *a priori* formales del acto; el *contenido* de la discusión y aún las últimas condiciones materiales *a priori* de la simetría, no son tema de la moral.

[6.74] Por ejemplo. Si se va a discutir acerca del mejoramiento del alumbrado de una ciudad, después de haber considerado la simetría de los expertos o ingenieros convocados para que la decisión sea moral, *lo que* discutan y decidan nada tendría que ver con la moral. Sin embargo, alguien puede objetar: ¿Cuáles ingenieros invito (es decir, los especialistas en el tema): egresados de una universidad pública o privada? En América Latina, y no sólo en ella, las universidades privadas son pagadas por los alumnos y por las empresas privadas que forman ingenieros integrados a la producción de empresas capitalistas. De ahí se sigue, la pregunta: ¿se usarán materiales producidos por una empresa pública o privada, provenientes del país dependiente o se importarán de los países centrales? ¿Se usarán inventos de ingenieros nacionales o se pagarán *royalties* a transnacionales extranjeras? ¿Se comenzará a mejorar el sistema de alumbrado en los barrios más pobres (que no pueden pagar la inversión) o en los más ricos? Todas esas decisiones son también prácticas y dependen de la formación moral de los especialistas. La moral puede (y debería) *intervenir* aplicando los principios que estamos exponiendo orientando a dichos especialistas que constituyen una comunidad de ingenieros con conciencia moral. Pienso que la moral puede y debe orientar el *contenido* de las decisiones desde el principio de la vida (¿cuál decisión es más conveniente para una economía y tecnología ecológica; quién piensa primero en las víctimas y no en los que tienen una posición dominante?). Además, ¿cuál decisión tiene el consenso mayoritario de los afectados, o de la mayoría de la comunidad? ¿Cuál es más factible? No es moralmente indiferente el criterio de la invitación de los especialistas, ni su formación académica, ni los principios prácticos de los especialistas en las decisiones que toman. ¡No son exclusivamente técnicos, son también y principalmente morales!