Analecta Husserliana

The Yearbook of
Phenomenological Research

Volume LV

Creative Virtualities in Human Self-Interpretation-in-Culture

Phenomenology of Life and the Human Creative Condition

Book IV

Edited by

Anna-Teresa Tymieniecka

KLUWER ACADEMIC PUBLISHERS

Analecta Husserliana

The Yearbook of Phenomenological Research

Edited by

Anna-Teresa Tymieniecka

Recent Volumes

XLV. Zhai, Z., *The Radical Choice and Moral Theory*. Through Communicative Argumentation to Phenomenological Subjectivity. 1994 ISBN 0-7923-2891-4

XLVI. Tymieniecka, A-T. (ed.), *The Logic of the Living Present*. Experience, Ordering, Onto-Poiesis of Culture. Oriental/Occidental Phenomenology Dialogue. 1995 ISBN 0-7923-2930-9

XLVII. Tymieniecka, A-T. (ed.), *Heaven, Earth, and In-Between in the Harmony of Life*. Phenomenology in the Continuing Oriental/Occidental Dialogue. 1995 ISBN 0-7923-3373-X

XLVIII. Tymieniecka, A-T. (ed.), *Life*. In the Glory of its Radiating Manifestations. 1996 ISBN 0-7923-3825-1

XLIX. M. Kronegger and A-T. Tymieniecka (eds.), *Life*. The Human Quest for an Ideal. 1996 ISBN 0-7923-3826-X

L. Tymieniecka, A-T. (ed.), *Life*. Phenomenology of Life as the Starting Point of Philosophy. 1996 ISBN 0-7923-4126-0

LI. Tymieniecka, A-T. (ed.), *Passion for Place. Book II*. Between the Vital Spacing and the Creative Horizons of Fulfilment. 1997 ISBN 0-7923-4146-5

LII. Tymieniecka, A-T. (ed.), *Phenomenology of Life and the Human Creative Condition. Book I*. Laying Down the Cornerstones of the Field. 1998 ISBN 0-7923-4445-6

LIII. Tymieniecka, A-T. (ed.), *The Reincarnating Mind, or the Ontopoietic Outburst in Creative Virtualities*. Harmonisations and Attunement in Cognition, the Fine Arts, Literature. *Phenomenology of Life and the Human Creative Condition. Book II*. 1998 ISBN 0-7923-4461-8

LIV. Tymieniecka, A-T. (ed.), *Ontopoietic Expansion in Human Self-Interpretation-in-Existence*. The I and the Other in their Creative Spacing of the Societal Circuits of Life. *Phenomenology of Life and the Human Creative Condition. Book III*. 1998 ISBN 0-7923-4462-6

LV. Tymieniecka, A-T. (ed.), *Creative Virtualities in Human Self-Interpretation-in-Culture. Phenomenology of Life and the Human Creative Condition. Book IV*. 1998 ISBN 0-7923-4545-2

ISBN 0-7923-4545-2

9 780792 345459

KLUWER ACADEMIC PUBLISHERS ANHU 55

ANALECTA HUSSERLIANA

The Yearbook of Phenomenological Research

VOLUME LV

CREATIVE VIRTUALITIES IN HUMAN SELF-INTERPRETATION-IN-CULTURE

PHENOMENOLOGY OF LIFE AND THE HUMAN CREATIVE CONDITION

Book IV

Edited by

ANNA-TERESA TYMIENIECKA

The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning, Belmont, MA, U.S.A.

It would seem that modern humanity has unthroned the human spirit, undercutting the very foundation of the validity of truth, moral values and principles. There appears to be no attempt to discern what is beautiful and true: it is functional and pragmatic usefulness that seem to dominate human evaluations and transactions with other humans and, indeed, animals. Humanity is becoming detached from the 'higher' aesthetic, moral and intellectual works of the human spirit and thus the life of the spirit is often situated on the other side of a gulf, opposed to science with its rationality. Culture is in danger of becoming reduced to science. In other words, the great metaphysical questions – those of telos, of sense – often are answered in terms of scientific conceptions. But these are at least incomplete, if not fragmentary, and in principle hypothetical, which still leaves the questions unanswered.

But it is culture that is the manifestation of the human spirit, being the historical process of human self-interpretation-in-existence. All manifestations of the creative forge of the human being find a role in the fabric of culture, which involves progressively widening circles of the human community, demanding an integration and attunement with others in their changing conditions of life. This consideration of culture involves all areas of philosophical reflection: moral, aesthetic, metaphysical, epistemological, semiological, cognitive, and more.

KLUWER ACADEMIC PUBLISHERS

DORDRECHT / BOSTON / LONDON

Also edited by A-T. Tymieniecka

Book I

LAYING DOWN THE CORNERSTONES OF THE FIELD

Contains studies by: Marlies Kronegger, Liu Quinping, Frans Soontiens, Debabrata Sinha, Horst Matthai, Alexandru Giuculescu, Carlos Minguez, Thomas Sprey, Christen A. Blom-Dahl, Spas Spasov, Patricia Trutti-Coohill, V.C. Thomas, N.A. Karmin, Jorge Garcia Gomez, A. Calcagno, I. Landua, D. Zelinski, L. Flores, Wojciech Balus, Jan M. Broekman, Fernando Montero Moliner, F. Lopez Frias, Masayuki Hakoishi, Jesus Conill.

Book II

THE REINCARNATING MIND, OR THE ONTOPOIETIC OUTBURST IN CREATIVE VIRTUALITIES

Contains studies by: J.J. Venter, Patricia Trutti Coohil, Slawomir Magala, Nancy Campi de Castro, M.C. Dillon, Calvin O. Schrag, Ramsey Eric Ramsey, Willis Salomon, Michelle Facos, Lawrence Kimmel, Alberto Carrillo Canan, Said Twanik, Danuta Ulicka, Gary McNeely, W. Witkowksi, Nihai Pastragus, Inhui Park, Andrew Jay Svedlow, Robin Gangi, Andrea Bolland, Joprella Andrews, Jill Miller, Elisabeth Menon.

Book III

ONTOPOIETIC EXPANSION IN HUMAN SELF-INTERPRETATION-IN-EXISTENCE

Contains studies by: A. Dominguez Rey, K. Rokstad, H.R. Pineiro, Kathleen Haney, A.M. Bowery, R. Langley, L. Sundararjan, K. Oliver, F.R. Bornaetxea, Chris Nagel, Mercedes Galan-Juarez, G. Gonzales R. Arnaiz, O.W. Holmes, W. Capps, R. Sweeney, M.S. Frings, M. Kule, Jim I. Unah, A. Zirion Quijano, A. Rosales, M. Del Carmen Paredes Martin, H. Raley, E. Javier Massa Rincon.

KLUWER ACADEMIC PUBLISHERS

DORDRECHT/DORDRECHT/LONDON

CREATIVE VIRTUALITIES IN HUMAN SELF-INTERPRETATION-IN-CULTURE

ANALECTA HUSSERLIANA

THE YEARBOOK OF PHENOMENOLOGICAL RESEARCH

VOLUME LV

Editor-in-Chief:

ANNA-TERESA TYMIENIECKA

The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning
Belmont, Massachusetts

For sequel volumes see the end of this volume.

CREATIVE VIRTUALITIES IN HUMAN SELF-INTERPRETATION-IN-CULTURE

Phenomenology of Life and the Human Creative Condition (Book IV)

Edited by

ANNA-TERESA TYMIENIECKA

The World Phenomenology Institute

Published under the auspices of
The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning
A-T. Tymieniecka, President

KLUWER ACADEMIC PUBLISHERS
DORDRECHT / BOSTON / LONDON

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Phenomenology of life and the human creative condition / edited by
Anna-Teresa Tymieniecka.
p. cm. -- (Analecta Husserliana ; v. 52–55)
Papers presented at the Second World Phenomenology Congress, Sept.
12–18, 1995, Guadalajara, Mexico
"Published under the auspices of the World Institute for Advances
Phenomenological Research and Learning."
Includes index.
Contents: bk. 1. Laying down the cornerstones of the field -- bk.
2. The reincarnating mind, or, The ontopoietic outburst in creative
virtualities -- bk. 3. Ontopoietic expansion in human self
-interpretation-in-existence -- bk. 4. Creative virtualities in human
self-interpretation-in-existence.
ISBN 0-7923-4445-6 (hardback : alk. paper : bk. 1). -- ISBN
0-7923-4461-8 (hardback : alk. paper : bk. 2). -- ISBN 0-7923-4462-6
(hardback : alk. paper : bk. 3) -- ISBN 0-7923-4545-2 (hardback: alk. paper : bk. 4).
1. Phenomenology--Congresses. 2. Husserl, Edmund, 1859–1938–
–Congresses. 3. Life--Congresses. 4. Creative ability--Congresses.
I. Tymieniecka, Anna-Teresa. II. World Institute for Advanced
Phenomenological Research and Learning. III. World Congress of
Phenomenology (2nd : 1995 : Guadalajara, Mexico) IV. Series.
B3279.H94A129 vol. 52–55
[B829.57]
142'.7--DC21 97-2276

ISBN 0-7923-4545-2

Published by Kluwer Academic Publishers,
P.O. Box 17, 3300 AA Dordrecht, The Netherlands.

Sold and distributed in the U.S.A. and Canada
by Kluwer Academic Publishers,
101 Philip Drive, Norwell, MA 02061, U.S.A.

In all other countries, sold and distributed
by Kluwer Academic Publishers,
P.O. Box 322, 3300 AH Dordrecht, The Netherlands.

Prepared with the editorial assistance of Robert S. Wise

Printed on acid-free paper

All Rights Reserved
© 1998 Kluwer Academic Publishers
No part of the material protected by this copyright notice
may be reproduced or utilized in any form or by any means, electronic
or mechanical, including photocopying, recording or by any information
storage and retrieval system, without written permission from
the copyright owner.

Printed in the Netherlands.

TABLE OF CONTENTS

ACKNOWLEDGEMENTS ix
THE THEME xi

PART ONE
THE ETHICAL IMPULSE IN HUSSERL:
INDIVIDUAL, CULTURE, HUMANITY

ELLA BUCENIECE / The Ethical Evolution of Mankind in Husserl's Phenomenology 3
GARY E. OVERVOLD / Husserl and the Tradition 13
CHRISTINE SPAHN / Der ethische Impuls der Husserlschen Phänomenologie 25

PART TWO
VALUATION, CULTURE, IDEOLOGIES

JOHN FRANCIS BURKE / Phenomenology and Multiculturalism: *Moving Beyond Assimilation and Utter Diversity Through a Substantive Pluralism* 85
OCTAVI FULLAT I GENÍS / Our Values of Expectation/ Expedition: *A Study of their Hebrew Origin* 95
ENRIQUE DUSSEL / Arquitectónica de la Ética de la Liberación: *Para una Ética de la Vida del Sujeto Humano* 125
CARLOS J. RAMOS-MATTEI / Value Orientation and Human Creativity 161
ZOFIA MAJEWSKA / Roman Ingarden's Philosophy of Culture: *An Attempt at a Reconstruction* 177
JIM I. UNAH / On the Alleged Dilemma in a Work Being Both African and Philosophy 193

PART THREE
THE MEANDERS OF THE INDIVIDUAL'S ATTUNEMENT AND INTEGRATION WITH OTHERS WITHIN THE CULTURAL HARMONISATION

KRYSTYNA DANECKA-SZOPOWA / Commonplaceness as a Difficult Situation for Man 215
MAXINE SHEETS-JOHNSTONE / On the Significance of Animate Form 225
MARÍA LUISA PFEIFFER / Heart Transplantation: *A Corporeality Perspective* 243
CHRISTER BJURVILL / Analyzing Images of the Future: *The Ironic Twist* 259
R. TELTCHAROVA-KOURENKOVA, E. PLEKHANOV and S. SISOVA / La Phénoménologie de la Formation: *Les Aspects du Problème* 281

PART FOUR
MISSING AND RETRIEVING THE SPONTANEOUS PARTICIPATION WITH THE OTHER WITHIN THE CULTURAL NETWORK OF LIFE

EVA SYŘIŠŤOVÁ / The One and the Many in the Schizophrenic Life-World: *The "Zenonian Syndrome"* 291
BRUNO CALLIERI / Phenomenological Psychopathology of Interpersonal Communications: *A Point of View* 295
EDUARDO BOLIVAR / On Human Alienation: *A Phenomenological Inquiry of the Schizoid Personality* 301
MIGUEL JARQUÍN MARIN / La Profundidad: *Un Enfoque Dimensional de Mi Encuentro con el Otro* 319
MARY ROSE BARRAL / Intersubjective Communication and Psycho-Impairment 337

PART FIVE
MORALITY OSCILLATING BETWEEN GOOD AND EVIL

STEVEN ZUCKER / The Language of Evil: *Hannah Arendt and the Abstract Expressionist Response to the Second World War* 345

YUDIT RONEN / Foreknowledge, Free Will and Modal Logic 359
FREDERICK SONTAG / Nothing In or Out of the World is All Good or All Bad, All Gods Included 369

INDEX OF NAMES 377

ENRIQUE DUSSEL

ARQUITECTÓNICA DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

Para una ética de la vida del sujeto humano[1]

> El lunes 6 de marzo de 1995 comienza en Copenhage la Cumbre Social. Asistirán delegaciones de 180 países. El tema principal es: *Mitigar y reducir la pobreza*. Si en Río de Janeiro se trataba de enfrentar las amenazas del medio ambiente, y en El Cairo la amenaza de la sobrepoblación, en Copehague se busca enfrentar *la pobreza y el desempleo*,[2] que se pueden expresar en la aún más grave amenaza del conflicto o desintegración social. Un nuevo fenómeno, resultado de la globalización económica, que se conoce como *social dumping*, y que consiste en la disminución de los salarios, de prestaciones sociales y de otras condiciones de vida para poder competir internacionalmente. Con el *social dumping* se pauperizan incluso una parte de quienes participaban antes activa y directamente en el mercado global.[3]

En un diálogo hay un tiempo en el que se va comprendiendo la situación histórica y el pensamiento del otro. Posteriormente, se intenta de diversas maneras indicar las diferencias con la propia posición teórica. Por último, se alcanza una visión de conjunto y con ello mayor claridad, y sólo en este momento la lógica del pensamiento del otro puede compararse con la propia lógica o arquitectónica. Sólo en este tercer momento el diálogo alcanza rigor suficiente para poder avanzar en el consenso. Espero en este corto trabajo exponer mi posición en el diálogo con Apel después de haber llegado al tercer momento indicado.

Mi estrategia argumentativa es la siguiente: indicaré en la *Introducción* resumidamente la arquitectónica de la ética [moral] del Discurso y mostraré la dificultad de la fundamentación y la aplicación de la norma fundamental debido a una escisión originaria, desde Kant, de la ética material de la vida, que no se juzga relevante, de la moral formal. Posteriormente, en el *§1.* reformularé el sentido de las éticas materiales, mostrando que es posible definir la *universalidad* del criterio, principio e imperativo material (explicados de diversas maneras por las diferentes éticas materiales, reductivamente con frecuencia), pero

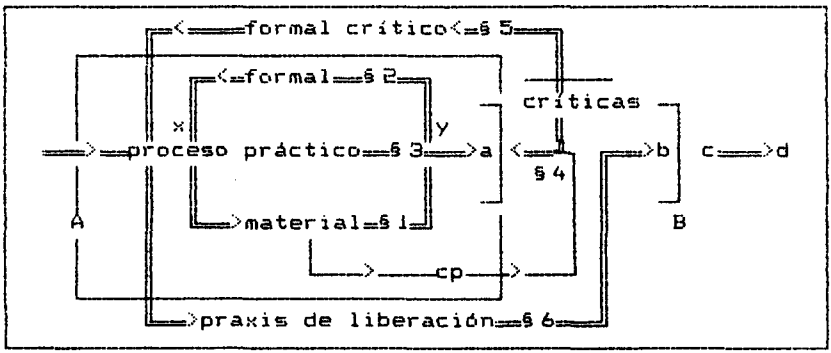
A-T. Tymieniecka (ed.), Analecta Husserliana, Vol. LV, 125–159.
© 1998 *Kluwer Academic Publishers. Printed in the Netherlands.*

teniendo claro que es un momento *necesario pero no suficiente*. En el *§2* reinterpretaré el sentido de las morales formales, ya que son, en mi ipinión, la dimensión procedimental de la "aplicación"[4] del principio material (invirtiéndo completamente la problemática tradicional de la cuestión), y también debe considerársela como un momento *necesario pero no suficiente*. Con esto habré dado un paso fundamental en la diálogo entablado. En el *§3* integraré la intención procesual del pragmatismo de Peirce, que la ética del Discurso ha sido la primera en articular a su arquitectónica, pero ahora diacrónicamente como institucionalización del bien-válido. En el *§4*. situaré el lugar trascendental, en primer lugar, de la conciencia histórica de los actores principales (los dominados y/o exluídos), y, articulados a ellos y posteriormente, los "grandes críticos" recientes al sistema ético vigente, donde mostraré la necesidad de las mediaciones temático-científica las más variadas usadas por estas críticas (respondiendo a la crítica de Türcke en Sâo Leopoldo[5]). Entre esos críticos, tales como Freud, Nietzsche, Foucauld, Hinkelammert, y muchos otros, daré relevancia central y fundamentalmente a Marx (por su claridad en anotar el momento material-económico de toda ética de "contenido") y a Levinas (en su crítica a la ética y moral en cunanto tales). En el *§5* por primera vez, y habiendo integrado positivamente el pensamiento falibilista de Apel, mostraré el sentido del nacimiento de una nueva consensualidad intersubjetiva de las mayorías *dominadas*[6] (dominación justificada por la mayoría de los sistemas materiales que ahora aparecen como "hegemónicos") y *excluídas* (exclusión supuesta en los procedimientos formales igualmente "hegemónicos"). Surge así con claridad el sentido de una intersubjetividad *anti-hegemónica* de los dominados y/o excluídos ante la intersubjetividad hegemónica de los dominados y/o excluídos ante la intersubjetividad hegemónica. De esta manera subsumimos críticamente e integramos el "principio democrático" en los procesos críticos, *normalmente* por transformaciones de los movimientos de las mayorías, populares o revindicativos, *excepcionalmente* (muy excepcionalmente, pocas veces durante siglos, pero siempre posible) revolucionarios. Es el tema de la "institucionalidad" futura decidida válida y consensualmente por la nueva intersubjetividad. No he negado la intención de la ética del Discurso, pero se la ha subsumido en una arquitectónica mucho más compleja, también material, más realista y sobre todo más crítica. Creo que así puedo mostrar por qué la ética de la Liberación no es anarquista, pero tampoco

reformista ni necesariamente revolucionaria.[7] Este nivel será denominado la "moral formal crítica". En el *§6*, sólo ahora se puede entender el proceso ético-material y moral-formal consensual de liberación propiamente dicho, que de-construye el sistema hegemónico, dominador o excluyente para reconstruir por "transformaciones críticas" si son posibles, o construir (no se puede re-construir en este caso excepcional, porque es nuevo) el "nuevo orden", en los diversos "frentes"[8] de liberación posible (ecológico, feministas, político, económico, pedagógico, racial, etc.). Toda estas "transformaciones", o "construcción" del "*nuevo* orden", deberán contar con el principio de consensualidad, de la institución de la argumentación, etc., formales – que super a en mucho, pero no invalida, el antiguo principio de la *frónesis*, que sigue teniendo validez en el orden individual.

Para dar alguna referencia esquemática propongo el siguiente esquema aproximativo (que por esquemático es insuficiente):

Esquema 1. Representación esquemática de los momentos de la arquitectónica de una ética de la liberación.



Aclaraciones al esquema: §1 Aspecto ético-material (lo bueno); §2 aspecto moral formal o procedimental (lo válido); §3 procesualidad ético pragmática (creación institucional); a. proyecto ético (el bien-válido vigente); §4 críticas de lo vigente como hegemónico, como dominador o excluyente; A. El orden vigente aparece *ahora* como "Totalidad" (el sistema se manifiesta como lo injusto-inválido); §5 aspecto formal crítico de la intersubjetividad desde a alteridad (nueva validez anti-hegemónica); §6 praxis de liberación (nueva institucionalidad); b. proyecto de liberación (el bien-válido futuro); B: orden futuro como la nueva legitimidad (B no es A); c. procesos históricos futuros; d. proyectos futuros históricos de liberación (Los §§1–6 corresponden a los títulos de este trabajo).

Por exigencia de espacio esta corta ponencia sólo podrá avanzar algunas tésis precisas, situando la temática sin agotarla. Un análisis más detallado de esta arquitectónica será expuesta en los respectivos capítulos de mi *Ética de la Liberación (en la época de la Globalización y la Exclusión)* que estoy escribiendo.

INTRODUCCION. ARQUITECTONICA FORMAL DE LA ETICA DEL DISCURSO

La arquitectónica de la ética del Discurso tiene un nudo crítico (en cuanto no resuelto) en la cuestión de la aplicación (*Anwendung*) de la norma básica de la moral[9] procedimental (con otro sentido que en Aristóteles o Kant[10]). Pero este "aterrizaje" (*x* del *esquema 1*) forzado (o imposible) es el resultado de haber "despegado" (*y*) del suelo en un vuelo ambiguo. Lo inadecuado del "despegue" determina la imposibilidad del "aterrizaje". Es decir, la arquitectónica comienza por no subsumir desde el comienzo el sentido ético de la *materialidad* del mundo de la vida, y sólo considera las condiciones de posibilidad universales de la validez moral de las decisiones, normas o máximas que se adopten en concreto. Lo empírico, histórico, material no es negado, es simplemente relegado, ya que no tiene relevancia para probar la validez de la universalidad racional de la consensualidad formal intersubjetiva. La cuestión de la "validez" tiene absoluta prioridad con respecto a la cuestión del "contenido", de toda ética del "bien".

La ética del Discurso, como Kant, no intentan entonces fundamentar una ética material. A esta tarea la declaran innecesaria o imposible, y por ello sitúan desde el comienzo toda la problemática de la filosofía ética en el nivel de la moral formal, no viendo la importancia del indicado nivel de los "contenidos", de lo material, de la *eu bíos* (vida buena) o del "bien (*good, das Gute*). ¿Quizá porque la muerte que enfrenta a la vida en los campos o las calles de Malí, Haití o Bangladesh, la pobreza y el estado de no-derecho de los países periféricos, no son hechos cotidianos masivos en Europa o Estados Unidos? La cuestión está claramente planteada por el mismo Kant cuando escribe:

> Todos los principios prácticos que presuponen un objeto (materia) de la facultad apetitiva como fundamento determinante de la voluntad, son empiricos y *no pueden dar leyes prácticas.*[11]

Y en otro texto anterior había expresado aún más explícitamente:

Conservar cada cual su vida es un deber, y además todos tenemos una inmediata inclinación a hacerlo así. Mas, por eso mismo, el cuidado angustioso que la mayor parte de los hombres pone en ello[12] no tiene valor interior, y la máxima que rige ese cuidado *carece de un contenido moral.*[13]

Esta posición es compartida con variantes por la ética del Discurso. Esto supone tres reducciones: 1) Las "inclinaciones" (la corporalidad (la *Leiblichkeit* del nivel neuro-biológico) son patológicas, caprichosas, y, en último término, egoistas, particulares – no universales –, que no entran en la determinación de la norma básica. 2) La "vida buena" de cada cultura tiene características propias, sin poder ser fundamentadas racionalmente, además es imposible: a) determinar el contenido del *ethos* particular, y b) más aún, cuando debe comparársela con el *ethos* de otras culturas (como acontece en el "sistema-mundo" desde 1492), es imposible poder efectuar un diálogo intercultural (ya que no se tienen criterios intrínsecos transculturales), o ponerse de acuerdo sobre de cuál de dichas "vidas buenas" es la mejor.[14] 3) La negación de la sobrevivencia como principio ètico material.[15]

En efecto, Apel después de haber definido la existencia de un nivel A de fundamentación de la moral,[16] se pregunta ómo "descender" a lo concreto:

Es necesario, en relación a la fundamentación última del principio de la ética, considerar *no solamente* la norma básica de la fundamentación consensual de normas (reconocida en la anticipación contrafáctica de las relaciones de comunicación ideales), *sino al mismo tiempo* la norma básica de la responsabilidad histórica, de la preocupación por la preservación de las condiciones naturales de la vida y los logros históricos-culturales de la comunidad comunicativa real fácticamente existente en este momento.

Schon bei der Letztbergründung des Prinzips der Ethik muss (eigentlich) *nicht nur* die in der kontrafaktischen Antizipation der idealen Kommunikationsverhältnisse anerkannte Grundnorm der konsesualen Normenbegründung berücksichtigt werden, *sondern auch* zugleich die Grundnorm der geschichtizbezogenen Verantwortung – ja der Sorge – für die erhaltung der natürlichen Lebensbedingungen und der geschichtlich-kulturellen Errungenschaften der jetzt fatisch existierenden realen Kommuniation-gemeinschaft.[17]

Pero puesto a efectuar esa aplicación para preservar "las condiciones naturales de la vida y los logros históricos culturales" concreto, confiesa una y otra vez:

Debo admitir que la elucidación de las razones que me han conducido a distinguir entre una parte de fundamentación A y una parte de fundamentación B de la ética del Discurso *no es todavía completamente clara.*

Isofern habe ich auch das Motiv, das mich zu einer Unterscheidung zwischen dem

Begründungsteil A und dem Begründungsteil B der Diskursethik bewogen hat, *noch nichtvöllig verdeutlicht.*[18]

Más aún, "las condiciones de aplicabilidad de una ética de la comunidad de comunicación ideal (. . .) *aún no están, en absoluto dadas*" ("eben die Anwendungsbedingungen einer Ethik der idealen Kommunikationsgemeischaft *noch keineswegs gegeben*").[19] Es decir, como no se dan las condiciones situacionales y contingentes[20] (una de ellas es la no participación de todos los posibles afectados en sus intereses[21]) es necesario echar mano de una "ética de la responsabilidad" – de tipo weberiano –, para crear dichas condiciones[22] de igualdad, de simetría.

Aquí debe situarse la reacción de Franz Hinkelammert, quien descubre en la ética del Discurso un modo no suficiente de articulación de la ética material, cuando escribe:

Una norma es válida sólo en la medida que es aplicable, y es aplicable en la medida *en que ella nos permite vivir*. Ésto no niega la validez de la norma como punto de partida, en tanto se refiere a la decisión de aplicarla. En todo caso, una norma bajo la cual no fuera posible la vida sería *a prior* inválida. Esto valdría, por ejemplo, en una decisión universal de suicidio colectivo.

Daher gilt eine Norm nur soweit, wie sie anwendbar ist, und sie ist anwendbar, *soweit man damit leben kann*. Dies streit keineswegs die Gültigkeit der Norm als Ausgangspunkt ab, wohl aber betrifft es die Entscheidung, sie anzuwenden. Eine Norm allerdings, mit der man unter keinen Umständen leben kann, wäre *a priori* ungültig. Dies würde zum Beispiel für die universale Entscheidung zum kollektiven Selbstmord gelten.[23]

La conservación y crecimiento de la vida es el primer criterio de verdad (teórica y práctica), condición absoluta de posibilidad de la existencia no sólo de los sujetos de la argumentación como tales, sino aún de los procesos mismos conceptuales y lingüísticos. Seyla Benhabib indica aproximadamente el mismo tipo de crítica, ya que el *principio U* de Habermas define a los participantes de derecho en la argumentación como "los afectados *en sus intereses*":

The interest that participants in a discourse bring with them to the argumentation situation are ones that they already have as actors in the life-world (. . .) If, however, participants in discourses bring with them their own interpretation of their own interests, then the question immediately suggests itself: given that the satisfaction of the interests of *each* is to be viewed as a legitimate and reasonable *criterion* in establishing the universality of the norm, then is it no the case that universality can only result when a corresponding compatibility or even harmony of interests *really exists* in the lifeworld?[24]

La moral formal presupone siempre una ética material,[25] que la determina por su criterio de verdad universal y concreto, no sólo en el sentido

de que es *aquello "acerca" lo que se ha de argumentar*, sino aún, y por último, por el hecho de que la validez del "acuerdo" se decide *desde* (horizonte problemático), *sobre* (fundamento) y *en* (lo acordado en concreto) el "contenido" – que tiene autonomía en su criterio, principio e imperativos propios que hay que saber respetar –.

§1. EL ASPECTO MATERIAL DE LA ETICA ¿HAY UN PRINCIPIO MATERIAL UNIVERSAL?

Hemos hablado en otros momentos del diálogo de la necesidad de una "económica trascendental", como correlato de una "pragmática trascendental".[26] Con ello queríamos indicar que lo formal (la pragmática) debía articularse a lo material (un ejemplo decisivo que yo adelantaba era la económica [*Oekonomik*]), y que este nivel *material* era condición ontológica o de sobre-vivencia con respecto a la pragmática (así como ésta era condición *formal* de aquella). De la misma manera, Karl Marx nos ayudó a descubrir la falta de atención en la pragmática de las condiciones materiales (de "contenido") de los mismos sujetos que argumentan. Ahora podemos formular la cuestión con mayor precisión.

En efecto, nuestra tesis podría enunciares así: sl aspecto de "contenido" de la ética,[27] abstractamente, tiene universalidad propia y determina siempre *materialmente* a todos los niveles de la moral formsal. El aspecto "formal" de la moral (lo recto, *right*, *richtig*), el nivel de la validez (*Gültigkeit*, *validity*) universal intersubjetiva, abstractamente, determina por su parte *formalmente* a todos los niveles de la ética material. Se trata de una mutua, constitutiva y siempre presente codeterminación *con diverso sentido* (una es "material", la otra "formal", originando como resultado una undiad *real*: el bienválido o lo válido-bueno). Esta es una tesis fundamental de la ética de la Liberación, porque[28] de esta manera se podrá interpretar éticamente la "pobreza", la dominación de la mujer en su corporalidad (*Leiblichkeit*), las razas no-blancas descriminadas, etc., desde el criterio material presupuesto ya siempre *a priori* en toda crítica (crítica negativa que parte de la "falta-de" realización material de los sujetos; es decir, de la infelicidad, sufrimiento . . .).

El aspecto material de la ética (como Kant lo indica en el texto citado arriba sin descubrir su relevancia) trata en última instancia de la conservación y aumento de vida.[29] Por ello no hablaremos sólo de "vida" sino de "*sobre*-vivencia".[30] El principio material de la ética, que cumple

con el criterio de sobre-vivencia, podría enunciarse de la-siguiente manera:

Quien actúa (seria o éticamente) ya ha reconocido *in actu* las exigencias de la posible sobre-vivencia en una concreta *vida buena* (felicidad, valores, comprensión del ser [*Seinsverständnis*], etc.), que comparte con todos aquellos con los que forma parte de una *comunidad de vida* (Lebensgemeinschaft) cultural, histórica, con una pretensión de universalidad, co-solidaria con la humanidad como tal.[31]

Sin apoyarme o inspirarme en los neoaristotélicos (de ambas partes del Atlántico), deseo recordar sin embargo que la *eudaimonía* de Aristóteles no era el "fin" de una razón instrumental weberiana, sino más bien un *telos*,[32] y tal como lo expresaba Heidegger, una "comprensión del ser como poder-ser (*Seinsverständnis als Sein-können*)".[33] Esta temática tiene que ser merecidamente repensada.[34]

Deseo ahora referirme a los utilitaristas, que han sido criticados desde Moore hasta Rawls. Dicha posición se remontaba a la tradición empirista – gracias a los cuales Kant se despertó del sueño racionalista – que tomará al placer o felicidad como momento exclusivo (en esta reducción estribará su error) del principio material de la ética, y tal como ya John Locke lo indicaba en su *An Essay concerning Human Understanding*:

Good and evil (. . .) are nothing but pleasure or pain, or that which occasions or procures pleasure or pain to us.[35]

El utilitarismo de Jeremy Bentham, ingenuo en tantos aspectos, define de la misma manera el criterio de la ética:

(. . . The) *fundamental axiom* (is:) it is the greatest happiness of the greatest number that is the measure of right and wrong.[36]

Por su parte John Stuart Mill declara:

The creed which accepts as the foundation of morals *utility* or the *greatest happiness principle* holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness.[37]

El "placer" (como mera sensación) o la "felicidad" (como "background feeling")[38] indican ciertamente un aspecto subjetivo del "contenido" de la ética – cuyos conflictos, contradicciones o excepciones deberán ser tratados por la "aplicación" del principio formal –, pero no es el único aspecto de toda ética material.

En efecto, todas las éticas materiales[39] nos recuerdan la condición ontológica de posibilidad como necesidad de conservación y aumento de vida, de "*sobre*-vivencia" de todo acto humano. Una fundamentación

de este principio material puede también argumentarse contra el escéptico[40] (que volverá a hacerse presente[41]) en términos semejantes a la demostración que realiza la ética del Discurso de su propio principio por medio de la autocontradicción performativa: todo el que actúa lo hace por la conservación y aumento de la vida, en concreto por algún "bien",[42] de lo contrario debe dejarse morir (y aún el que se dejara morir, se contradeciría performativamente[43] si intentara explicitar el motivo de su suicidio). Pero, sobre todo deberá argumentarse contra el cínico, que argumenta por su parte en favor de la muerte de los "sobrantes" que no saben o no pueden defenderse (como lo expresa F. Hayek en referencia al mercado y la competencia). De todas maneras todos estos aspectos materiales son *necesario pero no suficientes*. Y por esto, es debemos articular, subsumir el aspecto material de la ética de "contenido" y no simplemente ignorarla, porque entonces no puede contarse con el criterio de sobre-vivencia que es el *fundamental* con respecto a todo otro criterio, principio, norma, decisión, institución, argumentación, etc., formales.

Sin caer en darwinismos o naturalismo ingenuos puede afirmarse, además y a modo de ejemplo, que la neurobiología actual nos da nuevos argumentos. El cerebro es el órgano que maneja, como ya he dicho, desde sus *funciones superiores mentales*, la sobre-vivencia, por una ordenación de todas las mediaciones en cuanto son evaluadas, es decir, en tanto son situadas como "posibilidades" para la permanencia y crecimiento de la vida. Esto nos habla del principio ético material fundamental:

> The brain areas responsible for concept formation contain structures that categorize, discriminate, and recomibe the various brain activities occurring in different kinds of global mappings (. . .) Given its connections to the basal ganglia and the limbic system, including the hippocampus, the frontal cortex also establishes relations subserving the *categorization of value* and sensory experiences themselves. In this way, conceptual memories *are affected by values* – an important characteristic *in enhancing survival*.[44]

Se trata, como ya he insistido, de la permanencia y crecimiento de la vida según sus *necesidades básicas* articuladas a las exigencias económicas, culturales, políticas, religiosas, éticas. El "sobre-" de la "sobre-vivencia" indica el ejercicio de las funciones superiores mentales del cerebro (repitiendo: conceptualización, competencia lingüística, autoconciencia, autonomía, etc.), el cumplimiento de las exigencias de los valores culturales, religiosos, estéticos y éticos de una cultura dada. Todo esto en un horizonte comunitario (la "comunidad de vida [*Lebensgemeischaft*] de la que he hablado en otros trabajos),[45] intersubjetivo, histórico.

Por todo ello podemos afirmar que el criterio de sobre-vivencia y el principio material de la ética ("Quien actúa . . .") es estrictamente universal, válido para toda acción, de todo sujeto ético, y en vista del bien (la sobre-vivencia o permanencia y crecimiento de la vida humana), en último término, de toda la humanidad.

Las objeciones son variadas. Por ejemplo, nadie puede en concreto indicar las determinaciones componentes de su propio "bien" de manera exhaustiva,[46] dificil es que ahora y aquí alguien pueda decidir cual tipo de "vida buena" histórico cultural es la mejor; no siempre se encuentran criterios internos a la *Sittlichkeit* que permitan efectuar diálogos interculturales; etc.[47] Además hay personas que sacrifican la vida (por ejemplo los héroes), lo que demostraría que la sobre-vivencia no es el primer principio. A todo ello responderemos que, en primer lugar, este principio es el *fundamental* y *necessario*, pero está lejos de ser *suficiente*, y, por ello, necesita de otros criterios y principios para su "aplicación" concreta. Por otra parte, la cuestión no es determinar el "contenido" de *esta* "vida buena" (o la mejor), o que tenga o no criterios internos[48] para el diálogo externo intercultural (para lo cual Habermas ha dado buenas razones con respecto a la Modernidad[49]), sino afirmar simplemente el hecho de que nadie puede obrar si no tiene en vista algún bien o vida buena. No importa cuál, pero debe ser alguna. Y, por último, nada más alejado del egoismo, ya que es un principio material también intersubjetivo que tiene una *pretensión de universalidad*[50] que alcanza por último, potencialmente, la co-solidaridad con la humanidad (aunque puede restringirse como egoismo, etnocentrismo, nacionalismo totalitario, etc., y en este caso se opone a otros criterios o principios codeterminantes, y para ello es necesario el "procedimiento" racional *formal* que alcanza validez y juzga como "invalida" a la acción que afirma la mera particularidad ante la universalidad). El momento del contenido de la ética nos habla de la cuestión de la *verdad* práctical; el momento formal se refiere al tema moral de la *validez*. Ambos momentos son necesarios y se codeterminan para alcanzar una mayor suficiencia (pero todavía no completa, como veremos).

§2. FUNCION DEL MOMENTO FORMAL DE LA MORAL. UNIVERSALIDAD PROCEDIMENTAL

Por no ser suficiente el principio material para su propia "aplicación"[51] concreta, para explicar sus conflictos, contradicciones, confrontaciones

externas con otras concepciones de la vida ética, con las excepciones, etc., *es necesario* el ejercicio del principio racional formal consensual de la intersubjetividad que alcanza validez moral. Pero, a diferencia de la ética del Discurso, que intenta construir una ética *exclusivamente* desde el único principio moral formal, la ética de la Liberación intentará subsumir todo lo logrado por la ética del Discurso (incluyendo su fundamentación formal[52]) en cuanto al uso pragmático del principio intersubjetivo de universalización (principio de validez kantiano transformado), pero invirtiendo su sentido. No se trata de que la norma básica deba aplicarse a lo empírico-histórico, sino que, a la inversa, la norma básica formal tiene como función "aplicar" el principio material.[53] Es decir, la intersubjetividad procedimentalmente adecuada alcanza la validez de un "acuerdo" material, en cuanto parte del criterio de sobrevivencia y del principio ético de contenido ("Quien actúa . . .").

El aspecto formal de la moral parte del criterio de intersujetividad, de la norma básica pragmática o principio de iversalidad que alcanza validez comunitaria. Pero, repitiendo, se invirte ahora lo que se ha afirmado al respecto, ya que se trata de un principio de "aplicación" de la norma material. La norma material es la condición de posiblidad del "contenido" de la "aplicación" de la norma formal, en cuanto que si se argumenta es porque se intenta saber *cómo* se puede (debe) sobrevivir aqui y ahora; la norma material da el "contenido" de lo consensuado (en último término, una mediación para la sobre-vivencia de los sujetos "necesitados" y por ello participantes), dentro del horizonte marcado por la "imposibilidad de elegir morir".

El enunciado de la norma básica o principio moral-pragmático de la ética del Discurso es el siguiente:

> Quien argumenta (. . .) ya ha testimoniado *in actu* (. . .) que las reglas ideales de la argumentación representan condiciones normativas de la posibilidad de la decisión sobre pretensiones de validez moral en una comunidad de comunicación (. . .) *de personas que se reconocen recíprocamente como iguales.*[54]

Lo ganado en los análisis de la ética del Discurso lo debemos subsumir aquí, pero además no se lo propone como el único principio; también se redefine su función,[55] y, por último, se articula la moral formal pragmática con la ética material (hasta su instancia económica, como veremos más adelante).

Aquí cabe destacarse que desde Aristóteles, el momento formal de validez (analizado entre los latinos en la temática de la *conscientia*) era

complido por el "argumento práctico".[56] En efecto, la comprensión del bien (horizonte práctico que funcionaba como premisa mayor) era el punto de partida. El acto de la razón práctica guiada por la *frónesis* permitia aplicar el principio a la conclusión práctica: la decisión adoptada (la hypólepsis),[57] cuya validez se la daba la fuerza del argumento práctico. Como para Hegel, la razón práctica (la *praktikós lógos* de los griegos) trabajaba por dentro a la consecusión del "bien". Es decir, para los éticos pre-modernos[58] el momento formal-racional estaba siempre integrado en la constitución interna del bien o de su "contenido material". Como para la neurobiologia actual, además, dicho "bien" era apetecido, pero dicho apetito era "juzgado" – no era nunca meramente irracional como posteriormente para los empiristas –. La razón práctica había sido analizada de una manera más compleja e integrada (no así en la Modernidad, en especial, desde la escisión dualista kantiana), y el momento ético-material se articulaba con el momento moral-formal. Hoy, es evidente, podemos efectuar transformaciones radicales a estas distinciones y llegar a una mayor precisión, pero en la línea de la subsunción orgánica, y no de continuar con racionalismos reductivos o éticas materiales irracionalistas de la incomunicabilidad. La razón práctica es aquella que despliega el último horizonte (la "comprensión del ser" intersubjetivo, lo material o el contenido, el "bien" por excelencia).[59] La razón teórica funciona dentro de su horizonte y sólo recorta sistemas abstractos de mayor precisión y menor realidad. La discursividad práctico-ética (material-formal) hay que distinguirla de la meramente teórica (o científica). En este punto la ética del Discurso debería superar un cierto racionalismo reductivo.

§3. LA PROCESUALIDAD DEL BIEN-VALIDO: LA SINTESIS ETICO-MORAL

En los dos parágrafos anteriores hemos considerado sincrónica y *abstractamente* los aspectos material de la ética y formal de la moral. Ahora los consideraremos concreta, subsuntiva, procesual o *diacrónicamente* en una unidad más compleja.

Determinado lo valido según las exigencias consensuales de intersubjetividad, lo que permite la "aplicación" del criterio de sobre-vivencia bajo el principio comunitario de la ética material, se debe ahora ascender hacia lo concreto y así se descubre que ya siempre lo ético es procesual (el principio pragmático de Peirce). Valga esta cita para sugerir el tema:

La categoría de lo Primero es la idea de aquello que es tal como es sin consideración de ninguna otra cosa (. . .) La categoría de lo Segundo es la idea de aquello que es tal como es en tanto que Segundo respecto a algún primero, sin consideración de ninguna otra cosas (. . .) Es la reacción [. . .] La categoría de lo Tercero es la idea de aquello que es tal como es en tanto Tercera,[60] o Mediación, entre un Segundo y un Primero.[61]

El procesualismo pragmático se establece principalmente en un nivel de lo que W. James llamaría *veri-fication*. A nosotros nos importa aquí un proceso práctico de una ética material de "contenidos" (de *liber-ation*), y además formal consensual y crítico, ya que los pragmáticos, desde Peirce o James hasta Mead o Dewey permenecerán dentro del horizonte del *common sense* norteamericano, progresista es verdad.[62]

La articulación del bien-válido (de la validez del bien) no se da siempre simultáneamente en el proceso diacrónico.

Esquema 2. Diacronia posible de la validez y el bien.

Momentos	§3	§4	§5	§6
Lo formal	Lo válido hegemónico	Lo válido dominador	Lo no-válido antihegemónico	Lo válido nuevo
Lo material	El bien legítimo	El bien ilegítimo	El bien futuro	El bien nuevo legítimo

Aclaración del esquema: Los momentos §§ 3–6 corresponden a los mismos parágrafos de este trabajo y a los del *esquema 1*.

Un buen punto de partida podría ser la definición de Habermas sobre legitimidad:

Legitimidad significa que la pretensión que acompaña a un orden político (erótico, pedagógico, etc.) de ser reconocido como válido y correcto no está desprovista de buenos argumentos; un orden legítimo merece el reconocimiento.

Legitimität bedeutet, dass der mit einer politischen Ordnung verbundene Anspruch, als richtig und gerechte anerkannt zu werden, gute Argumente für sich hat; eine legitime Ordnung verdient Anerkennung.[63]

Antonio Gramsci[64] distinguía entre un orden hegemónico (cuando ideológicamente tenía legitimidad, en el sentido de Habermas) y un orden de dominación (cuando la coerción legítima, en el sentido de Weber, se transforma en coerción ilegítima; es el pasaje del nivel *§3* del *Esquema 2* al nivel *§4*).[65]

Procesualmente, entonces, el contenido concreto de un proyecto de permanencia y crecimiento de la vida humana, alcanza procedimental-

mente validez intersubjetiva gracias a los diversos modos de argumentar en la comunidad de comunicación real respectiva. El "bien" se va construyendo diacrónica, histórica y concretamente. En el nivel político del capitalismo tardío (*Spätkapitalismus*) (pordría ser también el del machismo erótico-familiar, el de la cultura elitista pedagógico-cultural, etc.) el "principio democracia" viene a reemplazar al tratado tradicional de la *frónesis*. De todas maneras será necesario recordar que la validez de los acuerdos consensuales (sean normas, leyes, instituciones, acciones, etc.) son acerca de contenidos materiales. En este punto la económica, no hablamos de las ciencias económicas[66] (*Oekonomik* no la *Wirtschaftwissenschaft*), viene a significar un punto central del debate, y como tal inicié este diálogo desde el *contenido material* (technológico económico del capitalismo, desde la visión crítica de Marx.[67] La válido políticamente hablando debe tener siempre y también contenido económico, como permanencia y aumento de vida, sobre-vivencia. La construcción de dicho bien común, bien-válido intersubjetivo, es efecto diacrónico de un proceso histórico, en el que el "estado de derecho" alcanza legitimidad porque un cierto número de bienes (vitales, técnicos, económicos, culturales, estéticos, éticos, etc.) son subsumidos efectiva o subjetivamente por los participantes, creando un "bienestar común" que hace aceptable al orden establecido, que funda *materialmente* (no sólo en argumentos como piensa Habermas) la legitimidad consensual del sistema hgemónico. En el caso del capitalismo, el proyecto en el pasado medieval y de los primeros siglos de la modernidad burguesa (libertad, igualdad, propiedad para todos) viene a constituirse como el substractum sobre el que la validez hegemónica se articula equilibradamente con el bien legítimo en la consensualidad mayoritaria de la población de una nación, de un Estado.

El proceso de constitución de un "estado de derecho" llega a un momento "clásico", cuando todos o la mayoría apoya con su consenso la legitimidad.

El criterio de procesualidad se incluye en la definición del principio respectivo: el bien-válido, por ser diacrónico, histórico, dialéctico, no puede nunca asegurarse que lo sea para siempre. Continuamente, entonces, puede tornarse inválido, ilegitimo, injusto.[68]

§4. EL LUGAR ARQUITECTONICO DE LA ALTERIDAD CRITICA

Ahora, sólo ahora podemos comenzar a vislumbrar la especificidad de la ética de la Liberación. Antes no podía comprenderse su propuesta, aunque lo he intentado repetidamente en el curso del diálogo con la ética del Discurso. Creo que hasta ahora he fracasado por no haber expuesto pedagógicamente con claridad las fases del tema. Sólo ahora, repito, se podrá comprender, por ejemplo, que el "*hecho*" *de la pobreza*[69] en el capitalismo periférico (en el tiempo del capitalismo tardio [*Spätkapitalismus*] central) no es un hecho inmediato (que hubiera de situarse en lo tratado abstractamente en el *§1*). Sólo ahora, a la luz del criterio y del principio material (de la comunidad de sobre-vivencia, de la felicidad subjetivamente y del bien objetivamente, en último término de toda la humanidad), legitimado por la validez intersubjetiva del sistema vigente, puede descubrirse un hecho masivo: la mayoría de dicha humanidad se encuentra sumida en la "pobreza", "infelicidad", "dolor", la dominación y/o la exclusión. El proyecto utópico del sistema vigente (económico, político, erótico, etc.) se descubre (a la luz de sus propias pretensiones de libertad, igualdad, propiedad para todos, y otros mitos y símbolos . . .[70]) en contradicción, ya que la mayoría de sus participantes se encuentran afectados o privados de la posibilidad de cumplir con las necesidades que el mismo sistema ha proclamado como derechos. Es desde la *positividad* del criterio ético de sobre-vivencia (y su principio respectivo en concreto) que la *negatividad* de la muerte, el hambre, la miseria, la opresión de la corporalidad por el trabajo, la represión del inconciente y la líbido en particular de la mujer, la falta de poder de los sujetos de las instituciones, la vigencia de valores invertidos, el analfabetismo, etc., puede ahora cobrar *sentido ético* cabal. "El Otro" – sobre el que tanto he insistido – aparece como otro que la "normalidad" expuesta en los *§§1–3*: el sistema normal, vigente, "natural", legítimo, aparece ahora como el "capital fetichizado" de Marx, como la "totalidad" éticamente perversa de Levinas, y por ello formal o intersubjetivamente perderá su validez, su hegemonía. Aparecerá a los ojos de los dominados y/o excluídos sólo como lo impuesto, como "validez dominadora". Aquí debe situarse la propuesta de Wellmer[71] acerca de la validez universal de la "negación de la máxima no generalizable": "¡No debes hacer infeliz a nadie;[72] no debes empobrecer a nadie (Marx); no debes quitar la vida (Hinkelammert)!"[73]

Aquí debemos hacer un alto y anotar un momento esencial. a) La

conciencia ética y crítica – que es el saber escuchar la interpelación del Otro en su corporalidad sufriente – tiene como primer sujeto a los dominados y/o excluídos. Ellos tienen entonces una *conciencia existencial, histórica, concreta*, es el caso de Rigoberta Menhú.[74] Es el comienzo o el estadio I del proceso de *concientizaçâo*.[75] b) En un segundo momento, y sólo aquellos que tienen alguna "experiencia"[76] del "nosotros" *con* los dominados y/o excluídos, se puede pensar reflexivamente la in-felicidad del Otro: es la crítica temática (científica o filosófica propiamente dicha, pero ambas *críticas*). Es la *crítica temática explícita* (de *krinêin*: separarse para lanzar un "juicio" desde el "tribunal") de los "grandes críticos", aún de los postmodernos.

En efecto, para el racionalismo de la ética del Discurso,[77] los críticos postmodernos pareciera que sólo se lanzan contra la razón *en cuanto tal*. En parte esto es cierto, pero debiera distinquirse entre la crítica a la razón *dominadora "comodominadora"* (y por ello se torna irracional) y la critica a la razón *en cuanto tal*. El racionalismo a ultranza rechaza toda crítica a la razón sin advertir que la intención de los críticos se dirige contra la razón *dominadora* (este es el caso de Nietzsche, que no distingue claramente entre la mera razón y la razón dominadora), y con ello se hace complice de la dominación de la razón moderna (al menos no advierte suficientemente la dominación eurocéntrica o la del capitalismo, ya que este sistema no sólo coloniza como "dinero" al mundo de la vida (*Lebenswelt*), sino material y primeramente como acumulación de plusvalor del trabajador y como transferencia de valor del capitalismo periférico[78]).

La ética de la Liberación puede subsumir la crítica de los "grandes críticos" (Nietzsche, Freud, Horkheimer, Adorno,[79] Foucault, Derrida, Lyotard, etc., y particularmente de Marx y Levinas) en cuanto ellos critican aspectos de lo que de "dominadora" tiene la razón moderna. Pero la ética de la Liberación puede igualmente, contra el irracionalismo de alguno de estos críticos (en especial de Nietzsche y de los postmodernos), defender la *universalidad de la razón* "en cuanto tal". Este doble movimiento de subsunción y negación es posible (y no es posible para la ética del Discurso ni para los postmodernos) si nos situamos *fuera, ante* o trascendentalmente con respecto al sistema o mundo del bien-válido (capitalismo, machismo, racismo, etc.), desde la alteridad de los dominados y/o desde la exterioridad de los excluídos (posición del *§4* con respecto a *A* del *esquema 1*, o como pasaje del *§3* al *§4* del *esquema 2*), en posición crítica y deconstructiva de la "validez hegemónica" del

sistema (ahora como *meramente dominador*), y juzgando al "bien" del sistema dominador/excluyente como ilegítimo. Así, aunque habíamos visto la importancia de la ética material (de un MacIntyre o Taylor) ahora puede ser puesta en cuestión *desde los dominados*. La alteridad del dominado descubre como ilegítimo al sistema material, el "contenido", el "bien"[80] (lo que hemos llamado en otro trbajo[81] el *principium oppressionis*). De la misma manera, el principio de validación intersubjetivo pragmático, puede ser también puesto en cuestión desde la necesaria exclusión de s afectados todavía no descubiertos como afectados en sus necesidades por el sistema dominador (lo que he llamado el *principium exclusionis*). Se trata de una consensualidad intersubjetiva crítica de *sequndo grado*.

Los "grandes críticos" son el retorno del escepticismo que anuncia Levinas.[82] Ellos son escépticos de la legitimidad del sistema vigente. Saber distinguir entre el escéptico desde la normalidad del sistema (*§2*), del escéptico del sistema como dominador (*§4*), es distinguir entre a) el escéptico, que merece ser refutado a los fines de la consistencia del propio discurso, b) del escéptico al servicio del cínico (que niega la racionalidad de la crítica que lucha por el nuevo sistema futuro; es decir, este escéptico se opone al liberador), c) del escéptico crítico o liberador de un acuerdo pasado (hoy dominador) que se ha tornado inválido en vista de la validez futura de un nuevo acuerdo más justo (pasaje de *A* a *B* del *esquema 1*).

El punto de arranque fuerte, decisivo de toda esta critica, es, entonces, la contradicción que se produce en la corporalidad (*Leiblichkeit*) sufriente del dominado (como obrero, como indio, esclavo africano o dominado asiático del mundo colonial, como corporalidad femenina, como raza no-blanca, como generaciones futuras que sufriran en su corporalidad la destrucción ecológica, etc.). De dicha contradicción material nos habla el siguiente texto:

> Durante años y años consechamos la muerte de los nuestros en los campos chiapanecos, nuestros hijos morian por una fuerza que desconociamos, nuestros hombres y mujeres caminaban en la larga noche de la ignorancia que una sombra tendía sobre nuestros pasos. Nuestros pueblos caminaban *sin verdad* ni entendimiento. Iban nuestros pasos sin destino, solos vivíamos y moríamos.[83]

Desde la "no-conciencia" crítica se pasa ahora a la "conciencia crítica":

> Lo más viejos de los viejos de nuestros pueblos nos hablaron palabras que venían de muy lejos, de cuando nuestras vida no eran, de cuando nuestra voz era callada. Y caminaba

la *verdad* en las palabras de los más viejos de los viejos de nuestro pueblo. Y aprendimos en sus palabras
que la larga noche de dolor de nuestras gentes venia de las manos y palabras de los poderesos,
que nuestra miseria era riqueza para unos cuantos,
que sobre los huesos y el polvo de nuestros antepasados y de nuestros hijos se construyó una casa para los poderesos,
y que a esa casa no podía entrar nuestro paso,
y que la abundancia de su mesa se llenaba con el vacío de nuestros estómagos,
y que sus lujos eran paridos por nuestra pobreza,
y que la fuerza de sus technos y paredes se levantaba sobre la fragilidad de nuestros cuerpos,
y que la salud que llenaba sus espacios venía de la muerte nuestra,
y que la sabiduría que ahí vivía de nuestra ignorancia se nutría,
que la paz que la cobijaba era guerra para nuestras gentes (. . .).[84]

Es un criterio de "contenido", material, de corporalidad, de sobre-vivencia, de ética material, en el nivel del "bien" – que quita validez al sistema o proyecto de "vida buena" que produce la probreza o la infelicidad de los dominados o excluídos (como imperativo universal negativo o prohibición de una máxima no generalizable, o de la simple "imposibilidad de elegir morir"): sean normas, actos, instituciones o argumentos, como en el caso del dapital –. Nadie como Marx ha mostrado en el último siglo este *hecho*,[85] porque toca una dimensión fundamental de la materialidad ética: la explotación del sujeto ético, miembro de la comunidad de vida, en su corporalidad a través del trabajo cotidiano que se concreta en necesidades básicas no cumplidas: infelicidad (imposibilidad de vivir). El sujeto ético del pobre se encuentra materialmente oprimido y formalmente excluído. Habría entonces que desarrollar una analítica del criterio crítico ético-formal y definir desde él al principio crítico. Del criterio de sobre-vivencia se deduce ahora un criterio negativo o el *criterio de prohibición de la no-sobrevivencia*, de la prohibición ética de empobrecer, hacer sufrir, provocar la muerte . . . al Otro. El principio ético-critico podría tener un enunciado aproximativo como el siguiente:

Quien actúa ético-*cíticamente* ya siempre ha reconocido *in actu* la dignidad de los sujetos éticos negada en una comunidad de vida hegemónica que impide la sobre-vivencia de los dominados (imposibilidad de vivir), y en una comunidad de comunicación real que los excluye asimétricamente de la argumentación.[86]

No es posible la crítica indicada arriba sin el reconocimiento (*Anerkennung*) del Otro (del dominado/excluído en el sistema

hegemónico) como sujeto ético autónomo, libre, igual, posible orígen de disenso y, por supuesto, de consenso.[87] El reconocimiento del Otro, la "razón ético-originaria" (de Levinas), es anterior a la crítica y anterior al argumento (a la razón discursiva o dialógica), está en el orígen del proceso, anterior a la interpelación o llamado del pobre a la solidariad en el sistema. Esta "conciencia ética"[88] se cumple antes que en nadie en la propia subjetividad (orígen de la *concientização* à la Paulo Freire siempre política[89]) intersubjetiva o comunitaria del mismo pueblo oprimido y/o excluído.

§5. LA INTERSUBJETIVIDAD FORMAL ANTI-HEGEMONICA

Ahora entramos en el estadio II de la *concientização*. Los dominados y/o excluídos (movimientos populares, feministas, ecologistas, es decir, los sujetos comunitarios) alcanzan una *conciencia crítica tematizada*, gracias al aporte crítico explícito (científico o filosófico del intelectual orgánico). Repasando, habría entonces tres momentos: a) Una conciencia ético crítica de los dominados y/o excluídos mismos, pretemática pero sustantivamente originante; b) una conciencia explícita temática (científico crítica); c) una conciencia crítico temática existencial, histórica o prática del pueblo mismo, Y, desde ahora en adelante, como en una espiral donde ya no se puede saber quien fue primero, el sujeto comunitario intersubjetivo de los dominados y/o excluídos se articular con los "intelectuales orgánicos" en múltiples ocasiones. Es toda la temática praxis-teoría-praxis que ahora es situada de manera completamente diferente por la ética de la Liberación.

Entonces, una vez iniciada la crítica en los grupos de dominados, va creciendo lentamente una comunidad de comunicación antihegemónica (de los mismos dominados y excluídos) (el momento *§5* de los *esquemas 1* y *2*), que comienza a trabajar según el "principio democracia" (intersubjetividad consensual que reemplaza el antiguo tratado de la *frónesis*) un proyecto de bien futuro (todavía no real pero posible: la utopía factible de liberación[90]) desde un procedimentallismo consensual en base a acuerdos todavía no-válido para la sociedad hegemónica, dominante.

La procesualidad *crítica* temático-existencial crece desde los diversos "frentes de lucha" de dominación y/o exclusión de la alteridad: desde los frentes erótico (contra el machismo), ecológico (contra la destrucción del planeta para las generaciones futuras), económico (contra el capitalismo destructor de la humanidad y la tierra) etc. Ya no puede ser la

aplicación "normal" de la norma pragmática en una sociedad en equilibrio, en "tiempos normales". Debe pasar a una "aplicación" excepcional o "anormal" de la norma. Cuando la mayoría de un pueblo está dominado o excluído el principio de universalidad cambia de sujeto, y desde la comunidad de comunicación vigente hegemónica pasa a ser ejercido por la comunidad de comunicación antihegemónica de los dominados y excluídos. La intersubjetividad temática y refleja, autoconciente (concientizada) de los dominados y excluídos comienza ahora a comportarse como nueva inersubjetividad de validez futura. Es el proceso de liberación propiamente dicho en su nivel formal-pragmático. Ahora el proceso vuelve a cumplir los momentos indicados antes, pero de nueva cuenta y con otra naturaleza.

La materialidad de la sobre-vivencia de los dominados y excluídos vuelve a repetir sobredeterminademente el momento analizado en el *§1*. En la medida que es necesario "aplicar", contra el sistema vigente, el criterio de sobrevivencia, la intersubjetividad de los dominados y/o excluídos utiliza formalmente el principio de universalidad (de la *nueva* universalidad contra la antigua intersubjetividad dominadora) y procede a criticar el consenso válido vigente. Todo este proceso formal es ahora temático, la deconstrucción de la dominación cuenta con la articulacion *interna* del científico y del filósofo crítico (sólo así puede practicarse la ética de la Liberación).

Hay que distinguir claramente entre toma de conciencia pretemática e implícita – pero recordando que es el orígen ético radical, y el ejercicio de lo que hemos llamado en otro lugar la "razón ética originaria" – desde el reconocimiento del Otro (analizado en el *§4*), del momento en que ahora nos situamos. No es lo mismo una pura y universal prohibición: "¡Te está prohibido empobrecer a alguieni!", que el imperativo complejo y positivo: "¡Libera al domindo, al pobre, al excluído!". Ahora es un llamado a la acción, a la responsabilidad operante, donde deberá mediar la tematización, articulación científico-filosófica, de líderes populares o de los movimientos y de "intelectuales orgánicos". Ni espontaneismo populista ni vanguardismo elitista. Como principio crítico material y formal (el "principio liberación [*das Befreiungsprinzip*]") podría enunciarse así, y, por su parte, subsume a todos los anteriores:

Quien actúa ético-críticamente desde el reconocimiento de la dignidad de todo sujeto ético, desde la conciencia de la no-sobre-vivencia de los dominados (desde la imposibilidad de elegir morir) y desde la no-participación de los excluídos ya siempre ha afirmado *in actu* la re-sponsabilidad[91] que comparte solidariamente con todos aquellos que han

alcanzado el mismo grado de lucidez, y la obligación a realizar transformaciones (normalmente), o una construcción sistémica (excepcionalmente), a través de las normas, acciones, instituciones, etc., de una nueva y más justa comunidad de vida y de comunicación futuras.

Ante la "imposibilidad de elegir morir"[92] hay que gestionar crítico-intersubjetivamente la "posibilidad de vivir" una alternativa concreta. El "Principio Esperanza" es el horizonte futuro positivo de algo más complejo: el "Principio Liberación".

Habíamos mostrado en otro momento de este debate que el imperativo: "¡Libera al oprimido y/o excluído!" (al "pobre" de Levinas, como la denominación común de los dominados en general), presuponía ya siempre diversos niveles – que pueden servirnos como resumen de lo que he expuesto hasta ahora –:

1) la comprensión de un bien imperante material (felicidad, riqueza, etc.);
2) la validez de un sistema moral formal consensual;
3) el descubrimiento del no-cumplimiento de dicho bien con respecto a los propios dominados (no-felicidad, pobreza, etc.) por parte de los dominados mismos, primero, y de intelectuales críticos, después; en este momento es que nace la conciencia de los "nuevos derechos";
4) la negación de la validez hegemónica al descubrirse la exclusión asimétrica de las mayorías no-participantes; los críticos tematizantes se incorporan a la alteridad entre los dominados, y en la exterioridad entre los excluídos;
5) el crearse orgánicamente la nueva intersubjetividad temática crítica (es toda la cuestión de la relación entre "praxis-teoría", del "intelectual orgánico" de Gramsci, analizada ambiguamente era el problema del partido y de la "verdad" de la vanguardia en Lenin[93]);
6) el actuar comunitariamente por un proyecto de liberación a través de una crítica de las utopías, y por una praxis institucionalmente constructiva.

El concepto de "fetichismo" en Marx nos habla de todos estos niveles de la conciencia ingenua, falsa o crítica. El proceso de "concientización" (en sus diversas fases y articulaciones, desde la existencial cotidiana del probre, hasta la temática del intelectual y su retroalimentación mutua y constante) es todo ese movimiento intersubjetivo formal consensual de los oprimidos que van trabajando *por dentro* el nuevo proyecto, la nueva validez futura, comunitaria, participativamente, en los niveles políticos, consensuales, temático y organizativamente.

Es es relación y en el interior de esa intersubjetividad crítico-comunitaria de los dominados y/o excluídos que la ética de la Liberación debe jugar su función propia. Se trata de argumentar en favor del sentido ético de la lucha por la sobre-vivencia y la validez moral de la praxis de liberación de los oprimidos/excluídos. La fundamentación del principio material y de la norma pragmática formal es esencial para la constitución de la ética como teoría, como filosofía, pero su función histórica, social última va dirigida a probar la validez ética de la sobre-vivencia, de la vida humana de los dominados y/o excluidos.

§6. LA PRAXIS DE LIBERACION: LA NUEVA INSTITUCIONALIDAD DEMOCRATICA DEL BIEN-VALIDO FUTURO

Hemos llegado finalmente al tema nodal.[94] La praxis se ha tornado equivoca, ya que puede ser de dominación y/o exclusión de otros, o puede ser praxis de liberación (como transformación crítica o cambio radical de estructuras) de-constructiva de las acciones, instituciones o sistemas de dominación y/o exclusión. La praxis de liberación es la mediación propiamente dicha de la transformación crítica de instituciones o construcción del nuevo sistema.

Aquí se deben tratar también las cuestiones éticas más arduas. Así, por ejemplo, la coerción legítima del sistema se torna ilegitima cuando se ejerce contra los dominados y/o excluídos que toman conciencia y luchan por sus "nuevos derechos" (los niveles analizados en los *§§4–5*). Violencia es la fuerza ejercida contra el derecho legítimo (válido) del Otro. La coerción legítima se torna así dominación violenta (represión pública) cuando se ejerce conta aquellos que han descubierto "nuevos derechos". El sistema vigente no percibe rápidamente el cambio de situación. La antigua coeción legítima se torna ilegítima ante una nueva conciencia social. Por su parte, la defensa que los dominados y/o excluídos efectúan de sus "nuevos derechos" descubiertos no puede ser violencia (porque no se ejerce contra ningún derecho del Otro), sino que es "justa defensa" con medios apripiados (que guardan proporción con los de la coerción ilegítima o vilenta, para ser efectivamente "defensa realista", estratégica y tácticamente, del propio derecho). La validación de dicha acción defensiva de la comunidad de vida que promueve la sobre-vivencia y de la comunicación antihegemónica no alcanza validez desde su inicio en la comunidad dominante – siempre fue asi; no puede ser de otra manera –. No se trata de una "querra justa",[95] ya que siempre

la guerra es injusta porque es vilenta, sino que se trata de la "defensa justa" (justa coerción) de los oprimidos, excluídos o atacados en sus derechos.

Por ser procesual la acción ética, ahora se ve claro que el punto de partida crítico-liberador es la "normalidad *injusta*" y el proyecto es el de una institución o sociedad más justa, donde los dominados y/o excluidos serán parte constitutiva y participante en la justicia también material (*flecha 6* del *esquema 1*; los momentos de los §§5–6 del *esquema 2*).

La "aplicación" formal del principio de universalidad en el proceso de liberación, en la elaboración del nuevo tipo de sociedad, etc., se juega en nivel formal de la nueva intersubjetividad, del "principio democracia". La nueva comunidad (de los dominados y excluidos) de ayer se transformará con el tiempo en la intersubjetividad o comunidad de comunicación nueva, "normal". Son los movimientos sociales, grupos de presión, partidos políticos críticos, etc., que triunfan en sus luchas.

Por su parte, el proceso se continúa ininterrumpidamente en la historia. Historia de acciones individuales, comunitarias, institucionales, como sujetos étnicos, de movimientos sociales, de clase, nacionales, culturales, mundiales. Un acto, una institución o un sistema podrían ser absolutamente juzgados como "buenos" o definitivamente "válidos" al fin de la historia; es decir, nunca podrá validarse *absolutamente* la bondad y rectitud de un acto o institución: por su intención, por sus consecuencias, a corto, mediano y a largo plazo a lo largo de toda la historia mundia. Hegel incluyó por ello en su ética la historia mundial, pero pretendió poder ejercer dicho juicio como "Tribunal de la Historia Mundial":[96] es una peligrosa ilusión, en la que también cayó el stalinismo soviético y hoy intenta el caitalismo neoliberal al querer eliminar toda alternativa que pudiera superarlo. De todas maneras los criterios y principios materiales, formales, procesuales, críticos y de liberación guían las conductas para determinar la validez ética de los actos en ese ininterrumpido proceso de reflexión, "aplicación" y cumplimiento de las acciones que se realizan en vista de promover el "bien-válido", lo "válido-bueno", desde el criterio de sobre-vivencia y bajo la luz de la intersubjetividad consensual crítica de las mayorias dominadas y/o excluídas.

México

NOTAS

[1] Ponencia presentada en II Congreso Internacional de Fenomenología, Guadalajara (Jalisco) septiembre de 1995. Quiero agradecer en primer lugar a los participantes en el Seminario de Historia de la Filosofía lationamericana (UNAM, México), en especial a Juan José Bautista, Enrique Gurría, Mario Rojas, Germán Gutiérrez, Rita Vergara, Marcio Luis Costa y tantos otros. Además, en este trabajo, para facilitar el diálogo, daremos a la palabra "ética" su sentido material de *ethos* o *Sittlichkeit*; a "moral" su sentido formal de validez intersubjetiva; reservando la "ética *crítica*" para el *§4.* en adelante, sobre el que se construye el sentido de la ética de la Liberación (no sólo crítica sino trans-sistémica en casos muy excepcionales, ya que es "normalmente" también una ética realista en las decisiones de "transformaciones críticas" institucionales). La ética de la Liberación se diferencia de otras éticas porque propone en la sociedad una transformación crítica o por revolución (ambas posiciones son posibles para ella) a partir de los dominados y/o excluídos como criterio formal.

[2] Marx denominaba a ambos fenómenos como: *pauper ante festum* (el pobre antes del contrato de salario) y *pauper post festum* (el pobre como desempleado después de la "fiesta orgiástica" del capital). "Como tal, según su concepto [el trabajador] es *pauper*, como personificación y portador de esta capacidad de trabajo potencial por sí, pero aislada de su objetividad" (Karl Marx, "Manuscritos del 61–63", en Marx, 1975, II, 3, 1, p. 35).

[3] Boltvinik, 1995, p. 47.

[4] Mostraremos que este concepto, "aplicación", debe cambiar de sentido.

[5] Véase Türcke, 1994.

[6] Frecuentemente se opina que los oprimidos son minorías. Queremos enfatizar que son mayorías, pero entiéndase también a las minorías oprimidas (como los gitanos), ya que a veces muchas minorías constituyen una mayoría.

[7] Nuevamente, y por último, deseo repetir que la especificidad de la ética de la Liberación es partir desde los dominados y/o excluídos en tiempos normales (aquí tampoco es reformista o meliorista, sino que propone una transformación parcial pero siempre crítica) o excepcionales, y no sólo de la excepcionalidad misma.

[8] Las "esferas" de justicia de Walzer, 1983, se transforman ahora en "frentes" de la "lucha por el reconocimiento" (más radical que la advertida por Honneth, 1992).

[9] Ya hemos mostrado cómo en el nivel de la fundamentación Apel incluye momentos materiales (p.e. el reconocimiento de la dignidad de la persona) por lo que caería en una cierta contradicción (véase Dussel 1993c y 1994).

[10] Véase Apel, 1990, p. 24 (p. 30 en castellano).

[11] Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 38 (Kant, 1968, VI, p. 127).

[12] Esta angustia hoy es mucho más espantosa que en el tiempo de Kant, ya que la mayoría de la Humanidad se ve lanzada en el proceso de globalización a una exclusión de empobrecimiento nunca observada antes.

[13] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, I, BA 10 (Kant, 1968, VI, p. 23).

[14] Ambos argumentos en b) pueden ser refutados. La cuestión no es si tienen o no criterios para un diálogo intercultural, ni ¿cúl "vida buena" es mejor?, sino que: todo acto humano (he aquí la universalidad) presupone ya siempre *a priori* (un *a priori* histórico pero también ontológico) una "vida buena" como horizonte de sentido ético desde donde puede y debe actuarse. La universalidad de la ética material estriba en la irrevasabilidad (*Nichthintergehbarkeit*) de esta presuposición ontológica.

[15] El ejemplo o argumento de la neuro-biología (véase Edelman, 1988, 1989 y 1993, o Damasio, 1994) muestra hoy que la organización del cerebro humano responde universalmente al *principio de la vida*. Tanto la categorización estimúlico-perceptiva como la conceptual, todo los procesos de evaluación (del sistema límbico y la base del cerebro y sus articulaciones corticales), el desarrollo de los centros lingüísticos fenómenos de la conciencia y autoconciencia, que permiten actos con autonomía, libertad, responsabilidad, son determinados por el criterio universal de la sobrevivencia de los sujetos corporales, siempre culturales o éticos (porque estamos hablando de "vida *humana*"). Las funciones racionales del cerebro (aún el uso teórico de la razón) están determinadas por dicho principio de sobre-vivencia. Esto no quita, sino que da un ejemplo convincente, la función intersubjetiva formal de la consensualidad argumentativa como institución para alcanzar acuerdos válidos. La validez formal no está reñida con la "bondad" de la sobre-vivencia de los sujetos (más bien ésta incluye en su materialidad a aquella como su mediación formal).

[16] En esta ponencia no volveremos sobre el tema de la fundamentación. En Dussel, 1993c y 1994, hemos mostrado que la fundamentación formal de Apel incluye momentos materiales (tales como el reconocimiento de los otros argumentantes como "persona de igual dignidad"), lo que significaría una cierta contradicción.

[17] Apel, 1990, p. 22 (p. 27).

[18] Ibid., p. 26 (p. 32).

[19] Ibid., p. 32 (pp. 38–39). "La razón de esto es simplemente que las condiciones de aplicación de la ética del discurso no han sido todavía realizadas" ["weil die Anwendungsbedingungen der Diskursethik geschichtlicht noch nicht realisiert sind"] (Ibid., p. 32; p. 40). "La applicación del principio de la ética del Discurso – por ejemplo, la práctica de una regulación discursivo-consensual de conflictos estrictamente separade de la aplicación de una racionalidad de negociación estratégica – puede llevarse a cabo aproximadamente sólo allí donde las relaciones mismas de eticidad y derecho locales hacen esto posible" ("Die Anwendung des Prinzips der Diskursethik – z.B. die Praktizierung einer diskursiv-konsensualen Konfliktregelung, die von der Anwendung strategischer Verhandlungsrationalität strikt getrennt wáre – lässt sich nur da – approximativ–verwirklichen, wo die lokalen Verhältnisse der Sittlichkeit und des Rechst dies von sich aus mitermöglichen") (p. 33; p. 40). La fórmula se repite frecuentemente: la aplicación es imposible si las condiciones no están dadas.

[20] Véase Apel, 1985, p. 261.

[21] En el Tercer Mundo frecuentemente no se cumple la condición de la *sobrevivencia* (por pobreza) de los posibles participantes la comunidad real de comunicación.

[22] Véase esta problemática en mi artículo Dussel, 1994, pp. 87–92 (pp. 147–152).

[23] Hinkelammert, 1994, p. 137 (en portugués, p. 97).

[24] Benhabib, 1986, pp. 310–311.

[25] Esta presuposición es al menos implícita, cultural e histórica, y inevitablemente ontológica, como veremos.

[26] Véase Dussel, 1993.

[27] Se trata del *bien* (*das Gute, good*) (y los bienes económicos también) objetivamente, la *felicidad* subjetivamente, el *bien común* (como síntesis) de la *comunidad de vida (Lebensgemeischaft)* (como sujetos) intersubjetivamente, los *valores* evaluativamente (posición de un medio como mediación para la conservación y aumento de la vida), etc. Cuando hablemos de "vida" debe entenderse siempre en este trabajo vida *humana*, cultural,

institucional (familiar, política, etc.), etc. Con esto abandonamos definitivamente el nivel "trascendental" y nos situamos en un nivel *práctico* fundamental, que asume lo material desde su punto de partida.

[28] El tema se discutirá en el *§4*.

[29] Heidegger, comentando a Nietzsche, indica que "el valor es condición de aumento de vida (*Steigerung des Lebens*)" (Heidegger, 1961, I, p. 488); es decir, y en palabras de Nietzsche: "el punto de vista del valor es el punto de vista de las condiciones de la conservación-aumento en referencia a las complejas estructuras de duración relativa de la vida dentro del devenir" (F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, A 175; en Heidegger, 1961, II, pp. 101ss). Para Nietzsche la vida es "Voluntad de Poder" y por lo tanto dominación. Para el simple pueblo latinoamericano, la "vida" en su sentido fuerte es un impulso (*Trieb*) de extrema positividad ética. En este sentido, la mediación tiene valor en tanto posibilidad actual para la vida. Es evidente que no hay valores sin intersubjetividad cultural, y por lo mismo constituyen parte esencial del "contenido" de la "eticidad" histórico-concreta.

[30] El "sobre –" indica, primero, la vida desde las funciones superiores de la "mente" (como categorización conceptual, conciencia, competencia lingüística, autoconciencia, autonomía, etc.); en segundo lugar, aumento, desarrollo, nuevos procesos de innovación o invención culturales, políticos, éticos. "Sobre-vivencia" es conservación y creación de nuevas instancias de la vida *humana*.

[31] Hemos transformado el enunciado del principio moral procedimental de la ética del Discurso en una posible formulación del principio ético material (véase Apel, 1986, p. 161).

[32] "La *eudaimonía* se encuentra entras las cosas dignas de honor y perfectas (*teleíon*). Si es así es porque es también un principio (*arkhé*), ya que es en virtud de ella que obramos, y el principio y la causa de los bienes (*agathôn*) es algo digno de honor y divino" (*Etica a Nicómaco* i, 12; 1102 a 1–4). Véase mi obra Dussel, 1973b, pp. 32ss.

[33] Véase: "La com-prensión como *poder-ser*" (en mi obra Dussel, 1973, I, p. 47ss, donde practicamos hace más de veinte años las tesis sobre Heidegger de Volpi, 1992).

[34] La ética del Discurso no tiene conciencia refleja de sus presupuestos europeos, de su "comprensión del ser" histórica. Como veremos posteriormente, el máximo de crítica posible (por diferenciación del mundo cultural, lo natural y lo subjetivo) da una posibilidad de "distancia" del "mundo de la vida (*Lebenswelt*)", pero exige igualmente tener conciencia del eurocentrismo (etnocentrismo del sistema-mundo desde 1492), y ésto no se ha dado explícitamente.

[35] Libro I, cap. 28, §5; en Locke, 1975. En otro texto expresa: "Things then are good or evil, only in reference to pleasure or pain" (Ibid., II, cap. 20, §2).

[36] Bentham, 1948, *Fragment*, Preface, p. 3.

[37] *Utilitarianism*, 2 (J. S. Mill, 1957, p. 10).

[38] A. Damasio escribe: "I call *background feeling* because it originates in background body states rather than in emotional states (. . .) *The feeling of life itself*, the sense of being" (Damasio, 1994, p. 150).

[39] Hoy has hay que dan importancia a la historia para redescubrir el sentido ético, como en los casos de MacIntyre (1981 y 1988) o Taylor (1975, 1989 y 1992); las que describen algunas esferas de la justicia con Walzer (1983); o las anteriores éticas de los valores como la de un Scheler (1954); la de la *Sittlichkeit* de Hegel; etc. Sin embargo, las nombradas no tienen lo que llamaremos sntido "crítico", quizá con excepción de

Walzer, aunque éste no integra suficientemente el nivel formal procedimental. Desde un punto de vista crítico (véase *§4.* en adelante), las hay que desarrollan la ética con todo un sistema categorial sobre la *materialidad intersubjetivo-comunitaria de la corporalidad* de la producción y acumulación alienante desde la relación del trabajo-vivo/valor, como la de Marx.

[40] Es bueno no olvidar que la ética del Discurso es escéptica de las éticas materiales, y éstas se ven exigidas de refutar dicho escepticismo, por las mismas razones por las que el pragmatismo racionalista refuta a los escépticos de la pragmática.

[41] Véase más adelante el *§4.* Levinas advierte este retorno, pero ahora sabemos cuando esto acontese, y es como nuevo "escepticismo", el que surge ante el sistema vigente *visto como* "hegemónico" o de "dominación" – es el escepticismo de los críticos de la razón *dominadora*, pero que a veces la confunden con la razón *en cuanto tal* –. Por otra parte, los antiescépticos no siempre tienen el criterio de discernimiento entre ambos escepticismos, y por ello pueden caer en un racionalismo acrítico o articulable a la razón cínica.

[42] Este argumento, por supuesto, se aplica a la ética del Discurso, que caería en una contradicción performativa si no reconociera que argumenta *también* por motivos (razones, por un "bien", aunque más no sea "el ideal de una vida racional" que es ya un contenido material) éticos, materiales, biográficos y histórico-culturales (europeos).

[43] Obrar es postergar la muerte; es vivir; es afirmar la "imposibilidad de elegir morir". La muerte no se puede elegir, porque no es algo lo que se elije, sino un absoluto dejar de elegir. El suicidio no es un modo de ser (el "ser-para-la-muerte" de Heidegger), sino el modo por el que simplemente se deja de ser.

[44] Edelman, 1992, pp. 109–110. Xavier Zubiri es quizá el único filósofo que supo situar desde la década de los 50s. el problema del cerebro en una nueva teoría material del conocimiento, de la inteligencia-sentiente o de los sentidos-inteligentes desde su base neurobiológica (Véase Zubiri, 1981 y 1992). "El hombre tiene *cerebralmente* una apertura intelectiva al estímulo como realidad (. . .) *Lo cerebral* y lo intelectivo no constituyen sino una sola y misma actividad" (Idem, 1986, p. 525). Sobre el tema se ha ocupado filosóficamente entre otros Searle, 1984 y 1994.

[45] El pensamiento medieval lo sabía muy bien, no sería necesario recurrir a Marx en este caso para problarlo. En efecto, se decía: "Es imposible que algún ser humano realice su bien (*bonum*), si ese proyecto no conviene con el bien común (*bene proportionatus bono communi*)" (Thomas, I–II, c. 92, a.1, ad 3). 0: "No debe dejar de considerarse que el bien común (*bonum commune*) según la adecuada comprensión es preferible al mero bien propio, ya que cualquier parte física se ordena por instinto al bien del todo (*bonum totius*)" (Idem, *De perfectiones vitae spiritualis*, XIII, n. 634). Este "instinto" debe ahora reconstruirse desde la neurobiología como la emotividad-evaluativa del sistema límbico y base del cerebro que se ordena a la sobre-vivencia. Es una "comunidad de vivientes" humanos, intersubjetividad de "contenido" (material) correlativa a la intersubjetividad de la validez formal.

[46] Esto lo sostiene por ejemplo Sartre, 1960, en cuanto a la imposibilidad de analizar en concreto, exhaustivamente, el horizonte mismo de la totalidad del ser en el mundo, aún con método psicoanalítico. Véase Dussel, 1973, I, pp. 50 y 57.

[47] Algunas morales formales actuales enumera estas objeciones, sin caer en cuenta que la propia conciencia ética (Kohlberg) post-convencional es siempre un fruto cultural. Sólo en el caso que se critique el eurocentrismo explícitamente se puede tener una

conciencia libre de "convencionalismos". Además, como veremos, la conciencia crítica antihegemónica (nivel del *§4*) se opone a la "universalidad" ejercida por una individualidad autónomamente ética, pero vigente, dominante, y sería así posterior al nivel 6 de Kohlberg – por ejemplo –. Es decir, el intento de una ética "postconvencional" recae en ser un "convencionalismo europeo contemporáneo".

[48] El principio universal de la permanencia y crecimiento de la vida de la humanidad es un principio "interno" a cada cultura, que sirve de autocorrección cuando una cultura "absolutiza" etnocéntricamente sus pretensiones y niega a otras culturas.

[49] Véase Habermas, 1981, I, II, III (I, pp. 85ss; I, 82 ss) en la discusión con Peter Winch.

[50] Esta "pretensión de universalidad" quiere indicar que un azteca, un bantú o un moderno (con diversas conciencias de diferenciación de lo natural, subjetivo o social [conciencia crítica-teórica o moral], pero al mismo tiempo de lo "sistémico" o como "exterioridad", en cuyo caso un crítico [conciencia crítica práctica de la alteridad ética] egipcio del Imperio Medio puede ser más "crítico" que un moderno que apoya "universalmente" el *status quo*), que implantan su existencia desde una "vida buena", la intenta realizar *como válida para toda la humanidad*. Claro es que cuando se enfrenta de hecho a otra cultura, o hay un conflicto irresoluble, debe echar mano de la intersubjetividad argumentativa o discursiva, desde los "recursos" (*sources* en el sentido de Taylor, 1989) propios, ya que no se cuenta con otros. Desde esta *honesta y seria* "pretensión de universalidad" de todo *ethos*, es que se puede partir para un diálogo intercultural (*desde donde* debe aplicarse el principio formal de la norma básica ética de la ética del Discurso). El etnocentrismo es la deformación de esta "pretensión de universalidad" honesta, necesaria, de toda "vida buena" – el dogmatismo o fundamentalismo es el pasaje de la "honesta pretensión de universalidad" a la efectiva imposición por la violencia de dicha "visión del mundo (*Weltbild*)" a otros –. En este último caso la pretensión de universalidad no se prueba argumentativamente (aunque sea con argumentos miticos, que son racionales), usa un medio irracional: la fuerza.

[51] Por ahora "aplicación" irá entre comillas, porque quiere indicar que no se trata de la aplicación clásica, kantana o de la ética del Discursos (*applicatio, Anwendung*). En estos casos aplicación indica un movimiento de arriba (lo universal) hacia abajo (la máxima concreta). En cambio, dialécticamente, se trata de *ascender de lo abstracto* parcial (la máxima particular en el todo universal: esto que debo obrar (parcial, abstracto, la máxima) como particularidad situada en el todo de la sobre-vivencia de la comunidad, de la nación, de la humanidad (lo universal). Desde el horizonte que abre la "imposibilidad de elegir morir" se argumenta intersubjetivamente acerca de la manera *concreta* de efectuar una norma, acción, proyecto, institución. "Aplicar" ahora es situar en un "todo" de *posibilidades* para la vida. Además, el Otro como exterioridad, como otra razón "límite", impide la aplicación tradicional. Sin embargo, dejaremos la terminología en boga para no confundir. Estos y otros temas serán profundizados en la *ética de la Liberación* en elaboración.

[52] La ética de la Liberación (en mi obra en elaboración) intentará igualmente fundamentar el principio material de la ética, como he indicado arriba, desde la "imposibilidad de elegir morir" como elección posible.

[53] En este caso la norma pragmática (procedimentalmente intersubjetiva y simétrica para alcanzar una validez aceptable) es una mediación no autónoma ni indiferente al

contenido, cuya función es "aplicar" o subsumir lo concreto material (la máxima) en lo universal material (el "bien").

[54] Apeil, 1986, p. 161. Para la formulación del Principio "U" en Habermas, véase Habermas, 1983 y 1991. Igualmente considérese la excelente crítica de Wellmer, 1986. Consúltese la obra de Rehg, 1994, y el número completo del *The Philosophical Form* coordinado por Kelly, 1989.

[55] Ya que si se alcanza validez intersubjetiva es *sobre* aquello en lo que recae el "acuerdo" de todos: el "contenido" ético objeto de la argumentación. Sin "contendio" no hay acuerdo ni validez. No puede tener validez un acuerdo "vacío".

[56] Véase todo este debate en mi obra Dussel, 1973c.

[57] Para Aristóteles, además, este acto de "aplicación" del principio podía corromperse de no haber virtud o "temperancia" en el sujeto: "Por esto es que llamamos a la temporancia (*sofrosynen*) la que salva (*sózousan*) la aplicación prudente (*frónesin*). Lo que ella protege es la *hypólepsis*" (*Et. a Nicómaco*, VI, 5; 1140b 11–20).

[58] Por ejemplo, para Thomas "el bien no cae dentro de la elección (*ultimus finis nullo modo sub electione cadit*)" (I–II, c. 13, a.3. c.), ya que es el principio primero material por excelencia, que, por otra parte, es universal y siempre ya presupuesto *a priori*. Por ello "el fin se apetece absolutamente (*finis appetitur absolute*)" (*De Veritate*, c. 24, a. 6, r.). Por el contrario, "todo aquello que es obrado por nosotros es posibilidad (*possibilia*)" (Ibid., a. 5, c.). El aplicar el principio en la deliberación es "un silogismo acerca de operables (*operabilium*)" (Ibid., c. 14, a. 5, c.) sobre "los singulares contingentes (*singularia contingentia*)" (II–II, c. 49, a. 5, c.).

[59] Véase Dussel, 1973, I, p. 64.

[60] Desde ya podemos anticipar que la "praxis de liberación" debe situarse en esta "Terceridad": desde el mundo de la vida (Primeridad) irrumpe el Otro y su proyecto de liberación (Segundidad) que desde su opresión o exclusión efectúa un *proceso práctico* de liberación (Terceridad). Liberación como proceso es Mediación (Terceridad), y pasa de una situación de opresión en el mundo (Primariedad) negada desde la anticipación contrafáctica de la utopía como término (Segundidad).

[61] Peirce, 1978, 1.66. Véase la magnífica interpretación de Apel, 1981.

[62] Cornel West, 1989, efectúa un interesante esfuerzo por reconstituir el pragmatismo.

[63] Habermas, 1976, p. 271.

[64] Véase en Gramsci, 1975, IV, pp. 3191ss.

[65] En nuestra *ética de la Liberación* en elaboración daremos mayor espacio y precisión al argumento, que estará contenido por entero en el capítulo 5, del tomo I.

[66] Véase el trabajo de Ulrich, 1993, donde se debiera distinguir mejor entre la "económica (*oekonomik*)" como filosofía (parte de una ética material), la "pragmática económica (*oekonomische Pragmatik*)" como ciencia económica-pragmática, y el nivel propiamente "económico (*oekonomisch*)" de la materialidad efectiva de la producción, distribución y consumo como medios para la sobre-vivencia.

[67] En todos mis trabajos anteriores presentados en este diálogo repetí una y otra vez el argumento, para mostrar la importancia de la ética material, y en especial la posición de un Marx no *standard* sino reconstruído desde una lectura completa y paciente (Véase Dussel, 1990 y 1993).

[68] Todo esto merecería mayor análisis, pero la corta extensión del trabajo nos exige remitir a la ya anunciada *ética de la Liberación*.

[69] Véase mi respuesta a Apel en Dussel, 1995, §1, pp. 115ss.

[70] Esta utopía del sistema vigente de dominación lo hemos esquematizado con *a* en el *esquema 1*. Por ejemplo, la economía neoliberal tiene al mercado total de competencia perfecta como este tipo de mito utópico – que es inconsistente y empíricamente imposible (véase Hinkelammert, 1984).

[71] Véase Wellmer, 1986, I: "El programa kantiano".

[72] Bentham propone como deber el universalizar la felicidad. El enunciado de Wellmer es más fuerte. Es decir, la prohibición de lo no generalizable por ser negativa admite menos excepciones (por ejemplo, no es generalizable: "¡Haz infelices a los otros!"). Pero lo que Wellmer no indica claramente es que dicha negación se recorta desde la afirmación material de lo negado: si hacer infeliz o matar se juzga éticamente como no generalizable es por comparación a lo generalizable (la felicidad como universalmente intentada, pero con dificultad de aplicación concreta). Es decir, el principio *positivo* material de la ética (descripto en el *§1*) es sobre el que se funda su *negación* (sólo en este *§4*) como crítica.

[73] De otra manera. El horizonte de la ética material queda enmarcada como *posible* desde el principio empírico universal de imposibilidad, en este caso como: "¡Es imposible elegir la muerte!". La ética presupone esta imposibilidad, porque en casode suicidarse, el sujeto ético deja de vivir y por ello de elegi.. y la ética desaparece como posibilidad. Del cual se derivaría el siguiente principio: "El que actúa afirma siempre la imposibilidad de elegir morir". El *principio cínico* del sistema de dominación (o excluyente), se enuncia: "En este sistema (p.e. el capitalismo) a la mayoría lo es imposible vivir (que es la imposibilidad de la imposibilidad de elegir morir), por lo tanto que muera" (como sugiere explícitamente Friedrich Hayek, el padre de la economía neoliberal). De la contradicción entre "imposibilidad de (elegir) morir" y "necesidad de morir" ("imposibilidad de vivir") surge la conciencia crítica y el reconocimiento de la dignidad negada de la víctima. Se descubre la dignidad sólo en su negación, como la dignidad de la vida ante la posibilidad de perderla (ante la muerte como robo [un modo de matar de a poco] del plusvalor del dominado, o también éticamente como heroismo o martirio del liberador crítico, y en todos estos casos como efecto de un acto injusto del que causa dichas muertes).

[74] Véase Dussel, 1994, §2.

[75] Véase Freire, 1968; además mi ponencia Dussel, 1994, §2. Ese movimiento, por el que el dominado que ha introyectado la ideología dominante, se avanza hacia la toma de conciencia crítica desde la exteioridad, lo hemos representado por la *flecha cp* (conciencia popular) en el *esquema 1*. Dicha flecha parte desde dentro del sistema dominante (cuadrado *A*), perfora sus límites y se vuelve reflexivamente como crítica (*§4*). A esta flecha se incorporan los "grandes críticos", simultánes y sinérgicamente.

[76] Esta "experiencia" no es la de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, sino a "experiencia" de haberse sumido, enterrado, vivido en el interior de los pobres, los necesitados, el pueblo dominado y excluído. Véase Paulo Freire, 1993. Muchos filósofos europeo-norteamericanos (y también del mundo periférico) no han "hecho" esta experiencia o no le dan valor ético-filosófico ninguno. Pero, ninguno de los "grandes críticos" a los que nos estamos refiriendo dejan de tener alguna "experiencia" (Marx por exiliado y junto a los obreros desde París en 1843, Levinas como judío trasterrado, Foucault como homosexual perseguido, etc., etc.).

[77] Véase Habermas, 1988.

[78] Véase mi obra Dussel, 1988, cap. 15.

[79] Estos representantes de la "Primera Escuela de Frankfurt", críticos de la Modernidad, les ha faltado la posibilidad de articularse a grupos históricos (populares, movimientos sociales o partidos políticos) con cuya subjetividad comunitaria hubieran podido jugar la función de "intelectuales orgánicos". La Alemania de su tiempo no les dió posibilidad. En esto se diferencian de la ética de la Liberación. Sin embargo, eran todavía "críticos". La "segunda" Escuela de Frankfurt, aunque tiene muchos méritos, pierden en criticidad.

[80] El "bien" se torna equívoco: el "bien" del esclavismo de los Faraones se torna "sistema dominador" para sus esclavos. Véase Walzer, 1985, cuando escribe: "So pharaonic oppression, deliverance, Sinai, and Canaan are still with us, powerful memories shaping our perceptions of the political world" (p. 149). Walzer reconoce la deuda del pensamiento latinoamericano de liberación, cuando cita a nuestro amigo Severino Croatto (p. 4).

[81] Véase Dussel, 1993c.

[82] Véase Levinas, 1974, pp. 210ss. En especial cuando escribe: "Le scepticisme qui traverse la rationalité ou la logique du savoir, est un refus de *synchroniser* l'affirmation implicite contenue dans *le dire* et la *négation* que cette afirmation énonce dans *le Dit*" (p. 213). "Lo dicho" se expresa en el sistema hegemónico (*A* del *esquema 1*). "El Decir" es la interpelación del Otro, en *§4*, como exterioridad, que diacrónicamente, desde el futuro, para el sistema que se torna de hegemónico en dominador y de legítimo en ilegítimo, por la presencia *negativa* del pobre, de la mujer objeto-sexual, etc., muestra la no coincidencia de la "razón *dominadora* como pasado" y la "razón *liberadora* como futuro". El que habita el mundo nuevo, con nuevos objetos no observables por el antiguo paradigma (para hablar como Thomas Kuhn), se torna escéptico de los momentos pasados de la razón que comienzan a ser superados: el escepticismo se vuelve a hacer presente cuando hay cambios radicales históricos. Ahora es un escepticismo que se identifica con la crítica ética del orden dominador. Por ello no acepta la "verdad" o la "ratio" de dominación. ¿No se encuentra todo esto ambiguamente por ejemplo en Nietzsche?

[83] "Entramos otra vez a la historia", mensaje del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (Chiapas, México), en *La Jornada* (México), martes 22 de febrero (1994), p. 8.

[84] Ibid.

[85] "Hecho" no inmediato, sino que mediado por los niveles ya indicados (de los *§§1–3*), y formalmente por las mismas ciencias re-constructivas materiales *críticas*. Así Marx llamó "*Crítica* de la Economía Política" capitalista a ese tipo ético de ciencia social. La ética del Discurso no ha dado los criterios suficientes para una crítica material, como crítica del "bien", porque sólo ha postulado el efectuar una crítica formal de validez (sociológica, por ejemplo, pero no económica). Es su talón de Aquiles, que pone a todo el proyecto en cuestión.

[86] La comunidad de comunicación hegemónica deja a los dominados en la *imposibilidad de argumentar* sobre su posibilidad de vivir.

[87] No puedo aquí repetir lo ya escrito en mis trabajos anteriores en este diálogo (Dussel, 1993c, §1; 1994, §2.3; y 1995, §1, pp. 116–119).

[88] Hemos distinguido desde antiguo la "conciencia ética" o crítica, que "oye el clamor del pobre", y la mera "conciencia moral" que aplica los principios morales del sistema (en *§2*). Véase Dussel, 1973, II, pp. 52ss.

[89] Paulo Freire comienza su experiencia pedagógica desde 1947 (véase Freire, 1993), que culmina en su obra cumbre (Freire, 1968). Podría decirse que Rousseau, con el

émile, dió las bases para la educación solipsista burguesa. Freire pone las bases para la educación crítica intersubjetiva y comuntaria de los oprimidos. Todo su elaboración va más allá del 6to. nivel de Kohlberg (véase Kohlberg, 1981 y 1987; y Habermas, 1983, pp. 127ss [pp. 137ss]), ya que la conciencia ética llega a un grado no descripto hasta ahora; se trata de una "conciencia ética crítica universal antihegemónica de los oprimidos". No es sólo individual, autónoma y universal (y en el caso de Habermas discursiva en tanto intenta el acuerdo), sino que es además trascendente a la *universalidad "dominadora"* – de la que Kohlberg no tiene noticia –, y supone una "universalidad *mundial*" por sobre la conciencia moderna (eurocéntrica) post-convencional. Exige a los sujetos de una tal "conciencia ético-crítica" una mucho mayor madurez, ya que deben oponerse a la "universalidad *vigente*": las individualidad e intersubjetividad comunitaria de estos críticos exige mayor claridad, un juicio social e histórico más universal (científico y político) y enfrenta muchos mayores riesgos. Es el caso de los héroes y mártires significa la misma muerte, por haberse atrevido a tal "imprudencia", de levantarse contra las leyes del "orden establecido": son los Washington (USA) e Hidalgo (México), Lumumba (Zaire) o la "Resistence française" contra el nazismo, la resistencia contra Stalin, Oscar Romero (El Salvador) ante las dictaduras militares controladas por Estados Unidos o la rebelión de los indígenas en Chiapas en 1994). Ya expondremos en nuestra *ética de la Liberación* estas cuestiones de una ética más crítica y liberadora que la meramente post-convencional (que es, de todas maneras, "convencionalmente" eurocéntrica sin advertirlo, como lo hemos advertido repetidamente).

[90] Véase Dussel, 1973, II, §25: "El Otro, el bien común y el infinito" (pp. 59ss).

[91] Se trata de la "re-sponsabilidad" de Levinas, 1968, y no de Hans Jonas, 1982.

[92] Repitamos. Es imposible elegir morir porque el que elije morir no elije "algo", sino que elije el no elegir más; elije no elegir: no elije. Cae así prácticamente en una contradicción performativa si pretendiera dar un argumento. ¿Pero si no lo pretende y simplemente se deja morir?

[93] Esto lo estudia el mismo Habermas pero sin la complejidad suficiente (véase Habermas, 1963 y 1968).

[94] Véase Dussel, 1973, II, pp. 65–127; 1994, §2, b y c.

[95] Walzer intenta justificar este camino ambiguo (Walzer, 1977).

[96] *Rechstphilosophie*, §347: el pueblo que es el Señor, el "Dominador (*herrschende*)" de la historia mundial es su Tribunal y su Juicio, ante el cual todos los otros pueblos "no tienen derecho alguno (*rechtlos*)" (Hegel, 1971, VII, pp. 505–506).

BIBLIOGRAFICA CITADA

Apel, Karl-Otto, *Charles Peirce. From Pragmatism to Pragmaticism* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1981).

Apel, K.-O., "¿Límites de la ética discursiva", *en A. Cortina*, 1985, pp. 233–262.

Apel, K.-O., "Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia", en *Estudios éticos*, trad. castellana, Editorial Alfa, Barcelona, 1986 (en alemán: "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichket einer philosophischen Begründung derEthik im Zeitalterder Wissenschaft", en *Festschrift Constantino Tzatzo*, Atenas, 1980).

Appel, K.-O., "Diskursethik als Verantwortungsethik – eine postmetaphysiche

Transformation der Ethik Kants", en Fornet-Betancourt, 1990, pp. 10–40 (trad. castellana en Apel et alia, 1992, pp. 11–44).

Apel et alia (Ed), *Fundamentación de la ética y la filosofía de la liberación* (México: Siglos XXI, 1992).

Arens, Edmund, *Anerkennung der Anderen* (Freiburg: Herder, 1995).

Benhabib, Seyla, *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 1986).

Bentham, Jeremy, *A Fragment on Government and An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Oxford: Basil Blackwell, 1948).

Boltvinik, Julio, "La Cumbre Social ¿Consolidación del neoliberalismo?", en *La Jornada* (México), marzo 3, 1995, p. 47.

Cortina, Adela, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* (Madrid: Sígueme, 1985).

Damasio, Antonio, *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain* (New York: A Grosset, 1994).

Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires, II: Siglo XXI, 1973).

Dussel, E., *Para una de-strucción de la historia de la ética* (Mendoza: Ser y Tiempo, 1973b).

Dussel, E., *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61–63* (México: Siglo XXI, 1988).

Dussel, E., "Die *Lebensgemeischaft* und die Interpellation des Armen", en Fornet-Betancourt, 1990, pp. 69–96.

Dussel, E., *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación* (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1993) (México) (hay traducción al inglés que aparece en Humanities Press, New York, 1996).

Dussel, E., *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne* (Düsseldorf: Patmos, 1993b) (hay ediciones en castellano [varias], francés, italiano, gallego, inglés [Continuum, New York, 1995], portugués).

Dussel, E., "Proyecto filosófico de Charles Taylor", en *Signos. Anuario de Humandiades* (México: UAM–I, 1993c), VII–III, pp. 15–60 (en inglés en *Constellations*, New York, 1995).

Dussel, E., "Ethik der Befreiung. Zum Ausgangspunkt als Vollzug der ursprünglichen ethischen Vernunft", en Fornet-Betancourt, 1994, pp. 83–110 (trad. castellana en Sidekum, 1994, pp. 145–170).

Dussel, E., "Die Befreiungsethik gegenüber der Diskursethik", *en Arens*, 1995, pp. 113–136.

Edelman, Gerald M., *Topobiology: An Introduction to Molecular Embryology* (New York: Basic Books, 1988).

Edelman, G. M., *The remembered Present. A Biological Theory of Consciousness* (New York: Basic Books, 1989).

Edelman, G. M., *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind* (New York: Basic Books, 1992).

Fornet-Betancourt, Raúl (Ed), *Ethik und Befreiung* (Aachen: Augustinus, 1990).

Fornet-B. R. (Ed), *Konvergenz oder Divergenz?* (Aachen: Augustinus, 1994).

Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido* (México: Siglo XXI, 1968).

Freire, P., *Pedagogía de la esperanza* (México: Siglo XXI, 1993).

Gramsci, Antonio, *Quaderni del Carcere* (Torino: Einaudi, I–IV, 1975).

Habermas, Jürgen, *Theorie und Praxis* (Frankfurt: Suhrkamp, 1963).
Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt: Suhrkamp, 1968).
Habermas, J., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Frankfurt: Suhrkamp, 1976) (en castellano, Taurus, Madrid, 1986).
Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt: Suhrkamp, 1981), I–II (ed. cast. Taurus, Madrid, I–II, 1987).
Habermas, J., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt: Suhrkamp, 1983) (ed. cast. Ediciones Península, Madrid, 1985).
Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt: Suhrkamp, 1988) (ed. cast. Taurus, Buenos Aires, 1989).
Habermas, J., *Erläuterungen zur Diskurethik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1991) (parcialmente en inglés *Justification and Application*, MIT Press, Cambridge (Mass); parcialmente en castellano en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991).
Hegel, *G.W.F. Hegel Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe* (Frankfurt: Suhrkamp, 1971), I (1971)–XX (1979).
Heidegger, Martin, *Nietzsche* (Pfullingen: Neske, 1961), I–II.
Hinkelammert, Franz, *Crítica a la razón utópica* (San José: DEI, 1984) (trad. alemana *Kritik der utopischen Vernunft*, Exodus-Grünewald, Luzern-Mainz, 1994).
Hinkelammert, F., 1"Diskursethik und Verantwortungsethik", en Fornet-Betancourt, 1994, pp. 111–150 (en portugués en Sidekum, 1994, pp. 73–116).
Honneth, Axel, *Kampf zum Anerkennung* (Frankfurt: Suhrkamp, 1992).
Jonas, Hans, *Prinzip Verantwortung* (Nördlingen: G. Wagner, 1982).
Kant, Immanuel, 1968, *Kant Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, I–X.
Kelly, Michael (Ed.), "Hermeneutics in Ethics and Social Theory", numero completo de *The Philosophical Forum* (New York, 1989), XXI, 1–2, 1989–1990, con artículos de H. Habermas, M. Walzer, A. Heller, S. Benhabib, Th. McCarthy, etc.
Kohlberg, Lawrence, *Essays on Moral Development* (Cambridge: Harper and Row, 1981), I–II (1984).
Kohlberg, L.-Colby, A., *The Measurement of Moral Judgement* (Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1987), I–II.
Levinas, Emmanuel, *Totalité et Infinit. Essai sur l'Extériorité*, 3era. ed. (La Haye: Nijhoff, 1968).
Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye: Nijhoff, 1974).
Locke, John,*An Essay concerning Human Understanding*, P.H. Nidditch (Ed.) (Oxford: Clarendon Press, 1975).
MacIntyre, A., *After Virtue. A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981).
MacIntyre, A., *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988).
Marx, K., *Karl Marx-Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA)* (Berlin: Dietz, 1975), (1975)-ss (ed. cast. FCE, México, I (1982)-ss).
Mill, John Stuart, *Utilitarianism* (New York: The Liberal Arts Press, 1957).
Peirce, Charles S., *Collected Papers of Charles Peirce*, C. Hartshonre-P. Weiss-A. Burks, (Ed.) (Cambridge: Belknap Press, 1931), I (1960)–VIII (1966).
Rehg, William, *Insight and Solidarity. The Discourse Ethics of Jürgen Habermas* (Berkeley: University of California Press, 1994).

Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique. Théorie des ensembles pratiques* (Paris: Gallimard, I., 1960)

Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Berna: Francke, 1954).

Searle, J., *Minds, Brains and Science* (Cambridge (Mass): Harvard University Press, 1984).

Searle, J., *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge (Mass): MIT Press, 1994).

Sidekum, Antonio (Ed), *ética do Discurso e Filosofia da Libertacão* (São Leopoldo (Brasil): UNISINOS, 1994).

Taylor, Charles, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

Taylor, Ch., *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Taylor, Ch., *The Ethics of Authenticity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

Türcke, Christoph, "Diskursethik als Dauerbegründung ihrer selbst", en Fornet-B., 1994, pp. 235–246 (en portugués: "Límites do discurso", en Sidekum, 1994, pp. 41–52).

Ulrich, Peter, *Transformation der öknomischen Vernunft* (Bern: Paul Hapt, 1993).

Volpi, Franco, "L'esistenza como *praxis*. Le radici aristoteliche della terminologia di *Esse e tempo*", en *Filosofia '91* (Laterza, Roma), 1992, pp. 215–254.

Walzer, Michael, *Just and Unjust Wars* (New York: Basic Books, 1977).

Walzer, M., *Exodus and Revolution* (New York: Daniel Doron, 1979).

Walzer, M., *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983) (trad. cast. en FCE, México, 1993).

Walzer, M., *Exodus and Revolution* (New York: Basic Books, 1986).

Wellmer, Albrecht, *Dialog und Diskurs* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986) (trad. cast. en Anthropos/UAM, Barcelona/México, 1994; parcial en inglés, en *The persistence of Modernity*, MIT Press, Cambridge (Mass), 1991).

West, Cornel, *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1989).

Zubiri, X., *Inteligencia sentiente* (Madrid: Alianza Editorial, 1981).

Zubiri, X., *Sobre el hombre* (Madrid: Alianza Editorial, 1986).

Zubrii, X., *Sobre el sentimiento y la volición* (Madrid: Alianza Editorial, 1992).