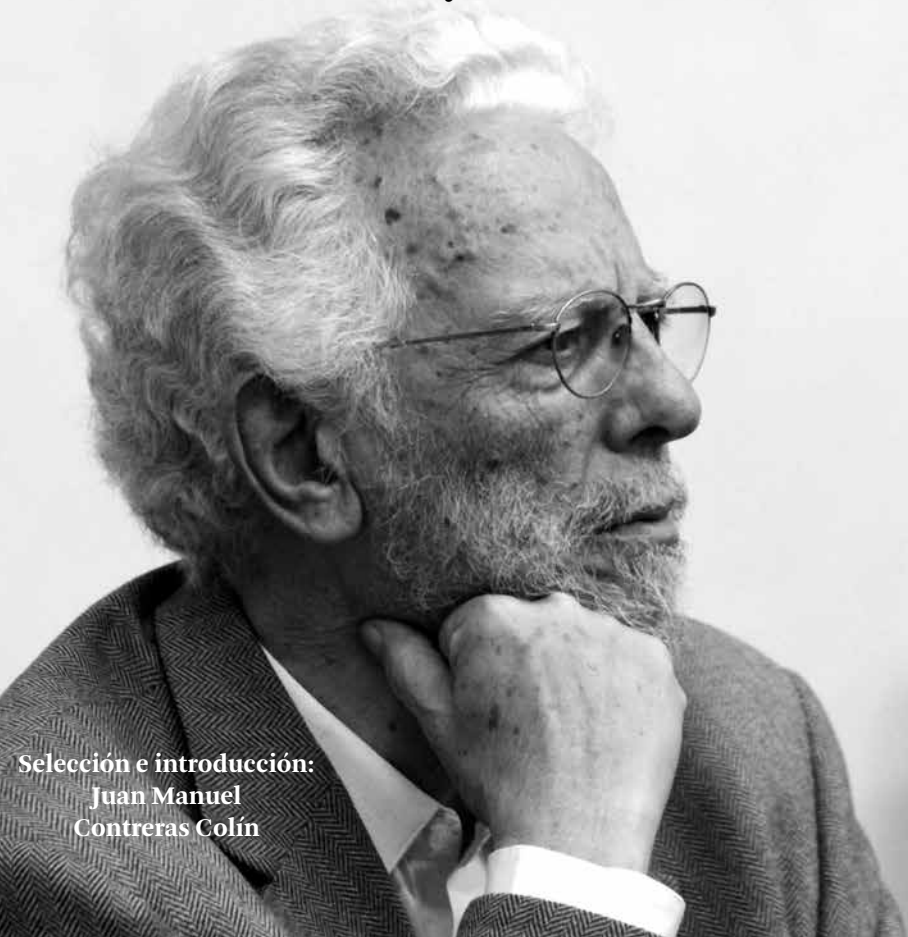


# Enrique Dussel

## Filosofía de la liberación Praxis y teoría



Selección e introducción:  
Juan Manuel  
Contreras Colín



Enrique Dussel

Filosofía de la liberación

Praxis y teoría

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO  
COORDINACIÓN DE DIFUSIÓN CULTURAL  
Y EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

Juan Carlos Aguilar Franco  
RECTOR

Patricia Arenas Chiang  
SECRETARIA GENERAL

Fernando Francisco Félix y Valenzuela  
COORDINADOR DE DIFUSIÓN CULTURAL  
Y EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

José Ángel Leyva  
RESPONSABLE DE PUBLICACIONES



Enrique Dussel

Filosofía de la liberación  
Praxis y teoría

Selección e introducción  
de Juan Manuel Contreras Colín

**UACM**

Universidad Autónoma  
de la Ciudad de México

NADA HUMANO ME ES AJENO

---

Dussel, Enrique D., 1934-2023, autor

Filosofía de la liberación: Praxis y teoría/ Enrique Dussel ; selección e introducción de Juan Manuel Contreras Colín. — Primera edición. -- México : Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2024.

299 páginas; 16 cm.

ISBN 978-607-2615-19-9 (PDF)

1. Filosofía — América Latina. – 2. Libertad. – 3. Ética moderna. -- I. Contreras Colín, Juan Manuel, compilador. – II. título.

LC B3199 .D87

Dewey 199.8

---

Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación. Praxis y teoría*. Selección e introducción de Juan Manuel Contreras Colín

*Filosofía de la liberación. Praxis y teoría*, es una obra editada por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México en homenaje al filósofo Enrique Dussel, celebrado en el marco de la Feria del Libro de la UACM 2024. Enrique Dussel Peters, hijo y heredero de Enrique Dussel, ha dado permiso para la reproducción de los artículos incluidos en esta obra y para que esté disponible en acceso libre en la página web de Publicaciones UACM.

Primera edición, 2024

D.R. © Enrique Dussel

© Anabel Serna Montoya, exvotos

© Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Dr. García Diego, 168,

Colonia Doctores, Alcaldía Cuauhtémoc,

C.P. 06720, Ciudad de México

ISBN 978-607-2615-19-9

*publicaciones.uacm.edu.mx*

Imagen de portada: Fotografía de Joel Martínez

Reservados todos los derechos. Ninguna parte de este libro puede ser reproducida, archivada o transmitida, en cualquier sistema —electrónico, mecánico, de fotorreproducción, de almacenamiento en memoria o cualquier otro—, sin hacerse acreedor a las sanciones establecidas en las leyes, salvo con el permiso expreso del titular del copyright. Las características tipográficas, de composición, diseño, formato, corrección son propiedad del editor.

Hecho e impreso en México / *Printed in Mexico*

# Introducción

JUAN MANUEL CONTRERAS COLÍN

El presente texto, que hemos tenido a bien titular *Filosofía de la liberación. Praxis y teoría*, tiene dos propósitos fundamentales: en primer lugar, ser un testimonio de agradecimiento, respeto y reconocimiento a quien fue, durante el periodo de la mayor crisis institucional hasta ahora vivida, el rector interino de nuestra querida Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM): el Dr. Enrique Dussel Ambrosini; y, en segundo lugar, poner a disposición de la comunidad aucemita, particularmente de su sector estudiantil, un noneto o grupo de nueve artículos, los cuales fueron cuidadosamente seleccionados de la inmensa producción intelectual dusseliana para que sirvan de introducción, de manera muy accesible, a su rico pensamiento crítico.

A pesar de ser *textos* que fueron escritos en diferentes *contextos* histórico-geográficos y editoriales, tienen el mismo *pretexto* o

intención de su autor: fundamentar y justificar argumentativamente el imperativo ético-político crítico de luchar, desde diferentes frentes, por la liberación integral de nuestros pueblos y contra su explotación y opresión.

El frente de lucha de nuestro Rector itinerante, como le gustaba autodefinirse, fue el académico, el de las humanidades y las ciencias sociales, particularmente el de la filosofía. Sostenía, a contracorriente de la concepción tradicional, que ella consistía en dar razón crítica de la realidad y el método de ese filosofar, que denominó de la liberación, estribaba o residía «en saber situarse en el lugar del pobre y desde ese lugar hacer el diagnóstico de la patología del Estado»,<sup>1</sup> con la finalidad de interpretarlo y desmontarlo adecuadamente y transformarlo de raíz desde el *locus enuntiationis* o lugar de enunciación que ocupan las personas empobrecidas a nivel mundial.

El primer texto, titulado «Ética de la liberación», fue publicado en el número 102, correspondiente al último trimestre (noviembre-diciembre) de 1982, de la revista española de pensamiento cristiano denominada *Iglesia Viva*. La relevancia del artículo radica en que es una síntesis, aunque muy apretada, de lo que hasta entonces había publicado nuestro autor en México, Argentina y Colombia sobre dicha temática. Buscando fundamentar el *ser* y el *quehacer* de la Ética de la liberación, parte de la dis-

---

<sup>1</sup> El profesor Enrique Dussel hizo una creativa asunción del planteamiento que Hermann Cohen expuso en el prólogo de su texto de 1919 titulado *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*.

tinción fundamental entre moral y ética. Por *moral* entiende la totalidad práctica vigente y hegemónica, la cual está justificada normativamente tanto por las leyes promulgadas por el Estado como por los imperantes marcos reglamentarios o exigencias de comportamiento de la propia tradición cultural. En contraposición a la moral, así entendida, se encuentra la *ética*, la cual es concebida como la estructura práctica que irrumpe a partir de la opresión que genera el vigente sistema hegemónico y su moral de poder. La tarea de esta ética crítica, denominada de la liberación, es doble: deconstructiva y arquitectónica. Por un lado, el desmontaje crítico del orden hegemónico vigente y su moral cómplice y, por el otro, el largo camino de la constitución-estructuración de la nueva totalidad práctica más justa y de liberación.

El segundo artículo, denominado «Ética material, formal y crítica», fue publicado en 1996 por la revista brasileña de filosofía *Filosofazer* (año V, núm. 9, Ifibe-Dajob, Passo Fundo, Brasil). Por tratarse de una ponencia presentada en el *VII encuentro del diálogo entre la Ética del discurso* del Prof. Karl-Otto Apel y *la Ética de la liberación* dusseliana, nuestro filósofo expone aquí, como respuesta a la *Ética del discurso*, la estructura fundamental de su *Ética de la liberación*, tanto en su momento negativo-deconstructivo como en su momento positivo-arquitectónico. Inicia con una crítica al profesor frankfurtiano por el olvido y la pérdida del contenido o lo «material» en su *Ética del discurso*. En segundo lugar, presenta la fundamentación del criterio material o de contenido de la ética: la producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad. En tercer

lugar, expone la justificación, desde el criterio de la vida humana en general, del principio material universal de la ética: el que actúa éticamente *debe* reproducir y desarrollar auto-responsablemente la vida de cada sujeto humano en una comunidad de vida, teniendo por referencia última a toda la humanidad, es decir, con pretensión de universalidad. En cuarto lugar, reconociendo que el principio material no es un horizonte *suficiente*, realiza la asunción de uno de los aportes fundamentales de la ética apeliana y lo presenta como el criterio de validez o criterio de aplicación del principio material, que no puede ser sino el resultado de una argumentación en la comunidad de comunicación o el consenso como fruto de la intersubjetividad lingüístico discursiva. En quinto lugar, con base en lo anterior, justifica y expone lo que denomina el principio moral formal o de validez universal, el cual enuncia así: quien argumenta con pretensión de validez práctica debe aceptar las exigencias morales formales del estar en una comunidad de comunicación, en la que todas las personas afectadas acerca de lo que se argumenta deben participar simétricamente en la discusión. En sexto lugar, expone el principio ético-crítico universal que, como en los casos anteriores, nos dice que del criterio del «ser» se deriva el principio del «deber-ser» y lo enuncia así: quien actúa ético-críticamente ha reconocido que a las víctimas de una institución o sistema de eticidad se les ha negado la posibilidad de vivir, por lo que está obligado, en primer lugar, a negar la «bondad» de una tal mediación, es decir, debe criticar la no-verdad, no-validez y no-factibilidad ética del momento que origina la víctima y, en segundo lugar, creativa y

solidariamente, debe luchar para transformarlo. El imperativo fundamental de la ética de la liberación, «¡libera a las víctimas!», está estructurado, pues, por esos criterios y principios que lo componen analíticamente y se co-determinan recíprocamente, a saber: 1. El principio *material universal* («¡Reproduce y desarrolla la vida de cada sujeto humano en comunidad!»); 2. El principio *moral formal* («¡Que participen todos los afectados en la argumentación simétrica de fundamentación de las normas que les concierne!»); 3. El principio *de factibilidad* («¡Haz lo posible instrumental y estratégicamente!»); 4. El principio *crítico negativo* («¡Critica al sistema en aquella estructura que causa víctimas!»); 5. El principio *intersubjetivo antihegemónico* («¡Organicemos como víctimas que somos una comunidad crítica simétrica contra la comunidad hegemónico-dominadora, para explicar las causas de nuestra victimación!») y 6. El principio *de factibilidad utópica* («¡Formula explícitamente un proyecto de liberación posible, factible!»). El imperativo de liberación enunciado, pues, subsume los seis imperativos y los sintetiza efectuándolos.

El tercer artículo, titulado «Filosofía de la liberación como praxis de los oprimidos», fue publicado por primera vez en la revista de estudios e investigación *Carthaginensia* (volumen VIII, núm. 13-14, enero-diciembre de 1992) de Murcia, España, dentro de un ejemplar dedicado a la temática de *América, variaciones de futuro*. El propósito del texto es mostrar, como lo deja ver claramente el título del artículo, el tipo de relación que existe entre *la filosofía de la liberación y la praxis de los oprimidos*. Es interesante

notar que nuestro autor vincula esas dos temáticas mediante el adverbio de modo *como* que expresa una relación de equivalencia, semejanza o igualdad entre ellas. Para cumplir con su objetivo, nuestro filósofo organiza su exposición argumentativa en cinco apartados: 1. «Demarcación de la filosofía de la liberación: más allá del eurocentrismo desarrollista»; 2. «Filosofía de la liberación y praxis: categorías y métodos»; 3. «Horizontes y debates de la filosofía de la liberación»; 4. «Pertinencia de la “económica”» y 5. «Las sendas que se abren en el próximo futuro», los cuales son precedidos por una pequeña sección que podemos considerar su introducción. Algunos de los puntos sustantivos del texto son: la praxis de los oprimidos<sup>2</sup> es la fuente que le da al pensador crítico qué pensar y cómo pensarlo; el discurso sistemático que nace a partir de esa lucha o praxis es una teoría crítica que fundamenta y justifica el sentido y el *telos* de dicha praxis: la liberación de los oprimidos; pensar o dar razón crítica desde ese lugar conflictivo y conflictuante exige, necesariamente, un compromiso ético-político crítico a favor de la justicia y en contra de las estructuras de opresión; la filosofía de la liberación critica y denuncia a las filosofías de corte eurocéntrico-desarrollista que producen y reproducen sólo teorías abstractas justificadoras del hegemónico orden social vigente y encubridoras de la realidad social, política, económica y ecológica de las personas marginadas y sus luchas por la sobrevivencia, la resistencia o la emancipación.

---

<sup>2</sup> La categoría de *praxis* es entendida como la unión del pensamiento y la acción en la lucha o acto transformador.



El cuarto texto, cuyo título es «Principios éticos y economía. En torno a la posición de Amartya Sen», fue publicado por la revista *Signos Filosóficos* (núm. 6, julio-diciembre del 2001) de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, y, de acuerdo a nuestro autor, tiene como propósito «mostrar todo un desarrollo de las posibles relaciones entre la economía y la ética en sus aspectos material, formal y crítico», pues de acuerdo a su postura, los principios éticos no se yuxtaponen *desde afuera* a la economía, sino que la constituyen *por dentro* y en tanto economía. Para dar cumplimiento a dicho objetivo, despliega una estrategia argumentativa de cuatro apartados: 1. «La crítica ética de la economía de Amartya Sen»; 2. «Un ejemplo concreto: el informe del PNUD 1998»; 3. «Los principios éticos material y formal. La acción económica desde la perspectiva de la ética de la liberación» y 4. «Momento *crítico* ético-económico». La conclusión la titula «Universalidad e incertidumbre». La primera idea que desarrolla es la contraposición de visiones que sobre los problemas económicos tienen Amartya Sen y los economistas clásicos. Su *localización*, como intelectual hindú, le permite a Sen tener una concepción más compleja de dichas problemáticas. Con base en la propuesta seniana de una economía que considere el bienestar humano y la justicia social como elementos centrales, nuestro filósofo identifica ahí la articulación del aspecto material y objetivo de la ética y la economía con el aspecto formal y subjetivo de las mismas, es decir, además del aspecto material, el acto económico tiene igualmente un componente práctico, intersubjetivo constitutivo. Sin embargo, remarcará que, por

confrontarse sólo con éticas anglosajonas contemporáneas, las cuales articula y supera, a Sen «le falta todavía un principio ético material universal de mayor profundidad y amplitud». El principio mencionado, según nuestro filósofo, parte de la relevancia ética del pobre, *el Otro* levinasiano, que como víctima de sistemas económicos sociales y excluido de la posibilidad de la reproducción de la vida, interpela a la conciencia ética y económica. Es verdad que cuando a la pobreza, dentro de la hegemonía de las relaciones económicas vigentes y positivas, se la admite como *natural*, es decir, como una relación originaria del sistema económico, no origina rebelión alguna. Pero cuando los empobrecidos toman conciencia crítica y descubren que son víctimas de diversos sistemas autorreferentes surge una ética crítica de la que Sen, según nuestro autor, no tiene clara conciencia, pero que la necesitaría para fundar normativamente sus cálculos económicos acerca de la pobreza. En ese sentido, la Ética de la liberación fundamenta normativamente los avances científicos del proyecto de Sen.

El quinto artículo, denominado «Algunos principios para una ética ecológica material de liberación. Relaciones entre la vida en la tierra y la humanidad» es una contribución hecha en el libro *Por un mundo otro. Alternativas al mercado global*, el cual coordinó el teólogo de la liberación Jorge Pixley y fue publicado en el 2003 por el Consejo Latinoamericano de Iglesias en Quito, Ecuador. De acuerdo con nuestro autor, el texto tiene el objetivo de «fundamentar la ecología desde una ética material, que es una ética de la vida». Para cumplir su propósito despliega una argumentación organizada en tres apartados: 1. «Intento de

articular en ecología la ética material y la moral formal»; 2. «La crítica ético-ecológica del sistema vigente: la “Totalidad”» y 3. «La responsabilidad cristiana». Los tres puntos enunciados son precedidos por una exposición introductoria. El contenido fundamental de este texto se puede resumir de la siguiente manera: la vida es condición absoluta de la existencia humana y por ello la vida de la tierra es dicha condición ampliada<sup>3</sup>; todos los seres vivos estamos interrelacionados, por lo tanto, la ecología y la justicia social están inevitablemente vinculadas; el hegemónico sistema y modo de vida burgués capitalista en su despliegue neoliberal no sólo explota y saquea sin freno los recursos naturales de los pueblos empobrecidos y dependientes, sino que destruye la vida misma de la naturaleza; a pesar de eso, las morales formales universales consensuales han negado la posibilidad de fundamentar la ecología desde una ética material; si se articulan la ética material (la afirmación de la vida humana en comunidad y particularmente la vida de las personas más empobrecidas) y la moral formal (tomando en cuenta a las personas afectadas en la toma de decisiones, particularmente a las personas que históricamente han sido excluidas de los acuerdos o consensos) dentro de la ecología, ésta deviene en un movimiento socio-histórico crítico-revolucionario; la destrucción ecológica y la pobreza son dos fenómenos correlacionados que tienen una misma causa y ambos exigen una comprensión material y la mediación del

---

<sup>3</sup> La vida humana (producida, reproducida, conservada y desarrollada en comunidad) es el contenido del principio material.

acuerdo o consenso comunitario; una ética ecológica crítica no se puede limitar, como tradicionalmente sucede, al mero cuidado o conservación del medio ambiente, sino que debe desplegarse como un proyecto de liberación integral donde la justicia debe ser, al mismo tiempo, social y ambiental; la actual degradación y destrucción sistemáticas del medio ambiente nos interpela y nos exige como humanidad un serio compromiso ético para frenar el ecocidio y resarcir el mal eco-social estructural cometido con el fin de garantizar responsablemente un mejor medio ambiente para las generaciones futuras. Lo anterior pasa, necesariamente, por la superación del intrínsecamente inmoral sistema civilizatorio burgués capitalista.

El sexto artículo se titula «Hacia la liberación científica y tecnológica», el cual fue publicado en la revista *América Latina en Movimiento* (año XXXVIII, núm. 493) de Quito, Ecuador, en 2014. Se trata de una conferencia que dictó virtualmente el profesor Enrique Dussel en el Primer Foro de la Unión de Naciones Suramericanas (Unasur) sobre Ciencia, Tecnología, Innovación e Industrialización en América Latina, el cual tuvo lugar en la ciudad de Río de Janeiro, Brasil, del 2 al 4 de diciembre de 2013. En la disertación reflexiona críticamente sobre la situación de la ciencia y la tecnología en América Latina, poniendo especial énfasis en la importancia de la inversión en dichos campos en aras del desarrollo de nuestros países y el aumento de la riqueza nacional. La estructura del texto está compuesta por una larga introducción y dos apartados: 1. «Todo comienza por una decisión política» y 2. «Descolonizar las mentes». Algunas de sus ideas

centrales son las siguientes: el desarrollo científico y tecnológico de nuestros países debe estar orientado a solucionar las necesidades y problemáticas sociales más sentidas por el pueblo, de este modo estará integrado dicho desarrollo a la lucha por la justicia social y la emancipación de los pueblos oprimidos; la ciencia y la tecnología son una mediación esencial para el desarrollo y la riqueza de un país pero no deberían estar orientadas con los criterios económico-pragmatistas de las potencias científicas y tecnológicas que han dominado la situación en el mundo moderno; es necesaria una política de descolonización epistemológica y tecnológica vinculada a un proceso más amplio y profundo de liberación nacional y mundial; la práctica del desarrollo científico y tecnológico debe observar principios éticos críticos que la pongan al servicio de la humanidad y que esté en armonía con la naturaleza; la formación de cuadros profesionales y de investigación científica y tecnológica debe ser crítica de tal modo que se genere en ellos un serio compromiso con la transformación social; la ciencia y tecnología tienen una responsabilidad patriótica, es decir, una responsabilidad social, concreta, con el propio país; se necesitan tecnólogos, inventores y científicos que respondan a la realidad concreta y entonces sí se habrá hecho eficaz la inversión financiera en la ciencia y la tecnología.

El séptimo artículo que conforma la presente antología se titula «Razones para aceptar la responsabilidad de ser Rector interino de la UACM», que leyó el 9 de noviembre del 2012 en el marco de su designación como Rector interino de nuestra querida universidad. Como si se tratara de un manifiesto de principios ético-político

pedagógicos críticos, expone lo que concibe como la misión que se le había encargado: «preparar a la comunidad universitaria para que, estabilizada y unida, pueda lo más pronto posible normalizar su vida institucional, contando por ello con un Rector definitivo». A continuación bosqueja «en cuatro simples tesis, expuestas de una manera lo más sencilla y claramente posible», lo que para él significó la responsabilidad de ser Rector interino de la UACM. En la primera tesis, vincula a la institución universitaria con los conceptos de comunidad, unidad, solidaridad, objetivo común, amor, disciplina, saber y conciencia crítica y social. La enuncia así: «la universidad es una antiquísima institución constituida por una comunidad de maestros y discípulos, cuya fortaleza y eficacia se funda en la unidad del claustro, en el objetivo común y en una profunda solidaridad entre los mismos, en torno al amor y disciplina del saber, siendo la conciencia crítica y social de la sociedad histórica y política que la sostiene». En la segunda tesis, centra su atención en dos aspectos: en primer lugar, en la defensa de la autonomía política que debe tener el desarrollo científico, el cual debe estar a su vez articulado a las necesidades perentorias de una comunidad nacional determinada y, en segundo lugar, en el cultivo de la interdisciplina, el diálogo y el respeto entre las ciencias empírico-naturales y sociales para cumplir con los fines de una equilibrada universidad pública. La tesis reza así: «el desarrollo de la ciencia sigue a la tecnología, y ésta al desarrollo del campo económico y político. No hay investigación científica sustentable en el largo plazo y articulada a la realidad empírica si no cuenta como fundamento con una comunidad nacional

que haya intentado alcanzar la auto-determinación política». En la tercera tesis, expone el vínculo necesario entre dos aspectos fundamentales del ser y quehacer universitario: la docencia y la investigación. Pone especial énfasis en reivindicar a la docencia como condición de posibilidad de la comunidad científica. Define la tesis de la siguiente manera: «la universidad, como lugar de la investigación científica, cumple con la docencia una responsabilidad esencial para la ciencia: la formación de una comunidad científica creativa en el largo plazo». En la cuarta y última tesis, despliega una síntesis sustancial de todo su desarrollo ético-político crítico de la liberación para aplicarlo a la institución universitaria que fue creada para atender a los sectores de la sociedad capitalina más vulnerados en su derecho a la educación superior pública y gratuita y que ahora lo acogía como su Rector interino. Enuncia así la cuarta tesis: «dada la profunda corrupción de la sociedad actual, nacional e internacional (corrupción por robo, violencia, cinismo, mentira, dominación de los débiles) es necesario formar a nuestros nuevos científicos y profesionales, los graduados de todas las carreras de nuestra universidad, con principios éticos y con responsabilidad social que les permitan cumplir con la responsabilidad de su función específica en la comunidad para lograr la emancipación política del país donde la vida, la historia les llaman a cumplir su contribución cotidiana, cuyo límite lo fija sólo la propia generosidad en el servicio por el otro, por el desprotegido, por el excluido».

El octavo texto es una entrevista que realizaron al rector Enrique Dussel la profesora Ana Rosen y el profesor Mauricio

Castañón de la UACM sobre la «Dimensión ética del conocimiento», la cual fue publicada en la gaceta informativa de nuestra casa de estudios denominada *UACM Colectiva* (año 9, número 108, septiembre de 2013). La estructura de la entrevista consta de tres secciones: I. «La relación entre la verdad, la validez y la comunidad académica»; II. «La espiral entre economía, ciencia y tecnología: la falacia disciplinaria de lo lineal y lo segmentado» y III. «Desmontar las barreras disciplinarias, imperativo ético de la formación académica». Las preguntas que responde el Rector uacemita giran en torno a la definición de la ética y su relación con la práctica docente; sobre el vínculo entre ciencia, tecnología y desarrollo y, por último, sobre la responsabilidad social de las universidades.

En el noveno y último texto, titulado *Hacia una nueva Cartilla Ético Política*, nuestro filósofo responde de manera crítico-propositiva a la *Cartilla moral* que Alfonso Reyes escribió y publicó en 1944. Se trata de una discusión sobre los principios ético-políticos críticos que deben acompañar el despliegue «de la Cuarta Transformación que estamos viviendo en México desde 2018». Un intelectual de izquierda, comprometido con las luchas populares de liberación socio-política, se pone al servicio del pueblo que impulsa la Transformación referida y le brinda una *nueva Cartilla Ético Política* que le ayude en su praxis de transformación socio-política a no perder la orientación de entender y vivir el ejercicio del poder como *diakonía*, es decir, como servicio de amor a la comunidad, al pueblo, pues siempre está la tentación de usurpar la soberanía popular, corromperse



y ejercer el poder político como despotismo o dominación sobre el mismo pueblo. La arquitectónica de la nueva cartilla ético-política crítica dusseliana está estructurada por cinco secciones: 1. «México en la historia mundial. Situando la Cuarta Transformación»; 2. «Principios éticos de la política»; 3. «Las tres constelaciones de la política»; 4. «Transformación ética de las instituciones» y 5. «Subjetividad ética en la política». Después de exponer toda una contextualización histórico-cultural con base en los núcleos ético-míticos, nuestro autor sitúa las tres transformaciones que ya han tenido lugar en México y explica la razón y el sentido de la Cuarta. Esta última deberá acoger y subsumir en su despliegue no sólo los seis principios de la Ética de la liberación, sino también saber situar cada una de sus etapas en alguna de las tres constelaciones que determinan diacrónicamente todos los momentos enunciados de la política. Todo lo anterior con la finalidad de crear un sistema más justo que supone no sólo la profunda transformación de las instituciones, sino también la subjetividad de las personas. Todo lo anterior se nos presenta como una interpelación irremontable, pues nos encontramos ante un dilema absoluto: «¡la permanencia de la vida en la tierra o el suicidio colectivo fruto de una acumulación egoísta de riqueza en cada vez menos manos!».

La pertinencia y relevancia de los textos que conforman esta antología es que en todos ellos el profesor Enrique Dussel, haciendo gala de su eficaz pedagogía popular, nos brinda un marco hermenéutico crítico (el famoso *Sospechómetro*) que, si lo tomamos en serio y lo aplicamos, nos ayudará a *saber situar-*

*nos* en el lugar de las personas empobrecidas y desde ese lugar hacer el diagnóstico de la patología del Estado con el propósito de deconstruirlo (o desmontarlo críticamente) y desplegar la arquitectónica de un sistema mundial otro que nos permita a todos los seres humanos tener alegría de vivir en armonía con Tonantzin, Pachamama o la Madre Tierra.

## Ética de la liberación

Las *morales* clásicas, de las épocas no críticas —si las hubo alguna vez—, de los tiempos donde la hegemonía del Estado crea el consenso sin disidencia, sin réplica, sin oposición, tienen fundamento, exigencias, leyes, virtudes aceptados por todos, menos por aquellos que no cumplen con las obligaciones del orden vigente, «natural», los que tienen, por otra parte, clara conciencia de su falta (como los bandidos que saben que roban y que si los prenden irán merecidamente a la cárcel). Por el contrario, deseamos referirnos a la *ética* como el orden práctico de las épocas críticas, difíciles, en tránsito a nuevos órdenes, de pasaje de un sistema moral vigente a otro todavía no-vigente. *Moral* será así la totalidad práctica establecida, triunfante, en el poder (y por ello con leyes promulgadas por el Estado); mientras que *ética* significará la estructura práctica que nace desde la opresión del orden vigente, de la moral en el poder, y recorre el largo camino de la constitución de la nueva totalidad práctica más justa, futura, de liberación.<sup>1</sup>

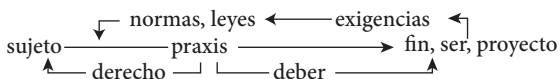
---

<sup>1</sup> Véase mi obra *Para una ética de la liberación*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, tomos I y II; tomo III, Edicol, México, 1977; tomos IV y V, USTA, Bogotá, 1979-1980.

## 1. Moral vigente

1.1. El orden práctico vigente, como pensaban los clásicos, está fundado o pende de un *fin*, un proyecto, el bien en su sentido pleno, el ser. Es el fundamento, la identidad, lo que explica todo lo que acontece en todo sistema dado. En esto están de acuerdo todos los filósofos de la historia, de una u otra manera; desde Aristóteles o Tomás, desde Kant o Heidegger, incluyendo a Marx o Lenin.

1.2. El proyecto ontológico del sistema vigente, el fin o bien, es lo universal que funda como un imperativo las máximas particulares de la voluntad, como diría Kant. El proyecto tiene exigencias propias como condiciones de su realización. El orden *exigitivo* o de la obligatoriedad del fin como tal está debajo de las normas, que cuando promulgadas se denominan *leyes*. Las exigencias del fin son normadas por la ley. De esta manera las mediaciones, la praxis particular o las posibilidades que se dirigen a la realización del fin, están medidas por las normas o las leyes. Se cumple así un círculo práctico:



1.3. Aquello que es normado por la ley, la praxis, es legal —si cumple con dicha ley— o ilegal —en caso contrario—. Por su parte, se tiene el deber de cumplir una praxis particular cuando

es exigida por el fin (y por ello normada por la ley). Se tiene derecho sobre algo, igualmente, cuando es una mediación necesaria para que el sujeto cumpla el proyecto que el sistema define como «natural» para sus miembros.

1.4. De la misma manera, son *valores* o tienen valores aquellas mediaciones o praxis que de hecho constituyen el proyecto, lo realizan. El valor no es sino el carácter de una posibilidad o medio que *actualiter* es mediación del fin. Vale en tanto es actualmente mediación. Si deja de tener esta posición efectiva con respecto al fin, deja de tener valor. El valor por ello es la cualidad de toda mediación en tanto media —del verbo «mediar»—. Por ello la *virtud* es un valor: es el hábito concreto que me impulsa a cumplir las exigencias del fin. Es virtuoso el que habitualmente cumple con lo obligado por la ley, como deber.

1.5. Por su parte, la «utilidad» de la praxis queda igualmente fundada en el fin. Es *útil* aquello que realiza el proyecto. Entre lo útil y bueno existe la diferencia que separa lo efectuado de lo valioso. Lo útil es del orden de la producción (y podría decirse que el mismo fin se «produce», aunque dicha denominación no sería del todo adecuada). Una moral utilitarista mira el lado de la efectuación o efectuabilidad de lo efectivo, de lo efectuado.

1.6. Si *persona* es sólo una «substancia individual de naturaleza racional» estaría indicando sólo a los sujetos particulares del orden moral vigente. Este significado secundario y deformado, como veremos, puede ser el punto de partida del orden moral: todo sujeto de un orden práctico es lo más digno dentro de él y siempre fin para dicho orden.

1.7. El mismo marxismo dogmático —que surge de una ontología renovada desde el estalinismo y que produce en el orden teórico el *materialismo dialéctico* de la eternidad de la materia infinita— llega al fin a fundar un orden moral vigente en los países socialistas con organización burocrática de «centralismo democrático» (al menos así denominado) en todos estos principios enunciados desde 1.1 a 1.6. Ha dejado de ser una ética crítica para transformarse en una moral del orden establecido.

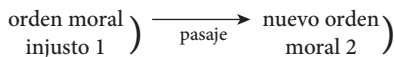
1.8. La moral trágica de la «autenticidad» de un Heidegger, o el enunciado de Wittgenstein: «es claro que la ética no se puede expresar. La ética es trascendental. (Ética y estética son lo mismo)». (*Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.421 y 6.422), al fin optan por la moral vigente, porque ante la hegemonía del Estado no pueden levantar ninguna protesta, ya que «el sentido del mundo debe quedar fuera del mundo» (*Ibid.*, 6.41), es decir, sobre la totalidad del sistema, del Estado no hay juicio, ni crítica; sólo resta la forma, el cambio parcial, el capitalismo progresista en nuestro caso.

## 2. Ética de liberación

2.1. Cuando un sistema entra en crisis, crisis del todo como totalidad, como en el caso del capitalismo dependiente de América Latina —pero igualmente del África o Asia: del Tercer Mundo—, las morales reformistas entran igualmente en crisis.

2.2. Si el fin o el proyecto del sistema se muestra injusto, represor, no ya racional en totalidad, el seguir imponiéndolo es ahora el fundamento de toda maldad. El *fin inmoral* funda momentos ónticos inmorales. De esta manera sus exigencias son maquiavélicas, medios para reprimir. Su ley es igualmente injusta; sus valores son disvaliosos; sus virtudes son vicios; su utilidad es ineficacia; los sujetos del sistema, las personas, son los responsables de las masacres; el marxismo dogmático comienza a ser culpable de «lavados de cerebro»; la moral trágica deja lugar a la moral guerrera, ya que dicen: «En la guerra no hay moral», y «la moral no rige la política». El cinismo del cumplimiento de los intereses del sistema ocupa el lugar del bien, y toda represión es ahora posible en nombre de la «razón de Estado». No nos estamos refiriendo sólo a von Clausewitz, si no igualmente a Kissinger o Haig, a los ataques contra los palestinos en Beirut o contra los «farabundistas» en El Salvador.

2.3. En estos momentos es cuando el sistema *positivo* de la moral (la *Sittlichkeit*, diría Hegel, pero en sentido inverso para nosotros) deja lugar a la *ética*. Para nosotros la ética es el orden práctico del *pasaje* de una moral injusta a una futura nueva moral más justa. Es el orden normativo durante el pasaje dialéctico de un orden moral a otro:



2.4. Una *ética de la liberación* piensa y explica el sentido de la bondad práctica en el momento en que es destruido un orden

moral por injusto; momento en el que el sujeto liberador queda como a la intemperie, sin resguardo ni protección en el orden moral que cae a pedazos. Sin moral, más allá de la moral, ¿qué orden práctico puede regir a los héroes, a los liberadores, a aquellos que arriesgan su vida para fundar un orden más justo?

2.5. El liberador, los liberadores, los héroes se levantan contra la moral, pero no a la manera del «superhombre» de Nietzsche, que destruye el antiguo orden moral sacerdotal para construir un nuevo orden sobre la vida y la valentía de los guerreros, los victoriosos, los arios al fin. ¡No! Se trata, sí, de un «hombre-que-trasciende» el orden represor injusto —el de la burguesía dependiente en los países del Tercer Mundo—, pero al servicio de los oprimidos, los pobres, los pueblos alienados. Ese liberador, en último término, es el pueblo mismo, los pobres, el «nosotros» histórico que con su vida construye nuevos órdenes morales.

2.6. El fin del sistema es juzgado como injusto, la ley como ilegal, el valor como disvalioso por parte del liberador. Pero los liberadores —los «sandinistas»— son juzgados por el sistema como destructores, subversivos, marxistas, bárbaros, anarquistas, el caos en la historia. En efecto, *el Otro* que el sistema no puede ser juzgado por el sistema sino como la *nada* de sentido, como el Enemigo por excelencia, como su término, su muerte.

2.7. La *ética de la liberación* piensa y explica el sentido de un nuevo proyecto histórico, la nueva bondad, el ser futuro como utopía positiva, el interés de los oprimidos como horizonte de liberación. El nuevo momento del ser destruye al anterior, pero todavía no rige estados ni tiene leyes a su servicio, ni ha triun-



fado todavía. El proyecto de liberación es así el fundamento de la nueva moral, pero fundamento distinto y opuesto al antiguo proyecto. La dialéctica entre el proyecto vigente en nombre del cual se reprime al pobre, y el nuevo proyecto de liberación por el que lucha el oprimido es el origen de toda la *ética*. La ética de la liberación no carece de fundamento por oponerse al fundamento del sistema moral presente. Lo que acontece es que tiene *otro* fundamento, utopía futura, ser, fin, bondad opuesta al del sistema actual. En nombre de dicho fundamento se eleva un pueblo contra los intereses de las clases dominantes del sistema actual y lo declara inmoral.

2.8. Esto exige un nuevo concepto de la *ley natural*. Si la naturaleza es el hombre, y si el hombre es por naturaleza histórico, la esencia natural humana es histórica. Es decir, y como explica bien Zubiri, la esencia humana manifestará todas sus notas cabalmente al fin de la historia, cuando la potencialidad efectiva de sus posibilidades esenciales haya llegado a su plena actualidad. No es que la esencia se realiza en la historia, sino más bien que manifiesta sus notas en el transcurso de la historia. Si esto es así, la *ley natural* manifestará sus «contenidos» reales totales al fin de la historia igualmente. Cada proyecto *nuevo* histórico es una *nueva* manifestación de la ley natural (sea en el feudalismo, en el capitalismo, en el socialismo, y lo que vendrá después, etcétera). El nuevo proyecto, si supera momentos negativos del proyecto antiguo es más natural que el superado. El nuevo proyecto histórico, si es el adecuado y justo, cumple la ley natural en el sentido de alcanzar fines mayores, más racionales, más humanos. Sería

antinatural querer eternizar *un* estado de cosas (por ejemplo: el capitalismo dependiente) sin dejar lugar a su superación más justa.

2.9. En el momento del acto liberador, cuando la moral vigente está en el poder y el héroe en la clandestinidad, su *acto ilegal* se levanta sin embargo como la legalidad suprema. Es ilegal ante las exigencias del proyecto vigente que cumple los intereses de los dominadores injustos, pero es legal ante las exigencias del proyecto futuro utópico más justo. El héroe sufre la ilegalidad, la cárcel, la tortura y hasta la muerte con plena *conciencia ética*. Sabe que su praxis mide a las cárceles y los torturadores, a sus tribunales de justicia y sus gobiernos (y hasta a sus sacerdotes y litúrgicos) como lo perverso, malvado, que no puede inflexionar su compromiso. Sufre la injusticia de la legalidad injusta con la valentía del que con extrema temperancia afronta el dolor por la bondad. Su conciencia «ética» (fundada en el proyecto de liberación) juzga a la *conciencia «moral»* del que lo tortura (y su conciencia «moral» está tranquila como los disciplinados subordinados de Hitler o Haig) con sabiduría: «Perdónalos porque no saben lo que se hacen». Su conciencia moral ciega les oculta el sentido ético de su praxis objetivamente perversa, ya que torturan al justo, al héroe, al liberador.

2.10. La ética de la liberación justifica al liberador y le explica por qué su *virtud* de valentía es juzgada por el sistema como cobardía, subversión, pura destrucción malvada, comunista, es decir, el vicio supremo. Para la virtud vigente sus acciones son viciosas; pero debe saber que sus acciones son la virtud que juzga a los defensores del sistema como los viciosos, los Pino-

chet, los Somozas. La ética de la liberación invierte el sentido de las virtudes, pero al contrario que Nietzsche —una vez más—. Nietzsche adora las virtudes conquistadoras de los guerreros dominadores; la ética de la liberación justifica las virtudes del servicio al pobre, al oprimido; es una ética de misericordia, de bondad. La guerra justa, el empuñar el arma, la entrega de la vida son posibles si son medios adecuados para defender al pobre, para organizar un nuevo sistema. Siempre en la justicia, no haciendo al opresor lo que ellos hacen con los oprimidos. El comandante Borge, en Nicaragua, sólo dio treinta años de prisión al que lo había torturado personalmente; y sólo treinta años dieron al torturador que había primero violado a una comandante sandinista para después llevarla a la muerte en horribles torturas. La ecuanimidad del liberador es proporcional a su magnanimidad. No odia a los dominadores como personas; odia las funciones y estructuras de dominación que debe aniquilar para que se libre el oprimido. Debe por ello usar medios adecuados para destruir las estructuras de dominación y así liberar al dominador de su función de dominador y al dominado de su posición de oprimido. Destruyendo el orden moral antiguo destruye las funciones estructurales del mismo.

2.11. La ética de la liberación, por ello, supone una antropología y una metafísica de la sensibilidad. «Tuve hambre, y me diste de comer» es un criterio absoluto con respecto al sistema que produce el hambre del oprimido y con respecto al proyecto de liberación que lucha por dar de comer estructuralmente al pobre. El «hambre» es un momento de la carnalidad negada, de la

corporalidad sufriente. El hombre es *carne* —*basar* en hebreo, que nada tiene que ver con el *soma* o el «cuerpo» griego, dualista, material, dualismo perverso—. Porque el hombre es esencialmente carnalidad, carnalidad inteligente, es que la moral vigente de la dominación niega la sensibilidad en nombre de los valores eternos. En nombre del valor eterno del «orden» se destruye la «carne» de los subversivos, de los disidentes. Torturar la carne, quitarle la vida, no es *nada* para una moral dualista de los valores: en nombre de los valores, la vida sensible no tiene valor alguno —o es sólo un valor material, el último en la jerarquía de los sublimes valores schelerianos.

2.12. «Dar de comer al hambriento» supone destruir un orden injusto vigente y construir otro a su servicio. Por ello decía Berdiaeff: «Mi hambre es material; el hambre del otro es espiritual». En efecto, el *espíritu* es la autonomía y libertad de la carne consciente que es capaz de arriesgarse por el otro oprimido hasta el límite de entregar la vida por él. «Dar de comer al hambriento» histórica y estructuralmente, a través del Estado y las leyes, es decir, cumplir sus intereses cabalmente, es obra del espíritu, es un acto espiritual, es el acto por excelencia de la ética de liberación. Es servir al Absoluto (rendirle culto) al ofrecer al hambriento el pan de justicia.

2.13. La ética de la liberación así entendida es una destrucción parte por parte, sistemática e íntegra, de la moral vigente, y la justificación y explicación de la bondad y justicia de la praxis de liberación de los oprimidos, de los pobres, del pueblo, en los tiempos límites del pasaje de un sistema histórico a otro nuevo,

todavía futuro. No es una ética relativista. Por el contrario, la moral vigente del sistema en el poder tiende a eternizar los principios vigentes como los principios humanos, sin más. Produce una moral «natural» como universalización de su propia moral: esto es, relativismo absoluto, ya que la moral relativa a su tiempo se la pretende elevar a la moral sin más. Por el contrario, la ética de la liberación es humilde, concreta, realista. Vale para el pasaje presente de este sistema vigente a aquel sistema concreto utópico. Se agota en dicho pasaje. Deberán surgir nuevas morales y nuevas éticas. Pero *hic et nunc* es la «única» posible que justifique y explique los principios absolutos de toda moral o ética futura.

2.14. El principio ético absoluto —y siempre concreto— de todo orden práctico en la justicia es, negativamente: «¡Liberémonos, nosotros los oprimidos!» Es decir, en un estado de opresión, de sufrir la injusticia, el principio siempre vigente será el enunciado —negativamente—. Positivamente se enuncia: «¡El Otro es lo digno por excelencia!». El Otro es el rostro del libre más allá del horizonte de mi mundo. El Otro es la *persona* en su sentido originario: «rostro» (*pnim* en hebreo) de otro libre. La persona, como dijimos, no es substancia individual racional, porque de esta manera podría ser el sujeto de opresión de la moral vigente, y en ese caso no es lo digno, sino lo indigno por excelencia. *Persona* es el otro, el rostro del otro, el otro que aparece en mi mundo pero como otro, como trascendencia, como lo que no puedo colocar como mediación de mi proyecto. El otro tiene sus intereses que yo debo servir. Si es oprimido, si es pobre, significa que ha sido destituido de su dignidad de persona-otro,

para comportarse como cosa, instrumento, mediación: ha sido alienado (hecho otro que sí). La alienación del otro se presenta como momento negativo con respecto a su dignidad intrínseca.

2.15. *Respetar al otro como otro, liberar al otro oprimido* —como exigencia a una conciencia—; *respetémonos como otros que todo sistema, liberémonos nosotros los oprimidos*, son los principios prácticos históricos, concretos y, sin embargo, absolutos de la ética de la liberación.

2.16. La ética de la liberación es así la ética *absoluta*, sin embargo siempre *concreta*; *la moral de dominación es una moral universal* —para el sistema vigente sólo—, pero abstracta —ya que excluye en su abstracción a los dominados que produce dentro del sistema que normativiza.

2.17. La ética de liberación es dialéctica, ya que tiene siempre presente dos momentos en tensión: el orden moral antiguo injusto y la utopía futura de liberación. La moral vigente es reformista, ya que considera —como Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos*— a la utopía como irrealizable y por ello como el peor mal para todo el sistema; lo que resta es mejorar lo mejorable y nada más. La moral reformista es optimista, a veces (porque la crisis no es visualizada), o trágica (cuando se es suficientemente inteligente como para prever el fin del sistema). Pero optimista o trágica la moral vigente es dominadora, y desmoralizadora del que necesita liberarse porque es pobre y oprimido. Si lo ético cae entre lo que «de lo que no se puede hablar, mejor es callarse» (Wittgenstein, *op. cit.*, 7), es necesario que el campesino salvadoreño calle del *napalm* que se le arroja para impedir su liberación. Es posible que

la aristocracia vienesa —a la que pertenecía el gran lógico— pueda ser escéptica y hablar de pocas cosas. Pero este escepticismo se vuelve éticamente cínico cuando es necesario gritar —no sólo hablar— al sistema sobre su horrible perversidad, y formular positivamente lo necesario para la liberación.





## Ética material, formal y crítica<sup>1</sup>

**E**n este momento estoy terminando una Ética de la *liberación*, donde desarrollaré con mayor detalle muchos aspectos que el debate con Karl-Otto Apel me han ido sugiriendo desde 1989. En realidad, me vi exigido a comenzar todo un libro, y no ya simples artículos, porque éstos, al final, son siempre parciales y es difícil expresar en ellos un discurso suficiente en cuanto al horizonte mínimo de las categorías necesarias para explicitar la diferencia de un pensamiento que parte de una realidad compleja y distinta. La presente ponencia es, nuevamente, un aspecto de dicho debate, pero, pienso, toca ahora de manera frontal una diferencia entre la Ética del Discurso y la Ética de la Liberación. Se trata como de un resumen de algunas posiciones a las que voy llegando en el anunciado libro.

---

<sup>1</sup> Ponencia presentada en el VII Encuentro del Diálogo entre Ética del Discurso y Ética de la Liberación.

## 1. La pérdida de lo «material» en la ética del discurso

Por «material» (con «a» en alemán) entiendo siempre el «contenido (*Inhalt*)» de toda norma, acción, institución o sistema de eticidad (*Sittlichkeit*). El aspecto material o el contenido de la ética —que como tal no es todavía ético— se fue perdiendo en algunas tradiciones éticas modernas, y esta pérdida culmina en la Ética del Discurso. En efecto, los empiristas ingleses escindieron dualista y reductivamente la racionalidad de las ideas, en el que consiste el horizonte teórico, y la irracionalidad de los sentimientos (*Sentiments*), el horizonte ético. El egoísmo era la posición fundamental de los sentimientos —que Adam Smith logra definir como motivación para la construcción de la obra común social de manera no-intencional en el mercado.<sup>2</sup>

Kant, que en su etapa racionalista no había perdido el ámbito material, llegó a escribir:

La regla: *Obra lo más perfectamente (Vollkommenste)*<sup>3</sup> que puedas, es el fundamento formal (*formale Grund*) primario de toda obligación de actuar.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Véase Smith, 1976, 1978 y 1985. Consúltase el excelente trabajo de Gutiérrez, 1996.

<sup>3</sup> Véase en la *Metaphysica* de Baumgarten la definición de *bona, perfectio, beatitudo, felicitas* (§ 787; Baumgarten, 1963, p. 322).

<sup>4</sup> *Untersuchung über die Deutlichkeit oler Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, § 2, A 97 (Kant, 1968, t. 2, p. 771).

Lo «formal» en moral es la obligación<sup>5</sup> de realizar un acto perfecto, sea cual fuere su *contenido*. Kant modifica el sentido de la «obligación» (*Verbindlichkeit*) wolffiano y con ello comienza a bosquejar la diferencia entre lo hipotético y categórico.<sup>6</sup> Pero, de inmediato, nos manifiesta que se está problematizando el cómo integrar lo «material» a la vacía formulación racionalista:

Así como nada se deriva de los *principios formales* (*formalen*) primarios de nuestros juicios de verdad a menos que se den los *fundamentos materiales* (*materiale*) primarios, así también ninguna obligación específica [concreta] se deriva [...] a menos que se les integren *principios materiales* (*materiale*) no demostrables del conocimiento práctico.<sup>7</sup>

Kant sitúa aquí la posible unidad entre lo formal y material, y por ello comienza a plantearse la cuestión de la aplicación en lo material concreto del principio «formal» abstracto. Aquí «formal» tiene todavía un sentido racionalista de coordinación, de

<sup>5</sup> Como ejemplo, véase cómo Baumgarten estructura desde el comienzo su *Ethica* desde la obligación: «Ethica [...] est scientia obligationum hominum internarum in statu naturali» (§ 2, A 3; Baumgarten, 1969, p. 5).

<sup>6</sup> Hay dos tipos de obligación: el modo como el medio obliga para alcanzar la felicidad (*Glückseligkeit*), que tiene «necesidad problemática»; o el modo como obliga el fin (*Zweck*), que tiene «necesidad legal o inmediatamente necesaria». Este último tipo de necesidad es de la «inmediata regla suprema (*unmittelbare oberste Regel*)» (Kant, *Untersuchung über Deutlichkeit...*, A 96ss; pp. 770ss).

<sup>7</sup> *Ibid.*

lo abstracto, de lo universal. Sigue mostrando su preocupación de cómo integrar lo «material» empirista cuando escribe: «Sólo en nuestros días empezamos a darnos cuenta de que la capacidad de aprehender *lo verdadero es conocimiento*, mientras que la de percibir lo *bueno (Gute)* es *sentimiento (Gefühl)*».<sup>8</sup> Esta opinión será corroborada en 1765:

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

Lo que nos importa ahora en esta relectura de Kant, es que tuvo explícita conciencia de la necesidad de la articulación formal-material, pero dicha sospecha será descartada, y esto porque ya en esta época lo «material» ha quedado definido de manera ambigua, en referencia casi exclusiva a los sentimientos como inclinaciones irracionales. Es justamente aquí donde la

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

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

Ética de la Liberación se separa de Kant y reconstruye universal y racionalmente el nivel material. De allí se seguirá para Kant posteriormente que el nivel empírico práctico material sólo se tratará de lo caprichoso, de lo corporal irrelevante para la moral, de lo particular nunca universal, que no puede ser criterio para determinar *a priori* lo bueno o malo. En 1770 ya se bosqueja el nivel «trascendental», como una manera de superar el dilema errado entre racionalismo y empirismo:

La filosofía moral, en tanto que trata los primeros principios del juicio, es sólo pensada por el entendimiento puro y forma parte de la filosofía pura. Epicuro, que redujo los criterios al sentimiento del placer (*Gefühl der Lust*) y del dolor, así como los modernos que lo han seguido, como por ejemplo Shaftesbury y sus partidarios, *son justamente* criticados.<sup>10</sup>

Kant define claramente que la «materia [*materia, Stoff*] [(en sentido trascendental)], es decir, las partes, es lo que aquí hemos considerado como substancia».<sup>11</sup> Mientras que «la forma consiste en la coordinación de las substancias».<sup>12</sup>

Lo empírico, lo corporal, los sentimientos morales son lo material; lo puro, lo metódico, el procedimiento creador es

<sup>10</sup> *De mundi sensibilis...*, § 9, A 11 (Kant, 1968, t. 5, pp. 38-39).

<sup>11</sup> *ibid.*, § 2, A 4 (pp. 18-19). El «cuerpo» en este sentido es «material» (en alemán con «a»: *contenido* último)

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 20-21. Baumgarten en su *Metaphysica*, § 640, escribe: «ratio [...] est nexum rerum perspicentem» (*op. cit.*, p. 235).

lo formal *a priori*.<sup>13</sup> Así, poco a poco, llegamos a la *Fundamentación* de 1785:

Todo conocimiento racional (*Vernunftbegriffen*), o es *material* (*material*)<sup>14</sup> y considera algún objeto, o es *formal* (*formal*) y se ocupa tan sólo de la forma del entendimiento y de la razón misma.<sup>15</sup>

Por último, leemos en la *Crítica de la razón práctica* de 1788, que, de manera definitiva, Kant descarta todo posible principio material de validez moral:

Todas las inclinaciones (*Neigungen*) conjuntamente (que sin duda pueden reunirse también en un sistema aceptable, y cuya satisfacción se denomina entonces la felicidad propia) constituyen el *egoísmo* (*solipsismus*).<sup>16</sup>

En la misma tradición debemos situar a K.-O. Apel, y por ello escribe:

La ética discursiva es poskantiana y deontológica en la medida en que plantea la pregunta por lo obligatoriamente debido para todos

<sup>13</sup> En esta época escribe: «Los principios supremos de los juicios morales son, es verdad, racionales, pero son sólo *principia formalia*. No determinan ningún propósito; por tanto, en concreto *principia materialia* ocurren de acuerdo con esta *forma*» (*Handschriftlicher Nachlass*, VI; Kant, 1904, t. 19, p. 120).

<sup>14</sup> Con «a» en alemán.

<sup>15</sup> *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, BA III; Kant, 1968, t. 6, p. 11.

<sup>16</sup> *Kritik der praktischen Vernunft*, A 29; Kant, 1968, t. 6, p. 195.

(*deón*) *previamente* a la pregunta platónica-aristotélica —y nuevamente utilitarista— por el *télos* de la vida buena, por ejemplo, por la felicidad del individuo o de una comunidad. La ética discursiva actúa de este modo, no porque menosprecie el problema de la *vida buena* o perfecta o el del bienestar de una comunidad [...], sino en cuanto ética crítico-universalista, ni puede ni quiere prejuzgar dogmáticamente el *télos-felicidad* de los individuos o comunidades, sino dejarlo a su discreción.<sup>17</sup>

Apel interpreta reductivamente el ámbito material (de contenido) de la ética exclusivamente conociendo sólo un horizonte cultural, hermenéutico u ontológico. Tanto los valores de un Max Scheler o Rothacker, como la «comprensión del ser» del mismo Heidegger, siempre son ya momentos de una cultura dada, particular. Ante esta interpretación reductiva del principio material, no queda otra posibilidad a la universalidad práctica que su dimensión deóntica, formal y vacía —si se pretende partir de un «único» principio—. Además, para Apel, los sentimientos morales son egoístas, con lo que el ámbito pulsional queda igualmente invalidado para la ética.

Se habla del nivel material, pero sólo como una condición necesaria, no como un constitutivo intrínseco de lo ético en cuanto tal, cuando se explica lo que denomina el «principio de conservación».<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Apel, 1985, pp. 235-236.

<sup>18</sup> Apel, 1985, p. 262. Véase Apel, 1973, t. 2, p. 431; p. 409.

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

Es decir, aquí la sobrevivencia (biológica y cultural) se deduce y se funda como condición de posibilidad de la argumentación, siendo la argumentación la referencia irrebazable y no viceversa.

¿Qué es lo material o la ética de contenido para Habermas? En primer lugar, es en este nivel que se encuentran los enunciados valorativos. Consideremos el siguiente texto:

Quando definimos las cuestiones prácticas como cuestiones de vida buena (*guten Lebens*), que se refieren en cada caso a la totalidad de una forma de vida individual (*das Ganze einer individuellen Lebens-*

---

<sup>19</sup> Apel, 1985, p. 262. Apel había ya escrito años antes: «A partir de esta exigencia (implícita), contenida en toda argumentación filosófica, pueden *deducirse*, a mi juicio, *dos principios regulativos fundamentales* para la estrategia moral del obrar humano a largo plazo. En primer lugar, con cada acción y omisión debemos tratar de asegurar la *supervivencia* (*Überleben*) [¿por qué?, preguntaríamos a Apel] del género humano como comunidad real de comunicación: en segundo lugar, debemos intentar realizar la comunidad ideal de comunicación *en la real*» (Apel, 1973, t. 2, p. 431; p. 409). Saber pensar la «sobrevivencia» del sujeto es toda la cuestión de la fundamentación del principio material de la ética. Aquí es visto como una «condición deducida». Para nosotros es un «constitutivo del contenido» de la realidad, de la cultura y del «bien» del argumentante, y donde se cifra el criterio.



*form*), o a la totalidad de una biografía particular, el formalismo ético es, en efecto, decisivo: el postulado de universalidad funciona como un cuchillo que hace un corte entre *lo bueno* (*das Gute*) y *lo justo* (*Gerecht*),<sup>20</sup> entre los enunciados evaluativos (*evaluative Aussagen*) y los normativos *estrictos*.<sup>21</sup> Los valores culturales llevan consigo, desde luego, una pretensión de validez intersubjetiva,<sup>22</sup> pero están tan implicados en la totalidad de una forma de vida particular que no pueden aspirar, sin más ni más, a la validez normativa en sentido *estricto*.<sup>23,24</sup>

Y esto porque hay una absoluta abstracción, como autoexclusión, de la moral de la ética de contenido:

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

<sup>21</sup> De nuevo hay una ambigüedad, que se quiere corregir con la palabra «estricto (*streng*)»; y esto porque normativos son igualmente los enunciados evaluativos. Los llamados «enunciados normativos» por Habermas son los «enunciados morales o prácticos *válidos*» (o con «pretensión de validez moral»).

<sup>22</sup> Tienen una «pretensión de validez intersubjetiva» tradicional, de costumbre, no fruto de argumentación. Pero, y esto no puede siquiera plantearlo Habermas (y será fundamental para la Ética de la Liberación), pueden igualmente las pretensiones tradicionales de los valores culturales entrar en *crisis* (desde las víctimas, los oprimidos) y, en este caso, la moral dominante deberá argumentar ante la *crítica* de los escépticos (pero aquí serán escépticos de los valores *en cuanto dominantes*). Toda esta es, exactamente, la problemática que interesa a una *crítica*. La Ética del Discurso hace tiempo que ha dejado de serlo.

<sup>23</sup> De nuevo lo «estricto» indica la ambigüedad.

<sup>24</sup> Habermas, 1983, pp. 113-114; p. 129.

No tiene nada que ver con preferencias axiológicas, sino con la validez del deber ser de las normas de acción.<sup>25</sup>

Los enunciados normativos pueden ser evaluativos (con pretensión de validez por su contenido material) o meramente morales (con pretensión de validez formal o validez intersubjetiva):

A este respecto cabe calificarse con razón la ética discursiva de *formal*. Ésta no ofrece orientaciones<sup>26</sup> de contenido alguno, sino un procedimiento (*Verfahren*): el del discurso práctico.<sup>27</sup>

Como para Apel, lo material es sólo lo cultural («totalidad de una forma de vida particular»), lo ontológico hermenéutico. Hay textos que parecieran sugerir algo más:

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 114; p. 129. «La validez del deber ser de las normas de acción» pueden igualmente ser «preferencias axiológicas» de una conciencia ética crítica antihegomónicamente intersubjetiva. Por ejemplo, el enunciado siguiente: «Debo arriesgar mi vida en la lucha por la *justicia* contra el capitalismo en su periferia mundial», es un enunciado que incluye un deber-ser, el de una norma de acción, en vista de la preferencia de un «valor» (la «justicia»), resultado de un análisis material económico de una comunidad de críticos que descubre que un sistema histórico impide la reproducción de la vida humana (criterio y principio material). Aquí se articula la procedimentalidad formal y la exigencia de las condiciones materiales de la vida humana.

<sup>26</sup> Para Habermas estas «orientaciones (*Orientierungen*)» no son tareas de la moral filosófica. Ciertamente lo son para una Ética de la Liberación, pero en un sentido universal y abstracto (no en concreto, porque entonces serían tema de los expertos de las ciencias sociales, de los partidos políticos, de los movimientos sociales, etcétera).

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 113; p. 128.

Los valores culturales trascienden los procesos fácticos de acción [...] las orientaciones axiológicas, a cuya luz pueden distinguir los sujetos la vida buena de la reproducción *de la vida a secas* (*nackten Lebens*).<sup>28</sup>

Por desgracia, esta «vida» en cuanto tal es *sólo* la vida biológica, vegetativo-animal. No se trata de la «vida *humana*» como condición absoluta de posibilidad, criterio universal con respecto al cual cada cultura es un modo de su reproducción.

Habermas, en un largo texto polémico contra D. Henrich,<sup>29</sup> toca exactamente la cuestión de la reproducción de la vida del sujeto humano, de manera muy semejante a como yo la defino, pero Habermas no advierte que se trata de toda la problemática de la ética de contenido:

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

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 118; p. 133.

<sup>29</sup> Véase Henrich, 1976.

<sup>30</sup> Habermas, 1981, t. 1, pp. 532-533; pp. 506-507. Obsérvese cómo no se logra comprender que la reproducción material autoconsciente de la vida del sujeto

Aquí Habermas no articula el principio moral-formal intersubjetivo de la Ética del Discurso con un principio ético-material de una Ética material: los opone, niega el segundo, no puede pensar su articulación.<sup>31</sup>

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

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

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

---

humano debe integrar siempre a la intersubjetividad argumentativa, de manera que no está «enceguecida» ni debe estarlo.

<sup>31</sup> El principio «D» es «el principio moral único (einziges)» (Habermas, 1983, p. 103; p. 117).

<sup>32</sup> Habermas, 1991, p. 24; trad. esp. pp. 119.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 28; trad. esp. pp. 127.

Surge inmediatamente [...] la cuestión de si las ideas dimanantes de una moral universalista tienen posibilidad de quedar traducidas a la práctica [...] ¿Qué pasa con la justificación moral de una acción política que se pone por meta la creación de condiciones sociales en que sea posible<sup>34</sup> desarrollar discursos prácticos?<sup>35</sup>

Como la Ética del Discurso no puede recurrir a una «teleología objetiva» (otra reducción del nivel ético-material que de todas maneras habría que saber definir), ni tampoco:

[... se] encuentra en sus manos reparar la injusticia y el dolor sufridos por generaciones pasadas, sobre el que se asienta nuestra situación actual [...] ¿No resulta obsceno que nosotros, los nacidos después, que somos beneficiarios de sus normas [...], nos atrevamos a suponer, por lo menos contrafacticamente, el asentimiento de los humillados y ofendidos del pasado?<sup>36</sup>

Para Habermas la ética debe «renunciar a hacer por su propia cuenta aportaciones sustanciales»,<sup>37</sup> por cuanto:

---

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

<sup>35</sup> Habermas, 1991, p. 29; trad. esp. pp. 127-128.

<sup>36</sup> *Miar.*, p. 29; trad. esp. p. 128. Esas «vergüenzas» no son negadas por su mera enunciación.

<sup>37</sup> *Ibid.*

El filósofo moral no dispone de ningún acceso privilegiado<sup>38</sup> a las *verdades morales* (*moralischen Wahrheiten*). En vista de las cuatro grandes vergüenzas político-morales que afectan a nuestra existencia: en vista del hambre y miseria en el Tercer Mundo; en vista de la tortura y la continua violación de la dignidad humana en los Estados de no-derecho; en vista del creciente desempleo y las disparidades en la distribución de la riqueza social en las naciones industrializadas de Occidente; en vista, finalmente, del riesgo de autodestrucción que el armamento atómico representa.<sup>39</sup>

Habermas ha planteado algunos de los temas que ocupan a la Ética de la Liberación. La única diferencia es que siendo la Ética del Discurso meramente formal no puede entrar en el debate racional-filosófico del contenido; no así la Ética de la Liberación como veremos. Hay entonces en Habermas conciencia de los problemas, y de la imposibilidad de tratarlos en concreto, porque, la función moral procedimental no tiene contenidos, y termina por ser como una lógica vacía.

---

<sup>38</sup> Habermas no sólo no tiene un acceso «privilegiado» sino ningún acceso, porque la verdad «moral» debería encontrarse en el nivel material que ha negado desde el inicio de su proyecto moral.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 30; pp. 129-130.

## 2. El criterio de contenido o material de la ética

El «orden material» de la ética se relaciona con aspectos tales como los valores culturales, la «vida buena» como concepción de vida perfecta en una «eticidad (*Sittlichkeit*)» dada, lo afectivo, pulsional o instintivo, que pareciera no tuviera «lógica» posible alguna (que sería irracional entonces por excelencia), y, por último, el nivel de las «necesidades» básicas (como el comer, vestirse, habitar, etcétera). Para la Ética de la Liberación la cuestión es fundamental, porque encontrándose buena parte de la humanidad presente en estado de «miseria» (hambre, desnudez, falta de lugar donde habitar, educación, etcétera), es necesario redescubrir este nivel ético como condición de posibilidad para abordar en Ética los problemas más urgentes de nuestro tiempo.

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

Ernst Bloch escribe:

Yo soy. Nosotros somos. Esto es suficiente. Ahora tenemos que comenzar. En nuestras manos se nos ha dado la vida (*das Leben gegeben*) [...] <sup>40</sup>

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

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

Este es el «contenido», lo material, desde la corporalidad como momento de la existencia humana. No es «lo otro» que la razón, sino la fuente misma de la racionalidad. Un Emmanuel Levinas no descarta la importancia en la ética de lo racional, pero la

<sup>40</sup> Bloch, 1977, p. 11. En Bloch, 1988, p. 2, leemos: «No one lives because he wills to live. Yet from the moment one is alive one must will it».

<sup>41</sup> Esto no es un ontológico *Leib apriori* solamente, es el contenido último de toda norma, acción, institución o sistema de eticidad.

<sup>42</sup> Bloch, 1959, t. I, § 9; p. 49; p. 29.



sitúa desde su anterioridad material, de contenido. La razón, la racionalidad, la intencionalidad, el orden del ser y el mundo, el lenguaje, «lo dicho (*le dit*)», surge desde el ámbito material. Toda la intención de la obra de Levinas puede definirse entonces desde el redescubrimiento de la «sensibilidad» (la corporalidad de la subjetividad viviente material):

Partiendo de la *sensibilidad* interpretada *no como saber* sino como proximidad —buscando el contacto y la sensibilidad en el lenguaje, detrás de la circulación de la información que él deviene—, hemos ensayado de describirla *subjetividad como irreductible a la conciencia y a la tematización*. La proximidad aparece como una relación con el Otro que no pude resolverse en *imagen* ni exponerse a la *tematización*.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Levinas, 1974, p. 126. ¿Es esto un irracionalismo? No, si se entiende que el mundo de la afectividad de la corporalidad, la materialidad de las pulsiones, «el gozo en sí de la vida amando la vida (*complaisance en soi de la vie aimant la vie*)» (*Ibid.*, p. 81), de ninguna manera niega la razón, pero marca sus límites: ¡No todo es racional! nos dice Levinas, y tiene «razón» —al menos para una Ética de la Liberación, que es liberación de «víctima» y no de «satisfechos». La ontología heideggeriana, la fenomenología tradicional, las lógicas lingüísticas del sentido —significación y aún de la validez intersubjetivas, etcétera, son filosofías de «satisfechos» —cuya satisfacción es «punto de partida» inadvertida y tomada como «realidad» sin más y sin cuestión—. Enfrentarse a «insatisfechos» (las víctimas, los pobres, las mujeres violentadas...) es comenzar a preguntarse por toda esta dimensión que Levinas nos abre *de otra manera* que Marx, Horkheimer, Freud..., pero de acuerdo con ellos en el fondo.

El orden del contenido, de la materialidad antropológica, no es irracional, sino que es, exactamente, el *desde-dónde* lo racional surge. La racionalidad y la afectividad de la corporalidad humana, son dos dimensiones de la vida humana. *Vida* humana, que no es simple vida vegetativa o animal, sino que es vida *humana*:

El animal es inmediatamente uno con su actividad vital.<sup>44</sup> No se distingue de ella. Es ella. El ser humano hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente. La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal.<sup>45</sup>

Marx está muy lejos de un materialismo físico simplista (lo *materiell* con «e»). Por el contrario, de lo que se trata es de que el ser humano reproduce su vida física y espiritual,<sup>46</sup> cultural, en su «contenido» (lo *material* con «a»):

El animal forma únicamente según la necesidad y la medida de la especie a la que pertenece, mientras que el ser humano sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe siempre imponer al

---

<sup>44</sup> El animal ante un estímulo responde inmediatamente sin posibilidad de distanciar el estímulo de la respuesta.

<sup>45</sup> Karl Marx, *Manuscritos de 1849*, III, X (Marx, 1956, t. 1 EB, p. 516; p. 111).

<sup>46</sup> «No desarrolla una *libre* energía física y *espiritual* (*geistige*)» (*Ibid.*, p. 514; p. 109). «En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad *libre*, *consciente*, es el carácter genérico del ser humano» (p. 516; p. 111).

objeto la medida que le es inherente; por ello el ser humano produce también según las leyes de la belleza.<sup>47</sup>

Ese criterio material sobre el que se funda la ética, la reproducción y el desarrollo de la vida de cada sujeto humano, es *universal*, y además no es solipsista, sino comunitario. Se trata de una «comunidad de vida (*Lebensgemeinschaft*)»:

El carácter social<sup>48</sup> es pues el carácter general de todo el movimiento [...] *La actividad y el goce*<sup>49</sup> *son también sociales*, tanto en su modo de existencia (*Existenzweise*) como en su contenido (*Inhalt*): actividad y goce social [...] Sólo así existe para el ser humano *como vínculo con el otro*,<sup>50</sup> como existencia suya para el otro (*für den anderen*) y del otro para él (*des anderen für ihn*), como elemento vital (*Lebenselement*) de la realidad humana (*menschlichen Wirklichkeit*); sólo así existe como fundamento (*Grundlage*) de su propia existencia humana

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 5 17; p. 112. ¿Estará pensando en la «belleza (*Schönheit*)» de Schiller? ¡Ciertamente!, pero de manera no sustitutiva (como Charles Taylor: la estética en lugar de la ética), sino substantiva (la estética *en* la ética de contenido).

<sup>48</sup> El Marx definitivo diferenciará entre lo «social (*gesellschaftliche*)» y lo «comunitario (*gemeinschaftliche*)», pero no aquí todavía (véase Dussel, 1985, pp. 87ss).

<sup>49</sup> El «goce» se refiere a la «satisfacción» y no a una representación, imagen o enunciado. Se «goza» el «satisfactor». Es un momento *material* (de contenido) esencial de la ética.

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

[...] No sólo el material<sup>51</sup> de mi actividad (como la lengua, merced al que opera el pensador)<sup>52</sup> me es dado como producto social, sino que mi propia existencia es actividad social, porque lo que yo hago lo hago para la sociedad y con conciencia de ser un ente social. Mi conciencia general es sólo la *forma teórica*<sup>53</sup> de aquella cuya *forma viva es la comunidad real*, el ser social, en tanto que hoy en día la conciencia general es una abstracción de la *vida real* y como tal se le enfrenta.<sup>54</sup>

La vida de cada sujeto humano es lo que constituye las culturas *por dentro* (ya que cada cultura es un *modo* de reproducir históricamente la vida humana); la «vida buena» es igualmente un modo *concreto* de concebir la vida humana; los valores no son sino el hecho de que una *mediación* cumpla con el sentido de la

<sup>51</sup> Aquí «Material» con «a», es decir, como «contenido».

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

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

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 537-538; pp. 145-146.

vida dentro de dicha cultura; las emociones son pulsiones o tendencias *hacia* el cumplimiento de exigencias de la vida. Todo el ámbito «material» de la ética tiene por *contenido último* a la vida de cada sujeto humano.<sup>55</sup> La vida humana, así definida, es el criterio universal y fundamental de *verdad* práctica. Es decir, cada mediación (norma, acto, institución, sistema de eticidad [*Sittlichkeit*]) en cuanto es «referencia» a la vida es verdadera; y esto en el sentido que indica Wellmer:

La pretensión de verdad de los enunciados empíricos implica la referencia (*den Bezug*) de estos enunciados a una realidad (*sprachunabhängige Realität*) que, hasta cierto punto, es independiente del lenguaje.<sup>56</sup>

<sup>55</sup> Hemos insistido en la «vida», pero queremos dejar bien claro que no se trata de un concepto vitalista, naturalista, neodarwinista o aún nazi. Véase sobre la «vida» el capítulo correspondiente en la obra de Schntidelbach, 1983.

<sup>56</sup> Wellmer, 1986, p. 203; pp. 223-224. Nos estamos refiriendo a la objeción que se formula de la siguiente manera: «Podemos hablar de un consenso *racional* en la medida que nuestro convencimiento haya sido alcanzado realmente de manera comunitaria. De ahí que pueda parecer que todo consenso *racional* tiene que ser también *verdadero*. Pero ello se ve así sólo desde la perspectiva interna de los individuos respectivamente involucrados; el que *yo* tenga razones para dar mi consentimiento, quiere decir que hay una pretensión de validez que juzgo como *verdadera*. Sin embargo, la verdad *no se sigue* aquí de la racionalidad del consenso, sino de lo acertado de las razones que *yo* pueda esgrimir en favor de la pretensión de validez correspondiente, razones de las que *yo debo estar convencido antes (bevor)* de poder hablar de la racionalidad del consenso» (*Ibid.*, pp. 70-71; p. 96).

Siendo que el ser viviente «recorta» *dentro* de la realidad (la *omnitudo realitatis*), desde el horizonte de las posibilidades de la vida, a cada hecho, objeto o cosa, quedando así constituidas como «mediaciones» para la vida. La vida de cada sujeto humano es el criterio de verdad práctica. Una hormiga distingue entre el «alimento» y el «veneno», y su criterio de discernimiento o evaluación último es la vida específica del insecto. De manera analógica, en el ser humano es la vida *humana* (desde el nivel vegetativo al espiritual y hasta místico) el último criterio de discernimiento de la verdad de toda norma, acción, institución o sistema de eticidad (*Sittlichkeit*).

### 3. El principio material universal

Contra lo que opinaba Hume, y dado que había escindido reductivamente el orden de la realidad (ser) y del deber-ser (moral), acerca de la mal llamada «falacia naturalista», es necesario deducir de un «juicio de hecho» el principio universal material ético propiamente dicho.

En efecto, la reproducción y el desarrollo de la vida de cada sujeto humano es ella misma un *hecho* (sobre el que pueden efectuarse «juicios de hecho» o «enunciados descriptivos»; no meramente de la razón instrumental), que se «impone»

a la propia voluntad (al orden pulsional de la humanidad como género, de la comunidad y a cada sujeto ético) por su constitución autoreflexiva. No sólo hay reproducción espontánea o meramente instintiva de la vida humana, sino que se nos impone como «obligación», es decir, del «*hay* vida humana» se «deducen» (racional, teórica o reflexivamente) *como deber-ser ético* (desde el que se pueden emitir «enunciados normativos» o juicios éticos con pretensión de verdad<sup>57</sup>) las exigencias deónticas de reproducir y de desarrollar esa misma vida del sujeto ético que nos ha sido «dada a cargo» (re-sponsabilidad). La llamada «falacia naturalista» deja de tener el sentido de una falacia. Por el contrario, desde el *ser* viviente del sujeto humano se deduce el *deber* vivir: la vida se transforma de criterio de verdad

---

<sup>57</sup> Estos «enunciados normativos» (determinados por las obligaciones o exigencias éticas de la reproducción y desarrollo de la vida humana), no son meros «juicios de valor» (los del formalismo instrumental de Weber o la meta-ética analítica) ni sólo «enunciados normativos» en cuanto válidos con pretensión de rectitud (como para Habermas, ya que aunque los distingue de los enunciados descriptivos, los articula sólo con el mundo cultural y los valores) o en referencia material a una cultura establecida (como en el caso de Charles Taylor); sino que pueden juzgar críticamente desde la vida humana *en general* (material y universalmente) a los *valores* culturales particulares, que se enuncian como «juicios de valor» o «enunciados valorativos», e igualmente pueden juzgar los fines particulares de cuyos medios se ocupan los «juicios de hechos» formales (p.e. los juicios científicos, etcétera). Por todo esto, podríamos denominarlos juicios o enunciados normativos éticos de realidad, porque desde la realidad o la vida del sujeto ético se juzgan o se descubre la compatibilidad (o incompatibilidad) de los fines, valores y las «tradiciones» (aún las de Weber o Popper), desde el «hecho» de que permita o niegue la posibilidad de la vida de cada sujeto humano.

práctica en *exigencia* ética. Por lo que el principio universal de la ética material debe enunciarse a partir del criterio material universal ya analizado.

Proponemos la siguiente descripción inicial del *principio material universal de la ética*, principio de la corporalidad como «sensibilidad» conteniendo un orden pulsional, cultural-valorativo (hermenéutico-simbólico), de toda norma, acto, institución o sistema de eticidad, desde el criterio de la vida humana en general: El que actúa éticamente<sup>58</sup> debe (como obligación o deber-ser ético) reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida de cada sujeto humano, teniendo como regla enunciados normativos con pretensión de verdad práctica, en *una comunidad de vida*, desde una «vida buena» cultural e histórica<sup>59</sup> (con un modo de interpretar la felicidad, y con una cierta referencia a los valores o de una comprensión del ser), que se comparte solidariamente teniendo por referencia última a toda la humanidad, y por ello *con pretensión de universalidad*.<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> Explicitar lo de «éticamente» es redundancia, ya que si el que actúa es un ser humano como humano obra éticamente. Pero en este caso la redundancia no sobra, ya que refuerza la intención del enunciado.

<sup>59</sup> Aún en una cultura postconvencional, donde cada individuo debe justificar racionalmente sus decisiones, y no sólo moverse convencionalmente por tradición, el proyecto de criticidad argumentativa intersubjetiva (de Apel o Habermas) son ya un proyecto de «vida buena» postconvencional, que florece en una cultura histórica, en un momento dado, etcétera.

<sup>60</sup> La pretensión de universalidad de cada cultura (desde la esquimal o bantú, hasta la azteca náhuatl o moderna europea) indica la presencia del principio material universal dentro de toda cultura, lo que se opone al etnocentrismo. Etnocentrismo o fundamentalismo cultural es el intento de imponer a otras



Este principio material de la ética incluye el punto de partida y contiene la «materia» (*Inhalt*) de todos los momentos posteriores (formal-procedimental, de factibilidad, crítico o de liberación). Este ámbito constituye el contenido ético de toda praxis y de todo proyecto de desarrollo futuro: no puede negarse, superarse o dejarse de lado en ningún caso. Se trata del ámbito desde donde se implanta la facticidad del mundo cotidiano ético como tal. No es un mero horizonte particular o «patológico» que pueda abandonarse para poder elevarse a un horizonte *a priori* de principios trascendentales —como en el caso de Kant o Apel—. Tampoco consiste exclusivamente en el horizonte cultural —como para los comunitaristas—, o inconmensurable —como para los postmodernos—. Pero, además, aunque es el punto de partida *necesario* que se presupone ya siempre en toda ética o moral,

---

culturas la pretensión de universalidad que *mi (nuestra) cultura* posee, antes de haber sido interculturalmente probada. La pretensión sería de cada cultura a la universalidad debe probarse por el diálogo racional cuando hay confrontación entre culturas. Y cuando se confrontan históricamente las culturas, el diálogo es posible desde la pretensión de universalidad de cada una, y materialmente desde el principio de contenido, de la reproducción y desarrollo de la vida de todo sujeto cultural, que alienta a cada cultura y a todas, por dentro, y que permite materialmente descubrir articulaciones reales al comenzar a dialogar sobre el *cómo cada cultura reproduce o desarrolla la vida humana en concreto*. El momento intersubjetivo discursivo es exactamente el momento procedimental que permite *formalmente* dicho diálogo, pero que no niega la lógica del *contenido material* del cual los dialogantes deben partir. Todo esto lo hizo *fracasar el eurocentrismo de la modernidad* ante las culturas periféricas desde finales del siglo XV hasta el presente (véase Dussel, 1993).

no debe olvidarse: no es un horizonte *suficiente*, ya que, para la validez, factibilidad o crítica ética, se deberá echar mano *de otros principios* de co-determinación.

Ahora habría que agregar que siempre, todo lo que hemos expuesto, está situado en un, horizonte histórico y cultural. Ello nos mueve a no aceptar que la cuestión de fondo de la ética material sea: ¿cuál es el contenido concreto de una «vida buena»? Es decir, ¿cuál es la manera de interpretar el contenido de la felicidad, la evaluación total de la estructura de los valores, o, en último término, la «comprensión del ser» en concreto e históricamente? La cuestión ineludible y éticamente relevante es, en cambio, que nadie (ni siquiera un miembro de una sociedad del capitalismo tardío postconvencional) puede obrar sin tener en vista una manera concreta cultural-lingüística (hasta aquí es la posición de Taylor contra Habermas) de institucionalizar *la obligación ética de la reproducción y el desarrollo de la vida humana en general*, obligación que es *universal* (y ahora oponemos nuestra posición a las de Taylor y Habermas). La vida de cada sujeto ético es constitutiva material de todo acto humano. Gracias al momento trans-cultural del criterio y principio ético de reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano (pre- o trans-ontológico) podemos ahora juzgar éticamente a la misma cultura (a sus fines y valores) *desde dentro y según su propia lógica e identidad*.<sup>61</sup> Y en este sentido es un principio universal.

---

<sup>61</sup> El sujeto tiene un horizonte objetivo, que es de vida o muerte. Lo tiene objetivamente como sujeto. Además, es sujeto, por tenerlo. Este horizonte

Habrà que elaborar mäs adelante la formulaci3n detallada del *discurso de fundamentaci3n*<sup>62</sup> de este principio 3tico material. No se argumentarà ahora contra el esc3ptico que pone en cuesti3n la raz3n en general; se argumentarà contra el c3nico que pretende justificar 3ticamente la muerte o el suicidio colectivo; como cuando un Friedrich von Hayek explica la eliminaci3n de los que son vencidos por la «competencia» del mercado, 3nico horizonte formal-racional econ3mico posible, principio de muerte que generalizado pone en peligro a la humanidad como tal. ¿Se deberà demostrar la imposibilidad de argumentar 3ticamente sin contradicci3n performativa en favor de una norma, acci3n, instituci3n o sistema 3tico (p.e. el nazismo o el neoliberalismo) que se proponga la muerte de alg3n sujeto 3tico (de los jud3os o de los vencidos en la competencia en el mercado) o el suicidio colectivo a la terquedad de los Nibelungos o el «ser-para-

---

permite estar libre de los condicionantes que son la tradici3n y el mundo de la vida. Sin este espacio de libertad, que *transciende todas las tradiciones y todos los mundos* de vida, no habr3a siquiera tradiciones. Tradiciones hay, porque podemos trascenderlas. Lo que no podemos transcender no constituye tradici3n. El latido del coraz3n se repite por todas las generaciones. Al no poder trascenderlo no constituye tradici3n» (Hinkelammert, 1984, p. 34).

<sup>62</sup> Espero dedicar un trabajo futuro a la cuesti3n de *Los principios*, donde trataremos la cuesti3n de la «fundamentaci3n». Mi posici3n no es «fundamentalista», sino que intenta mäs bien argumentar desde una actitud «multifundamental»: «Este tipo de antifundamentalismo tal vez en realidad deber3 llamarse mejor *multifundamentalismo* pues, mäs que defender que *no hay fundamentos*, lo que se propone es que hay muchos fundamentos y de varias clases y todo ello como formando parte de una lista abierta» (Pereda, 1994, pp. 306).

la-muerte» de Heidegger?). Toda acción del sujeto humano, inevitablemente y sin excepción, es una manera concreta de cumplir con la exigencia de la reproducción y desarrollo de la vida humana, desde cuyo límite se abren todas las alternativas concretas de desarrollo de la existencia humana (proyectos concretos de «buena vida» posibles).<sup>63</sup>

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

#### 4. El criterio de validez

Si la Ética de la Liberación algo ha aprendido en el debate con Apel es que el criterio de aplicación del principio material o de validez de todo enunciado, norma, acción, etcétera, no puede ser sino el resultado de una argumentación en la comunidad de comunicación. El consenso de lo a obrar debe ser el fruto de la intersubjetividad lingüístico discursiva.<sup>64</sup> Sin embargo, habrá que distinguir

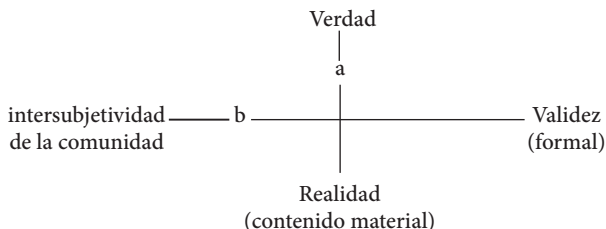
<sup>63</sup> Véase Dussel, 1996. Cada alternativa tiene «verdad práctica» en la medida en que se «refiere» a la vida tal como la hemos descrito.

<sup>64</sup> Esto, es evidente, no niega el ámbito de una *frónesis* monológica que debe seguir postulándose y ejerciendo. Los generales nazis fueron condenados por referencia a una *frónesis* monológica que les debió exigir no obedecer

claramente entre el criterio de verdad práctica, en «referencia» a la realidad de la vida de cada sujeto ético —ya enunciado—, y el criterio de validez. El criterio de verdad dice referencia a la *realidad* de la vida de seres humanos —«referencia» extralingüística desde un mundo siempre lingüístico, a del *esquema* siguiente—, mientras que el criterio de validez dice referencia a la intersubjetividad de la comunidad, donde la autonomía de cada sujeto moral reconoce a todos los otros sujetos como iguales *b*.

### ESQUEMA 1

#### DIFERENTES NIVELES DE LA VERDAD Y LA VALIDEZ




---

las órdenes dentro de la disciplina militar bajo la autoridad del Führer. Por el contrario, se cometió una injusticia en la ley de amnistía de los militares de la «Guerra sucia» en la Argentina (1976-1983), basada en el principio de la «obediencia debida» —contrario al justo juicio de Nuremberg—. Si no hubiera frónesis monológica, no habría justo disenso, y el consenso sería unánime, y por ello frecuentemente irracional, ya que no habría objeciones «fuertes».

Esto nos exige, al menos, distinguir la cuestión de la verdad de la problemática de la validez. Y en este sentido escribe Wellmer:

Racionalidad y verdad consensuales sólo coinciden desde la perspectiva interna de las personas involucradas. Ello no implica, sin embargo, que la racionalidad del *consenso* represente una *razón veritativa* adicional [...] El que yo considere fundamentalmente algo como verdadero no puede ser, al menos *para mí*, una razón adicional de la verdad de lo que está siendo considerado como verdadero [...] Incluso si el *factum* del consenso se produjera bajo condiciones ideales, no conseguiría ser una *razón* de la verdad de lo que está siendo tenido por verdadero.<sup>65</sup>

Con esto se está frontalmente criticando la posición de la verdad como consensualidad extrema en Habermas.<sup>66</sup> Por lo que escribe con respecto a su maestro de Frankfurt:

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, pp. 71-72; p. 97.

<sup>66</sup> La verdad se da para Habermas, en el ámbito de los enunciados descriptivos, como una pretensión de dar o poder dar razones discursivamente si el caso lo exigiera, por haberse tornado conflictivo el tal enunciado. De esta manera «un argumento es la razón que nos motiva a reconocer la pretensión de validez de una afirmación o de una norma o valoración» (Habermas, 1984: «Teorías de la verdad», IV; p. 162; p. 141). Verdad y validez intersubjetiva *se identifican*. El argumento no tendría directa y primeramente la pretensión de «referirse» a algún momento de la realidad, a la que se considera demasiado problemática, sino que tiene solamente una pretensión de validez intersubjetiva (en la que consistiría la verdad).

Una tesis semejante carecería, sin embargo, de todo contenido sustancial. Pues si la teoría consensual de la verdad ha de poseer algún contenido valioso en cuanto teoría de la verdad, deberá permanecer ligada a una caracterización *formal* de la racionalidad de los consensos, pero es esta condición formal de racionalidad lo que la convierte en falsa. Si, a pesar de todo, se intenta concebir el concepto de racionalidad *de una manera no formal*, como sugieren las consideraciones anteriores [de Wellmer], entonces la teoría del consenso pierde *todo contenido*.<sup>67</sup>

Esta conclusión es la que deseamos problematizar, porque si se acepta que una teoría puramente consensual es ambigua, no pienso por ello que «pierde todo su contenido» una teoría de la validez articulada con otra de la verdad «no formal». En este caso habría que diferenciar entre una teoría de la verdad (no formal: material) de la teoría de la validez (formal), debiendo por nuestra parte de todos modos mostrar la importancia decisiva de ésta última, y la necesidad de su articulación con la primera. Si no se niega el nivel universal material o de contenido, el concepto de validez intersubjetivo gana en precisión y significado. No es simplemente que lo «ya verdadero» busque alcanzar *después* la «consensualidad» por aceptación intersubjetiva; sino que la posición de la subjetividad en la actualización de lo real como verdadero (posición vertical a del *esquema*) lo ha constituido desde la intersubjetividad (tanto lingüística,

---

<sup>67</sup> Wellmer, *op. cit.*, p. 72; pp. 97-98.

cultural e históricamente) (posición horizontal *b*), pero de manera formalmente diferenciada. Toda actualización de lo real (verdad) es ya siempre intersubjetiva; y toda intersubjetividad (validez) dice «referencia» a un presupuesto veritativo. Pero son formalmente diferentes. La verdad es el fruto del proceso monológico (o comunitario<sup>68</sup>) de «referirse» a lo real desde la intersubjetividad (el enunciado tiene así pretensión de verdad); la validez es el fruto del proceso de intentar llegar a que sea aceptado intersubjetivamente lo tenido monológicamente (o comunitariamente) por verdadero (el enunciado tiene así pretensión de validez).

En la validez como consensualidad (formalidad del discurso), el argumento es aceptado y produce acuerdos, consenso. Se trata del *criterio de intersubjetividad*. La consensualidad se alcanza desde la verdad del argumento, pero la verdad del argumento es imposible, por su parte, sin la *previa* consensualidad;<sup>69</sup> además la verdad, aunque tuviera en algunos casos empíricos

---

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

<sup>69</sup> Véase Wellmer, 1986, pp. 71; pp. 96ss.



un origen monológico,<sup>70</sup> tiene siempre una pretensión o una búsqueda del consenso para devenir un enunciado probado intersubjetivamente, y convertirse así en tradición histórica (cotidiana o científica). Es decir, intersubjetivamente (formal o procedimentalmente) no hay verdad en sentido pleno: *a) ante festum*, sin previa validez, ya que la existencia en forma de acuerdos intersubjetivos de los asuntos a verificar es condición absoluta de su posibilidad; *b) in festum*, sin la dialogicidad en la producción intrínseca de argumentos nuevos en el acto mismo veritativo (en esto consiste el carácter cercioratorio del consenso), y *c) post festum*, sin la aceptabilidad intersubjetiva que permite nuevos progresos veritativos.

Como conclusión, ninguna norma, acción, institución o sistema de eticidad podría ser «bueno» sin que lo a actuar no haya sido acordado con validez práctica intersubjetiva. Esta participación de la autonomía de los sujetos en el acuerdo es un momento moral fundamental: es la participación del afectado en lo que se discute, argumenta, decide. Es el modo válido de «elegir» (aplicar el criterio) lo que reproduce y desarrolla la vida de cada sujeto ético *en concreto*.

---

<sup>70</sup> Presuponemos siempre constitutivamente la lengua, el «mundo», etcétera, que son momentos intersubjetivos (véase Apel, 1994).

## 5. El principio moral formal o de validez universal

Por su parte, Wellmer ve todavía una distinción sutil que termina por darnos la ocasión de llegar a un tema de fondo. En efecto, escribe:

La obligación de no soslayar ningún argumento, obligación que está fundada en la orientación validatoria del discurso, no tiene ninguna repercusión *directa*, sobre la pregunta de cuándo, cómo y con quién tengo la obligación de argumentar. Lo contrario puede parecer cierto únicamente cuando se presupone una teoría consensual de la verdad.<sup>71</sup>

Nuestra posición es la de dar la razón en parte a Wellmer, pero desarrollando el tema de una manera y dando razones que se oponen a las de Wellmer. En efecto, si verdad y validez son lo mismo, de las exigencias argumentativas veritativas (de «contenido» diríamos nosotros) se pueden deducir *directa* o *abstractamente* exigencias de validez *morales* (siempre en referencia a una identidad en la situación ideal de habla o en la comunidad de comunicación ideal *in the long run*). Y esto porque la pretensión de validez contiene —como Habermas lo demuestra en el enunciado del principio «U» (variable del enunciado de la norma básica ética de Apel) y sus desarrollos posteriores, como el imperativo de Kant (aunque modificado)— exigencias morales universales:

---

<sup>71</sup> Wellmer, 1986, p. 106; p. 128.

«Para que esto valga universalmente *debes* moralmente proceder de esta manera». Pero como para Wellmer, y para nosotros, la doctrina consensual de la verdad no es consistente, se deben diferenciar las exigencias materiales y lógico-argumentativas de la verdad de las exigencias moral-intersubjetivas de la validez de los enunciados normativos. Esto determina: *a)* La razón discursiva o argumentativa, en su aspecto lógico-veritativo, debe aceptar el mejor argumento y cumplir las exigencias materiales y lógicas de la argumentación. *b)* La razón ético-originaria (en el sentido que nosotros la hemos definido en otros trabajos) «reconoce» a los sujetos (como sujetos éticos iguales) en su dignidad de sujetos *antes* que, como participantes de la comunidad del discurso, situándolos en el nivel intersubjetivo racional en cuanto *origen* de posibles argumentos disidentes. Y es aquí, a nueva cuenta, *c)* cuando es necesario superar una vez más la negación de la llamada falacia naturalista, pero ahora formalmente. En efecto, si partimos de un mero enunciado descriptivo tal como:

### 1. Juan está ahora argumentando

Lo referimos primeramente a un sujeto humano reconocido como tal (Juan), con dignidad propia de sujeto ético. El contenido proposicional puede o no ser verdadero (por su materia, captada por la razón práctico-material), y, además, tiene también pretensión de validez (en su vigencia intersubjetiva, de razón discursiva). De este enunciado descriptivo («es» o «está» en español) de «ser» no se podría derivar un «deber-ser» deóntico en

opinión de muchos. Sin embargo, si pensamos el «argumentar» en cuanto acto humano (como el «comer» del hambriento, el «hablar» del que se comunica, etc., que es una mediación de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano), pero ahora, formalmente, como el ejercicio de un derecho del afectado a participar en la discusión, el «es» podría permitir derivar un «debe ser». Así se podría enunciar:

## 2. Juan debe ahora argumentar

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

Mientras que las obligaciones de racionalidad se refieren al reconocimiento de argumentos, las exigencias morales atañen al reconocimiento de personas<sup>72</sup> [...] Si la voluntad de alcanzar la verdad significa lo mismo que la de alcanzar consensos racionales,

---

<sup>72</sup> Momento de la razón ético-originaria.

entonces es cierto [lo que afirma Kuhlmann o Apel].<sup>73</sup> Sólo presuponiendo una versión fuerte y criterial de la teoría consensual, se puede interpretar *inmediatamente* a las obligaciones elementales de racionalidad como expresión de la obligación de procurar alcanzar, una vez que se discuten temas polémicos, un consenso racional.<sup>74</sup>

Distinguiendo como Wellmer lo hace entre diferentes exigencias argumentativas (de verdad por su contenido, y de validez por su pretensión procedimental de consensualidad), tenemos todavía que aceptar que la obligación *moral* se deduce del reconocer al sujeto argumentante como un sujeto autónomo e *igual*. Además, la argumentación es un acto humano sobre el que, como en todo acto humano, tenemos responsabilidad en su ejercicio, y, por ello, no se trata sólo de un acto «objetivo» lógico, sino también y simultáneamente de un acto «humano» ético (por su contenido de verdad y mediación para la vida humana en comunidad) y moral (como miembros de una comunidad de comunicación real en la que responsablemente debemos cumplir con una solidaridad exigida para alcanzar la validez, como momento situado en su estatuto moral). El criterio procedimental de la argumentación se transforma en el principio moral de validez, cuando se reconoce a los otros y a sí mismo como sujetos morales iguales, y se los permite participar co-solidariamente en cuanto afectados éticos en sus necesidades.

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 108; p. 131.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 11; p. 132.

En el nivel material hay *conocimiento* (inteligibilidad material o de contenidos) de la verdad de los argumentos; en el nivel formal de la validez moral hay conocimiento de los argumentos desde la obligación moral del debido *reconocimiento* de los sujetos éticos situados intersubjetivamente. Del criterio de intersubjetividad se sigue el principio de validez moral, en cuanto acto del sujeto humano en cuanto humano (ahora en cuanto «sujeto moral»). Si argumentamos inteligiblemente, como miembros de una comunidad de argumentación, debemos ser responsables de nuestra argumentación como mediación (de verdad material) para reproducir nuestras vidas de sujetos humanos. Mientras que si somos afectados por lo que se argumenta (para alcanzar validez formal), debemos ser responsables de nuestro argumentar (formalmente), y aceptar el argumento de los otros porque *antes* reconocemos a los otros argumentantes como iguales. De esta manera el argumentar se transforma en una obligación moral.<sup>75</sup>

Los enunciados descriptivos pueden «desarrollarse» como enunciados normativos, conteniendo obligaciones morales que para Wellmer no les son constitutivos, pero sí para nosotros, por ser la misma argumentación un acto del sujeto humano, y que opera dentro de las exigencias morales de la vida humana. La descripción de las condiciones de posibilidad del ejercicio de

---

<sup>75</sup> El si debo argumentar ahora, en un cierto lugar... etcétera, depende de la «factibilidad» ética, pero las «circunstancias» no tienen nada que ver con el «deber» argumentar en general. Creo que Wellmer no distingue claramente este punto.

la validez del acto humano del argumentante, analizadas como exigencias morales, constituyen lo que ahora denominaremos el *principio moral de validez universal*, que no es el único principio, ni el primero, ni el último: es decir, es *necesario*, pero *no suficiente*, contra la opinión de la Ética del Discurso. Este principio puede ser fundamentado contra escépticos.<sup>76</sup>

Intentemos ahora una descripción aproximada del principio, redefiniendo el enunciado de la norma básica de Apel, quitándole lo de puramente formal, y agregándole, como codeterminación, la referencia a la verdad práctica. El principio universal formal moral podría enunciarse, sin pretensión de agotar todas sus posibles

---

<sup>76</sup> El mérito de Apel es el haberlo intentado. Véase sobre la fundamentación: Apel, 1976, 1980, 1989; y en Cortina, 1985, pp. 79-177. La contradicción performativa del escéptico es inevitable. Habría ahora que desarrollar el argumento teniendo en cuenta la objeción de Wellmer y nuestra propuesta de distinguir entre el momento argumentativo de verdad del enunciado descriptivo, y la validez propiamente práctica o moral que parte del reconocimiento de la dignidad ética del otro argumentante presupuesto ya siempre en el enunciado descriptivo antropológico (o en referencia a la reproducción y desarrollo de la vida humana del sujeto humano en cuanto tal o al derecho del afectado a participar), y por ello de los enunciados normativos también, y tal como lo expresa de manera todavía rudimentaria la posición del «socialismo lógico» de un Peirce. La contradicción performativa ante la pura argumentación es distinta de la que surge de la posible negación del otro argumentante prácticamente, porque, moralmente, negar la posibilidad de argumentar es negar al Otro en tanto argumentante. Aquí el escepticismo radical no sólo es irracionalismo contradictorio performativamente, sino solipsismo antimoral (y antiético). Wellmer niega que pueda haber una tal fundamentación (Wellmer, 1986, p. 102ss; p. 125ss); Habermas en cambio piensa que es posible bajo ciertas condiciones (Habermas; 1983, pp. 86ss; pp. 98ss).

determinaciones y sólo considerando algunos aspectos, de la siguiente manera: El que argumenta con pretensión de validez práctica acepta las exigencias morales formales del estar en una comunidad de comunicación, en la que todos los afectados acerca de lo que se argumenta (afectados en sus necesidades, en sus consecuencias y por las cuestiones éticamente relevantes que se tratan) deben participar en la discusión, debiendo ser reconocidos como sujetos morales recíprocamente iguales, dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coacción que la del mejor argumento, y teniendo en cuenta en dicho procedimiento las orientaciones emanantes del principio ético-material ya definido.<sup>77</sup>

---

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



## 6. El criterio práctico de la «crítica»

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

Lo que la teoría tradicional se permite admitir sin más como vigente (*vorhandenen*), su papel *positivo*<sup>78</sup> en una sociedad en funcionamiento [...] son cuestionadas por el *pensamiento crítico* (*kristischen Denken*). La meta que éste quiere alcanzar, es decir, una situación fundada en la razón se basa en la *miseria presente* (*Not der Gegenwart*).<sup>79</sup> Pero esa miseria no ofrece por sí misma la imagen de su superación.<sup>80</sup> La teoría esbozada<sup>81</sup> por el pensar crítico no obra al servicio de una realidad ya vigente (*vorhandenen Realität*)<sup>82</sup> sólo expresa su secreto.<sup>83</sup>

---

Discurso), subsume los «contenidos» éticos, los procedimientos «formales», y se enfrenta, posteriormente a la «factibilidad» práctica.

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

<sup>79</sup> La «negatividad».

<sup>80</sup> Es decir, exige una explicación científico-analítica que sólo se alcanzará, por colaboración corresponsable del «intelectual» (científico, experto, filósofo, etcétera), que es el tema central de Horkheimer.

<sup>81</sup> Se trataría de la «crítica negativa» del sistema, pero, además, y posteriormente la «construcción positiva de alternativas».

<sup>82</sup> Aquí, entonces, Horkheimer nos habla de dos «realidades»: la *Realidad I* del *Sistema I*, y la futura *Realidad II* del proyecto utópico posible, como fruto de la «praxis de liberación (*Praxis der Befreiungs*)» (*Ibid.*, p. 49; p. 263).

<sup>83</sup> Horkheimer, 1970, p. 35; p. 248.

La miseria de las víctimas es entonces el punto de partida crítico.<sup>84</sup> No se pueden descubrir las víctimas (miseria) sin una previa afirmación de su materialidad (entiéndase «corporalidad» y «contenido») que la primera Escuela de Frankfurt —vía Marx y Freud— nunca perdió.<sup>85</sup>

Por medio del movimiento contradictorio de épocas y fuerzas progresivas y retrógradas, dicho proceso [de la actividad del pensar] conserva, eleva y despliega la vida humana.<sup>86</sup> En las formas históricas dadas de la sociedad, el excedente de bienes de consumo producidos [...] beneficia directamente sólo a un pequeño grupo

---

<sup>84</sup> Considere este texto de 1933: «Wenn die meisten Menschen bis jetzt auch ein sehr starkes Bedernis danach hegen, wenn sie sich bei wichtigen Entscheidungen nicht bloss auf die Gefhle der Emprung, des Mitleids, der Liebe, der Solidarität berufen mögen, sondern ihere Triebkrfte dadurch auf eine absolute Weltordnung beziehen, dass sie als *sittliche* kennzeichnen, so ist damit noch keineswegs die vernnftige Erfillbarkeit diese Bedrfnisse erwiesen. *Die Leben der meisten Menschen ist so elend*, der Entbehrungen und Demtigungen sind so zahlreiche, Anstrengungen und Erfolge stehen meist in einem so krasse Missverhltnis, das die Hoffnung, diese irdische Ordnung mchte nicht die einzig wirkliche sein, nur zu befreiflich ist» («*Materialismus und Metaphysik*», en Horkheimer, 1970, p. 76).

<sup>85</sup> No así la segunda Escuela (Apel y Habermas), que «pierden pie» material por su reduccionismo formal (puramente pragmático discursivo). La «críticidad» depende de la proporción de materialidad y negatividad considerada.

<sup>86</sup> Esta fórmula: «...erhlt, steigert und entfaltet er das *menschliche Leben*», es casi exactamente la que hemos adoptado para expresar sintéticamente el criterio material de la ética. «Erhalten» y «steigern» lo hemos reemplazado por «produzieren» y «reproduzieren», más biológico y económico; y «entfalten» por «entwickeln» (más social, político, cultural, estético).

de personas, y estas condiciones de vida (*Lebensverfassung*) se manifiestan también en el pensamiento [...] A pesar de la conveniencia material (*materiell*) que ofrecía la organización de la sociedad en clases, cada una de sus formas se reveló finalmente como inadecuada. Esclavos, siervos y ciudadanos<sup>87</sup> se sacudieron el yugo [...] en cuyos momentos críticos<sup>88</sup> la desesperación de las masas fue por momentos decisiva, penetre en la conciencia<sup>89</sup> y se transforme en una meta.<sup>90,91</sup>

Es evidente que la «crítica» de Horkheimer es distinta de la mera crítica de la teoría, por ejemplo, la kantiana, ya que ésta no es suficiente, porque «el reconocimiento crítico de las categorías que *dominan la vida* (*Leben beherrschenden*) de la sociedad contienen también la condena de aquellas».<sup>92</sup> Como vemos, Horkheimer se ha planteado un complejo objeto teórico. Lo que tiene claro por ahora es que la materialidad negativa es el punto de partida, y que la vida es la referencia necesaria de

---

<sup>87</sup> Indica aquí «las víctimas» (véase *esquema 4.3*).

<sup>88</sup> Son los *momentos 2-7* del *esquema 4.3*, desde la toma de conciencia crítica de las víctimas hasta el analizar teórica-críticamente las causas de la negación real de las mismas.

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

<sup>90</sup> Doble meta: de formulación de un proyecto alternativo (*momento 8*) o de una nueva institucionalidad (parcial o global: e] *Sistema II*).

<sup>91</sup> *Ibid.*, pp. 31-32; p. 244.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 28; p. 240.

contenido. Por ello, y esto es esencial, Horkheimer sitúa el tema explícitamente dentro del ámbito *práctico* (pero, por desgracia, no todavía específicamente ético). Al intentar definir el tipo de racionalidad y discurso en el que consiste la Teoría Crítica *como crítica* toca de paso todo lo que hemos ganado sistemáticamente hasta ahora (tanto la racionalidad material como la negatividad).<sup>93</sup> Bien indica Adorno el cómo el punto de partida de la crítica sigue siempre presente en el sistema como «lo peligroso» por excelencia:

Esa *ratio* [burguesa] tiembla ante lo que perdura amenazadoramente *por debajo de su ámbito de dominio* y que crece proporcionalmente con su mismo poder [...] Así tuvo que desplazar su origen a un pensamiento formal<sup>94</sup> separado de su *contenido*; era la única manera de ejercer su *dominio* (*Herrschaft*) sobre *lo material*.<sup>95</sup>

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

---

<sup>93</sup> Veremos que habrá, de todas maneras, un cierto déficit, tanto en la aceptación de la *positividad* ética o metafísica de las víctimas, como en el nivel de la articulación al «sujeto social histórico», y, por ello, habrá una cierta inconsistencia en el aspecto de la factibilidad y la construcción de alternativas *positivas* en el proceso de la praxis de liberación.

<sup>94</sup> Hemos estudiado este desplazamiento en el 2.1 y siguientes, crítica anticipada a Apel y Habermas.

<sup>95</sup> Adorno, 1966, p. 30; p. 29.

Es en este sentido fuerte y primero, que hemos indicado desde el comienzo del diálogo con Apel que a la comunidad de comunicación hay que oponerle, desde su exterioridad, a los excluidos —pero por dominados, oprimidos, negados—. Y a la dimensión meramente lingüística, racional, comunicativa, era necesario articulada con la dimensión material (de la comunidad de los vivos). Sin la *negatividad* y la *materialidad* la crítica en su sentido ético es imposible. La segunda Escuela de Frankfurt, desde 1970 aproximadamente, que descubre la «transformación de la filosofía», dejando atrás el paradigma de la conciencia solipsista y de razón instrumental, y pasando al paradigma lingüístico-comunitario y de razón discursiva —que significa un notable descubrimiento—, *pierde sin embargo la negatividad y la materialidad* de la primera Escuela de Frankfurt. Su «críticidad» es puramente comunicativa (se critica la colonización del mundo de la vida cotidiana [*Lebenswelt*] en un nivel comunicacional), pero no puede ya partir de la negatividad material pulsional (el diálogo crítico con Freud lo permitía) o económica (el diálogo con Marx abría ese espacio).

Apel y Habermas dejan de ser críticos con respecto al capitalismo del «centro», pero no simplemente por tener nuevos argumentos contra Freud o Marx, sino, esencialmente, porque han abandonado el ámbito de la materialidad y se han reducido al de la comunicación lingüística, comunicacional, discursiva exclusivamente. En este ámbito podrán realizar eficaces y útiles críticas a la filosofía analítica, neopositivista, epistemológica, etcétera, pero estarán incapacitados a una crítica negativa y material de las pulsiones (a Nietzsche no podrá

criticársele ya sus limitaciones en la «lógica» de los instintos, sino sólo desde su irracionalidad) o del sistema económico (sólo podrán aportar, y es muy relevante y creador, en la línea de una filosofía política de la democracia y el derecho; pero nada en la economía tan esencial para el mundo periférico actual).

En fin, el criterio de criticidad ético, fuerte, parte del descubrimiento de que las víctimas del sistema (efectos no-intencionales del mismo) ya que «no pueden vivir» —en relación con el principio ético-material y negativo—, y no han participado en la toma de decisiones que los niega —en relación con el principio formal, también negativo.

## 7. El principio ético-crítico universal

Como en los casos anteriores, del criterio del «ser» se deriva el principio del «deber-ser». Si las víctimas no pueden vivir, como efecto institucional no-intencional del sistema vigente, se deducen dos dimensiones: una negativa y otra positiva. Ahora se pasa del «no-poder-ser-viviente» al «deber-ser-viviente» (no aceptando una vez más la llamada «falacia naturalista»):

3. Esta víctima tiene hambre, por lo que su vida corre peligro;
4. soy re-sponsable<sup>96</sup> del hambre de esta víctima. *Ergo*

---

<sup>96</sup> En el sentido ineludible indicado por Levinas, pero igualmente si se consideran todas las mediaciones necesarias, ya que todo ser humano, por ser

5. debo (es una obligación ética), en primer lugar, *criticar* al sistema como totalidad, por ser el origen de dicha negatividad, y, además,
6. debo *transformar* las estructuras que originan tal negación en la víctima para que no haya tal víctima en el futuro.

Se trata de juzgar negativamente al sistema (norma, acto, etc.) en aquello que es causa de la victimación de las víctimas. Es la *crísis* por excelencia. El «juicio final» (*a la* Benjamin describiendo la obra de Paul Klee) desde el «tribunal (*kriterion*)» de la historia<sup>97</sup> (desde las víctimas), que *mide* toda norma, acto, institución o sistema de eticidad en su «bondad» (o «maldad»). El enjuiciar con un «no» al sistema, está precedido por un «no» generar víctimas (de no haber «esta» víctima no se haría necesaria «esta» crítica). Por ello se comprende el por qué los imperativos más antiguos y venerables de la humanidad fueron siempre *negativos*. Así, los tres preceptos éticos del mundo quechua (del Imperio inca antes de la invasión de los europeos en el Perú) se enunciaban negativamente:

*Ama Llulla. Ama Kella. Ama Sua.*<sup>98</sup>

---

un momento de las estructuras complejas de la humanidad en su desarrollo, no puede declararse *absolutamente* inocente de nada. Siempre existe algún tipo (directo, indirecto, consciente o no-intencional) de complicidad con la negatividad de las víctimas, que nos compromete a todos.

<sup>97</sup> Dicho criterio es completamente distinto al de Hegel.

<sup>98</sup> «No mentirás; no dejarás de trabajar; no robarás».

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

7. ¡No obres de manera que tu acción genere víctimas!

Aquí debe situarse también la propuesta de Wellmer<sup>99</sup> acerca de la fuerza del imperativo universal como prohibición de una máxima no generalizable.

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

Negativamente habrá entonces que criticar, y positivamente transformar, el sistema que produce tales víctimas. Ambos momentos se imponen como un deber, obliga a la conciencia ética

---

<sup>99</sup> Véase Wellmer, 1986, I: «El programa kantiano».



tanto de las víctimas como la de aquellos que han aceptado la «interpelación» de dichas víctimas, y la han asumido por co-responsabilidad cosolidaria (co-laborante). El principio ético de la crítica negativa, se transforma positivamente en el «Principio-Liberación», que no es solamente exigencia éticodeontológica de mera emancipación teórica (por la *Aufklärung*), sino también práctica, como explicación (de las ciencias sociales *críticas*) y transformación material de las estructuras, hasta construir un nuevo sistema donde las víctimas de ayer puedan ser sujetos participantes («¡Puedan vivir plenamente!») de las nuevas instituciones creadas por la praxis de liberación.

El «¡Libera a las víctimas!» (expresión más adecuada que la de la metáfora económica del «¡Libera a los pobres!») es un imperativo que sintetiza todos los principios que lo componen analíticamente. Tanto 1) el principio ético material *universal* («¡*Reproduce* y desarrolla la vida de cada sujeto humano en comunidad!», contra los cínicos), como 2) el *moral formal* («¡Que participen todos los afectados en la argumentación simétrica<sup>100</sup> de fundamentación de las normas que les concierne!», contra los escépticos), 3) el *de factibilidad* («¡Haz lo factible instrumental y estratégicamente!», contra los anarquistas), 4) el crítico negativo («¡Critica al sistema en aquella estructura que causa víctimas!», contra los conservadores), 5) el intersubjetivo antihegemónico («¡Organicemos como víctimas que somos una comunidad crítica

<sup>100</sup> Simetría imposible de facto, y por ello en el momento 5) las víctimas organizan su propia simetría antihegemónica.

simétrica contra la comunidad hegemónico-dominadora, para explicar las causas de nuestra victimación!», contra los dogmáticos fundamentalistas o vanguardistas), y 6) de factibilidad utópica («¡Formula explícitamente un proyecto de liberación posible, factible!», contra el conservador antiutópico *a la* Popper). El imperativo de liberación enunciado subsume estos seis imperativos, los sintetiza efectuándolos.

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

## 8. Bibliografía citada

- ADORNO, Th. W., 1966, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt (trad. esp. *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975).
- APEL, K.O., 1973, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1.1-2 (trad. esp. de Adela Cortina, Taurus, Madrid, 1985, t.1-2).
- APEL, K.O., 1976, «Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik», en *Sprache und Erkenntnis*, Festschrift für G. Frey, B. Kanitscheider (ed.), Innsbruck, pp. 55-82.
- APEL, K.-O., 1980, «Notwendigkeit, Schwierigkeit und Wighlichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft» (trad. esp. en Apel, 1986, pp. 105-174).
- APEL, K.-O., 1985, «¿Límites de la ética discursiva?», en Cortina, 1985, pp. 233-262.
- APEL, K.-O., 1986, *Estudios éticos*, trad. esp. Alfa, Barcelona.
- APEL, K.-O., 1989, «Normative Begründung der Kritische Theorie durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken», en *Zwischenbetrachtungen*. Im Prozess der Aufklärung, A. Honneth, Th. McCarthy, C. Offe (ed.), Suhrkamp, Frankfurt, pp.15-65 (trad. esp. en Fornet, 1992: Dussel, 1994, pp. 207-253).
- APEL, K.-O., 1994, *Selected Essays: Towards a Transcendental Semiotics*, ed. por Eduardo Mendieta, Humanities Press, New York.
- BAUMGARTEN, A.G., 1963, *Metaphysica*, Georg Olms, Hildesheim.
- BAUMGARTEN, A.G., 1969, *Ethica*, Georg Olms, Hildesheim.

- BLOCH, E., 1959, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt, t.1-3 (trad. esp. *El principio esperanza*, Aguilar, Madrid, t.1 [1977]-3 [1980]).
- BLOCH, E., 1977, *Geist der Utopie*, Suhrkamp, Frankfurt.
- BLOCH, E., 1988, *Natural Law and Human Dignity*, MIT, Cambridge.
- CORTINA, A., 1985, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca.
- DUSSEL, E., 1985, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México.
- DUSSEL, E., 1993, 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Nueva Utopía, Madrid (hay trad. inglés. *The Invention of the Americas*, Continuum Publishing Group, New York, 1995; trad. alemán Patmos Verlag, Düsseldorf, 1993).
- DUSSEL, E., 1994, *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, E. Dussel (ed.), Siglo XXI, México.
- DUSSEL, E., 1996, «Arquitectónica de la Ética de la Liberación» (ponencia del diálogo de Eichstätt en 1995 a publicarse).
- FORNET-B., 1992, *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, R. Fornet Betancourt (Ed.), Augustinus, Aachen (orig. esp. Dussel, 1994).
- GUTIÉRREZ, G., 1996, *La ética en Adam Smith y Friedrich von Hayek*, Tesis de maestría, Univ. Iberoamericana (México), inédita.
- HABERMAS, J., 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, t.1-2 (trad. esp. Taurus, Madrid, t.1-2, 1987).
- HABERMAS, J., 1983, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt (trad. esp. Ediciones Península, Madrid, 1985).
- HABERMAS, J., 1984, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt (trad. esp. Cátedra, Madrid, 1989).

- HABERMAS, J., 1991, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt (unos trabajos en trad. inglés. *Justification and Application*, MIT Press, Cambridge (Mass), y en «Justice and Solidarity: On the Discussion Concerning Stage 6», en *The Philosophical Forum*, XXI, 1-2 (1989-1990), pp.32-51; otros trabajos en trad. esp. *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991).
- HENRICH, D., 1976, «Die Grundstruktur der Modernen Philosophie», en H. Eberling (ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Frankfurt.
- HINKELAMMERT, FRANZ, 1984, *Crítica a la razón utópica*, CEI, San José de Costa Rica (trad. alemana *Kritik der utopischen Vernunft*, Exodus-Grünwald, Luzern-Mainz, 1994).
- HORKHEIMER, M., 1970, *Traditionelle und kritische Theorie*. Vier Aufsätze, Fischer, Frankfurt (trad. esp. *Teoría crítica*, Barral, Barcelona, 1973; *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1990; ambas traducciones son diferentes y parciales del original alemán).
- KANT, I., 1904, *Kants Gesammelte Schriften*, t. 1-21 (1936), Academia Prusiana, Berlin-Leipzig.
- KANT, I., 1968, *Kant Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, t.1-10.
- LEVINAS, E., 1974, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye (trad. esp. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987).
- MARX, KARL, 1956, *Marx-Engels Werke* (MEW), Dietz, Berlin, t.1 (1956), en curso (trad. esp. en *Obras fundamentales*, FCE, México, t. 1 (1982); los *Manuscritos del 44*, trad. esp. Alianza, Madrid, 1968; *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1970).
- PEREDA, C., 1994, *Vértigos argumentales*, Anthropos-UAM, Barcelona-México.

- SMITH, A., 1976, *The Theory of Moral Sentiments*, Clarendon Press, Oxford.
- SMITH, A., 1978, *Lectures on Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford.
- SMITH, A., 1985, *The Wealth of Nations*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex (trad. esp. *El origen de las riquezas de las naciones*, FCE, México, 1984).
- SCHNÄDELBACH, H., 1983, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Frankfurt (trad. ingl. *Philosophy in Germany 1831-1933*, Cambridge University Press, Cambridge).
- WELLMER, A., 1986, *Dialog und Diskurs*, Suhrkamp, Frankfurt (trad. esp. *Ética y diálogo*, Anthropos / UAM-I, Barcelona / México, 1994; parcial en trad. ingl. *The persistente of Modernity*, MIT Press, Camhridge (Miss), 1991).

## Filosofía de la liberación como praxis de los oprimidos

Hace veinte años, a finales de la década del 60, surgía en América Latina la Filosofía de la Liberación —en Argentina, al comienzo y lentamente en todo el continente, posteriormente en algunos lugares del mundo periférico y aún de países centrales. Puede considerarse como la primera Filosofía de la Liberación, implícita, la crítica de la conquista (1510-1553). La segunda, fue la justificación filosófica de la primera emancipación (1750-1830). La tercera Filosofía de la Liberación se articula ahora a la segunda emancipación (a partir de 1969). Sus antecedentes pueden buscarse desde el pensamiento de Mariátegui en los años veinte, o en el de la Revolución Cubana desde 1959. La primera fase, explícita, transcurre desde 1969 a 1973 —etapa de su constitución—;<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Véase al respecto Eduard Demenchonok, «La Filosofía de la Liberación latinoamericana», en *Ciencias Sociales* (Moscú), 1 (1988), pp.123-140; Horacio Cerutti, «Actual Situation and Perspectives of Latin American Philosophy for Liberation», en *Philosophical Forum* (N. York), 1-2, (1988-1989) pp. 43-61; considérense igualmente mis artículos: «Retos actuales a la Filosofía de la

la segunda fase, acontece desde dicha fecha hasta 1976 —etapa de maduración—; la tercera, hasta 1983 —etapa de persecución, debate y confrontaciones—; la cuarta, hasta el presente —de franco crecimiento y de respuesta a nueva problemática.<sup>2</sup>

En efecto, durante estas dos décadas han acontecido muchas novedades, sin embargo, las hipótesis originarias no sólo no se han

---

Liberación en América Latina», en *Libertacao / Liberación* (Porto Alegre), 1 (1989), pp. 9-29 (publicado también en *Lateinamerika* [Rostock], 1 (1987), pp. 11-25), donde hemos expuesto la periodización incluida arriba en el texto; además considérese «Una década argentina (1966-1976) y el origen de la Filosofía de la Liberación», en *Reflexao* (Campinas), 38 (1987), pp. 20-50; y para situar la Filosofía de la Liberación dentro de la historia de la filosofía latinoamericana, mi artículo: «Hipótesis para una historia de la filosofía latinoamericana», en *Ponencias*, III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, USTA, Bogotá, 1982, pp. 405-436; también mi trabajo «Praxis and Philosophy. Provisional Thesis for a Philosophy of Liberation», en *Philosophical Knowledge*, Univ. of America, Washington, 1980, pp. 108-118, igualmente en *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983, pp. 21-45: el punto 1. «Origen de la Filosofía de la Liberación», en «La Introducción a la *Transformación de la filosofía* de K.O. Apel y la Filosofía de la Liberación» (1989), a publicarse en varias lenguas, en especial en un número especial del *Philosophical Forum* (New York); y en «Histoire et Praxis (Orthopraxis et Objectivité)», en *Revue de Université*, Ottawa, 4 (1985), pp. 147-161.

<sup>2</sup> En el XVIII Congreso Mundial de Filosofía (Brighton), 1988, se organizó un panel sobre «Identidad y Liberación» con participantes de África y Asia. En abril de 1991 se organizó un primer Coloquio Internacional Norte-Sur en Nápoles (Italia), para realizar un diálogo en torno a la Filosofía de la Liberación en el centro y la periferia. En Estados Unidos (coordina la profa. M.Ch. Morkovsky) y Europa (coordinan Domenico Jervolino y Raúl Fornet Betancourt) hay muchos participantes de AFYL (Asociación de Filosofía y Liberación). En Lovaina se está preparando una «Enciclopedia Filosófica Latinoamericana», inspirada desde la Filosofía de la Liberación.



modificado, sino que se han profundizado; por otra parte, no han sido contradichas; más bien han sido ignoradas —la táctica no-radical de la dominación—. Mientras tanto, en América Latina la filosofía analítica y epistemológica positivista ha ido perdiendo mucho de su élan religioso y sectario;<sup>3</sup> el estalinismo leninista ha desaparecido; la filosofía historicista latinoamericanista ha debido nutrirse de un mayor rigor metodológico. Todo ello alienta la «tradición» filosófica en la que se originó la Filosofía de la Liberación, por lo que hoy puede crecer con mayor claridad que antes, en la última década del siglo xx. Y, sobre todo, la realidad desde la cual surgió dicha filosofía es hoy más acuciante que nunca, en continua y desesperante espiral de subdesarrollo: la miseria, la pobreza, la explotación de los oprimidos de la periferia mundial (en América Latina, África o Asia), de las clases dominadas, de los marginales, de los «pobres» en el «centro» (los negros, hispanos, turcos, etcétera). A lo que hay que agregar a la mujer «objeto» sexual, a los ancianos acumulados «sin uso» en la miseria o en los asilos, a la juventud explotada y enviciada, a las culturas populares y nacionales silenciadas, a las razas discriminadas..., a todos los «condenados de la tierra», como expresaba Frantz Fanón, que esperan y luchan por su liberación.

---

<sup>3</sup> Críticas como las de un Richard Rorty o Feyerabend tienen mucho que ver en esto.

## Demarcación de la filosofía de la liberación: más allá del eurocentrismo desarrollista

El «lenguaje» filosófico de la Filosofía de la Liberación, en su origen, debe inscribírsele dentro de la tradición fenomenológica, hermenéutica y dialogal. Se partía desde el «último Heidegger»,<sup>4</sup> lo que comportaba tomar como referencia el Husserl de la «*Lebenswelt* (mundo de la vida cotidiana)» y de la *Krisis*,<sup>5</sup> todavía demasiado dentro del «paradigma de la conciencia». El propio Georg Gadamer o Merleau Ponty, y aún el Paul Ricoeur de la época, debían inscribirse en esta corriente. Herbert Marcuse<sup>6</sup> nos permitió «politizar» la ontología. Ernst Bloch abrió el horizonte futuro y utópico (que, sin embargo, no será exactamente un «pro-yecto [*Entwurf*]» de liberación todavía). Pero fue a partir de la crítica de la «dialéctica negativa» (desde Hegel<sup>7</sup> hasta Adorno), en parte desde el redescubrimiento del concepto mismo de «dialéctica» por Jean Paul Sartre,<sup>8</sup> que pudimos comprender la importancia de la posición del «viejo Schelling», el que supera la «dialéctica negativa» hegeliana, desde la positividad de la ex-

<sup>4</sup> Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglos XXI, Buenos Aires, 1973, t. I, cap. 1-2.

<sup>5</sup> Véase *Para una destrucción de la historia de la ética, Ser y tiempo*, Mendoza, 1972, pp. 134 ss.

<sup>6</sup> En especial *El hombre unidimensional* de tanta repercusión en los movimientos del 68 —también en América Latina.

<sup>7</sup> Véase mi obra *Método para una Filosofía de la Liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Sígueme, Salamanca, 1974.

<sup>8</sup> En especial por *La critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960.

terioridad del «Señor del Ser».<sup>9</sup> Fue así que la reflexión de una «comunidad de filósofos» (argentinos, a finales de la década del 60),<sup>10</sup> que situándose desde dentro de la sociedad reprimida por la dictadura militar periférica, militantemente articulada con movimientos populares (y también populistas) que luchaban por su liberación, hizo comprender la importancia del pensamiento de Emmanuel Levinas, no sólo ni principalmente en aquello de «el Otro» como lenguaje (aunque siempre también), sino esencialmente como pobre: como el miserable que sufre traumáticamente en su corporalidad la opresión y la exclusión de los «beneficios» de la totalidad.<sup>11</sup>

El pobre como «el Otro»: como América Latina periférica, como las clases oprimidas, como mujer, como juventud...

Veinte años después, por desgracia, la «realidad» se ha dramatizado y contradictoriamente acentuado en su injusticia. La «comunidad de los filósofos» europeo-norteamericanos han abordado otros temas, y la Filosofía de la Liberación no puede evitar la confrontación con ellos. Ahora, «el Otro» es la «otra-cara» de la Modernidad.<sup>12</sup> No somos ni pre-, ni anti-, ni post-modernos: y, por ello, no podemos «realizar» plenamente la inacabada

<sup>9</sup> Es la tesis de fondo de nuestra obra nombrada *Método para una Filosofía de la Liberación* (sin saberlo, anticipadamente, contra Habermas).

<sup>10</sup> Véase por ejemplo la obra colectiva *Hacia una Filosofía de la Liberación*, Bonum, Buenos Aires, 1973.

<sup>11</sup> Véase esto en el cap. 3 del t. I de mi *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires. 1973.

<sup>12</sup> Véase el punto 1.1 de «La introducción de la *Trasformación de la filosofía* de K.O. Apel...»: «La Modernidad y la falacia desarrollista: el eurocentrismo».

Modernidad (como intenta optimistamente Jurgen Habermas),<sup>13</sup> porque, como el esclavo (ante el «señor» del esclavismo) hemos «pagado» en nuestra miseria, en nuestro «No-ser» (desde el 1492 como mundo colonial, primero, y desde el 1810 como mundo neocolonial, después), el «Ser», la acumulación primitiva y la superación de las sucesivas crisis del capitalismo «feliz» central, y aún «tardío» (la nación «desarrollista» de *Spaetkapitalismus*, encubre el «capitalismo explotado» —y por ello subdesarrollado— de la periferia).

Las críticas a la Modernidad de los «postmodernos» pueden ser sumamente útiles a la Filosofía de la Liberación, como lo fueron las críticas de Martin Heidegger o de Wittgenstein contra la

---

<sup>13</sup> En su excelente obra *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988. Es interesante que a propósito de «Ein anderer Ausweg» (capítulo XL, pp. 344 ss.), nos habla de la obra de H.-G. Boehme, *Das Andere der Vernunft* (1983), del excluido. Por el contrario, «el Otro» de la Filosofía de la Liberación no es sólo el otro «de la Razón», sino «el Otro» de la «comunicación de la vida», el que en su corporalidad sufre el ser «pobre»; pero, además, no es un otro «irracional», sino opuesto a la razón «dominante» («hegemónica» diría Gramsci) y que instaura una *razón* liberadora (razón futura, nueva). No podemos aceptar ni la razón opresora del «terror», ni el irracionalismo «nihilista». El «pobre» debe ser «inteligente» (como los Sandinistas agredidos cotidianamente por el Imperio «democrático»; como el ratón entre las patas del gato, que al mínimo error «irracional» su sobrevivencia está en peligro: el gato pueda ser «nihilista» como G. Vattimo, escéptico como R. Rorty, «juguetón» como los «juegos del lenguaje», *homo ludens*; mientras que el que grita: «¡Tengo hambre! ¡No me tortures!»... no juega... muere en su corporalidad traumatizada; pero debe planificar, con *frónesis*, *racionalmente* cómo comer mañana, cómo estructurar un sistema donde la tortura desaparezca). Sea bienvenido el «racionalismo» habermasiano, apeliado, pero como «razón opresora» eurocéntrica.

metafísica moderna,<sup>14</sup> pero no son suficientes. De Richard Rorty, por ejemplo, es útil —y de hecho, inspirándonos en Heidegger y Levinas, habíamos criticado a la Modernidad por imponer una filosofía de la «luz», de la «representación», de la «subjetividad» del *cogito*—<sup>15</sup> por la deconstrucción integral del pensar analítico (desde el siglo XVIII), epistemológico (desde Frege, Carnap o Popper), positivista, «desde dentro» de la propia tradición anglosajona. Michel Foucault —en especial en su genial *L'Archéologie du savoir*—,<sup>16</sup> que no se propone ya la «com-prensión», sino más bien la «destrucción» arqueológica de la subjetividad, donde no se intenta ver la «falsa continuidad», sino más bien las «fracturas», puede servirnos, por ejemplo, como camino, como método para «des-andar» la historia del «eurocentrismo» o la de la «falacia desarrollista», presente aún en él y en toda la filosofía moderna,

<sup>14</sup> Como tan ejemplarmente lo muestra K.O. Apel en *Transformación de la filosofía* (ed. alemana, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, t.1-1D).

<sup>15</sup> Pensamos en *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton University Press, New Jersey, 1979; *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, 1982; *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989. Por nuestra parte véanse estos temas en *Filosofía de la Liberación*, 1.1.5: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, cap.3, parágrafo 36,111, pp. 156 ss.: «El método analéctico y la filosofía latinoamericana». Donde escribíamos: «El Otro está más allá del pensar, de la com-prensión, de la luz, del logos; más allá del fundamento, de la identidad: es un *an-arjos*» (p. 161).

<sup>16</sup> Sobre todo en *L'archéologie du Savoir* (Gallimard, Paris, 1969), donde lo que le importaba son los conceptos de «discontinuidad, de ruptura, de umbral, de límite, de transformación». De alguna manera «el Otro» es el principio de la «discontinuidad»: es el origen del cambio y las transformaciones. La Filosofía de la Liberación, aunque criticándolo, puede aprender de Foucault.

y para describir el origen de nuestra conciencia periférica desde la «fractura» de la Exterioridad (ya que la Filosofía de la Liberación es una de esas «rupturas» históricas). Lo mismo puede decirse del intento de Jacques Derrida,<sup>17</sup> de un Jean-Francois Lyotard<sup>18</sup> o de un Gianni Vattimo.<sup>19</sup> Como Friedrich Nietzsche,<sup>20</sup> nos ayudan como «destructores», pero poco como «re-constructores», y la liberación es praxis siempre «constructiva» de la novedad (racionalidad prudente, utopía realizable, negatividad esperanzada en la posibilidad de lo «nuevo»: ¿Cómo puede el hambriento no esperar comer mañana?

De la misma manera, la crítica de la metafísica por parte de Popper o Wittgenstein —en especial el «segundo», exigiendo una necesaria precisión del lenguaje,<sup>21</sup> que niega el ultrapasar ciertos

<sup>17</sup> De Jacques Derrida véase *La voix et le phénomène*, PUF, Paris, 1967; *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967; *De la grammatologie*, Seuil, Paris, 1967.

<sup>18</sup> De Jean-Francois Lyotard, véase *La condition postmoderne*, Minuit, Paris, 1979.

<sup>19</sup> De Gianni Vattimo, *La fine della Modernità*, Garzanti, 1985.

<sup>20</sup> Véase sobre Nietzsche en nuestra obra *Para una ética de la liberación*, y en *Para una de-structión de la historia de la ética*, ya citadas, donde no podemos dejar de relacionar el pensamiento del gran nihilista a un retorno eurocéntrico, a la pretendida autenticidad aria, guerrera, de dominación.

<sup>21</sup> Véase la obra de Filosofía de la Liberación de Franz Hinkelammert: *Crítica de la razón utópica*, San José (Costa Rica), 1984, en especial enderezada contra Popper, y al mismo tiempo contra Hans Albert, en su capítulo V: «La metodología de Popper y sus análisis teóricos de la planificación, la competencia y el proceso de institucionalización», donde concluye: «Así pues, Popper no supera la utopía ni logra una crítica de ella. Lo que hace es transformarla de una utopía de liberación del hombre —de una utopía de la praxis en una utopía del progreso técnico: no hay metas que este progreso técnico no pueda alcanzar—. Traslada la fuerza utópica a la tecnología y a la inercia objetiva

límites que la metafísica ingenua había superado, es compatible con la tarea de-constructiva de la Filosofía de la Liberación. Pero, nuevamente, ni sus argumentos, ni su «puerta cerrada» a toda realización de una utopía realizable puede ser tenida seriamente en cuenta por nosotros. Por el contrario, la epistemología que presupone ya-siempre *a priori* una «comunidad de los científicos» —como la de Peirce o Kuhn—, reasumida y transformada radicalmente en manos de Karl O. Apel, puede ser un punto de partida válido para la etapa presente de la Filosofía de la Liberación (teniendo en cuenta que ahora, la «comunidad de comunicación» debe extrapolarse no sólo a la humanidad en su conjunto, sino al sujeto histórico del proceso de liberación: el «no-sotros» [que es un «vosotros» exterior al «nosotros» dominante], del «pueblo» como bloque social de los oprimidos, la mujer, la juventud, etcétera, y, por ello mismo, la «pragmática trascendental» debería ser también asumida, subsumida, en una «económica trascendental» como veremos más adelante).

Por su parte, la defensa de la Modernidad de un Habermas —en la obra citada, y en otras— es igualmente útil, porque nos evita caer en un irracionalismo populista, folklorista, fascista;<sup>22</sup> pero

---

de su progreso, y lo hace actuar así en contra de la libertad humana. El cielo en la tierra no lo promete precisamente Marx; es Popper quien lo promete, integrando incluso su mito de la inmortalidad en esta hipóstasis del capitalismo tardío de hoy» (p. 191). La crítica de Hinkelammert, ciertamente, es mucho más profunda y construida que la de K.O. Apel, al que, sin embargo, tenemos como ejemplar en este punto.

<sup>22</sup> De ahí lo valioso de la crítica, por otra parte, deformante, de Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México. 1983. (Sobre esta

tampoco es suficiente. La ambigüedad de una tal «realización» de la Modernidad, por parte de la «sociedad abierta» del «capitalismo tardío», se encuentra limitada por lo que llamamos la «falacia del desarrollismo». Es decir, pretender extrapolar, imponer el modelo (y la filosofía que parte de él) del capitalismo central y «tardío», en una misma línea recta de «desarrollo» sin discontinuidad, al capitalismo periférico (de África, Asia y América Latina; es decir, a más del 80% del capitalismo mundial, si tenemos en cuenta su población numéricamente), subdesarrollado, y en dicha «ideología desarrollista»: «atrasado». El «atraso» del capitalismo periférico es un «antes» con respecto al «después» del capitalismo «tardío». Lo que no se tiene conciencia, en esta ideología eurocéntrica, es que no hay tal «antes». Desde 1492 no es un «antes» sino un «abajo»: lo explotado, dominado, origen de riquezas robadas y acumuladas en el «centro» denominador, explotador. Repetimos: la «falacia desarrollista», piensa que el «esclavo» es un «señor libre» en una etapa juvenil, como un niño («rudo o bárbaro»), no comprendiendo que es la «otra-cara» de la dialéctica de la dominación, el desde-siempre la «otra-parte» en la relación de explotación. El mundo periférico no podrá nunca ser «desarrollado», «central» ni «tardío»; su camino es otro, su alternativa distinta. La Filosofía de la Liberación expresa filosóficamente esta «dis-tinción».<sup>23</sup>

---

obra, véase «Filosofía de la Liberación en América. Diez años después», en *Cristianismo y Sociedad*, 80 (1984), número dedicado al tema).

<sup>23</sup> Véase la categoría de «dis-tinción» en mi *Filosofía de la Liberación* 2.4.3-24.4, 4.1.5.5; en *Para una ética de la liberación*, cap. 6, parágrafo 37, t. II. En cuanto



Desde la «caída del muro de Berlín» (noviembre de 1989), y gracias al proceso de la «perestroika», las alternativas «democráticas» de un socialismo de liberación en la periferia se manifiestan como una necesidad aún más claramente que antes. Aunque la periferia del capitalismo sufre un embate mucho mayor del imperialismo, más necesaria que antes se dibuja en el horizonte la utopía crítica contra un capitalismo inhumano, injusto, donde el «libre mercado» permite, en la competencia del *homo homini lupus*, triunfar sólo al más fuerte, desarrollado, militarizado, violento, cruel. La irracionalidad del capitalismo la sufre la periferia capitalista (cuestión que Marcuse no pudo sospechar y que Habermas ignora absolutamente), tema de la Filosofía de la Liberación.

## Filosofía de la liberación y praxis

### Categorías y método

La Filosofía de la Liberación se mueve en la dialéctica o el «pasaje», que parte de un sistema dado o vigente (sea político, erótico, pedagógico, fetichista, económico, etcétera), y que se interna en un sistema futuro de liberación. Trata dicho «pasaje» dialéctico entre un orden, y toda la problemática compleja de la ruptura

---

al análisis de la «ideología desarrollista», véase el trabajo de Franz Hinkelammert, *Dialéctica del desarrollo desigual*, CEREN, Santiago de Chile, 1970.

con el antiguo momento (1), como sistema de dominación, de la praxis de liberación misma (2), y del momento constructivo del nuevo orden (3), su edad clásica.

Antiguo orden (1) → Pasaje de liberación (2) → Nuevo orden (3)

No interesa por ello sólo la «reforma» de la «sociedad abierta» (la «Totalidad» vigente), sino también su «superación» liberadora. De allí la necesidad de definir claramente la categoría negativa —con respecto a la dicha «Totalidad» vigente (1)— que permita el acto de «superación» que la liberación implica.

Es la situación, la «realidad» latinoamericana de miseria, de clases y pueblos explotados por el capitalismo, de la mujer oprimida por el machismo, de la juventud y la cultura popular dominadas, etcétera, el punto de partida y el criterio para elegir o constituir (si no las hubiera a disposición) el método y aquellas categorías pertinentes para una reflexión filosófica sobre una tal «realidad». En nuestra obra *Filosofía de la Liberación* hemos intentado una descripción de algunas de las categorías esenciales (Proximidad, Totalidad, Mediaciones, Exterioridad, Alienación, Liberación, etcétera),<sup>24</sup> que a nuestro juicio son las mínimas y las

<sup>24</sup> Véase *Filosofía de la Liberación*, capítulo 2. Lo mismo puede considerarse en mi *Para una ética de la liberación*, a lo largo de los cinco libros (ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973; Edicol, México, 1977; USTA, Bogotá, 1979-1980). La «Totalidad» desde Aristóteles (*to hólon*), Tomás (*ordo*), Hegel (*Totalitaer*), Marx, Heidegger (*Ganzheit*) hasta Lukács, punto de partida de toda ontología, es puesta en cuestión primeramente por Schelling, y posteriormente desde

necesarias para analizar la realidad de la «praxis de liberación» de los oprimidos.

En tanto debe tomarse en serio la «Totalidad» (como toda ontología), y la «institucionalización» de las mediaciones (tanto tecnológicas, como científicas o cotidianas), la Filosofía de la Liberación no puede negar el lugar determinante de la «racionalidad» —aún en el sentido habermasiano—. En este punto, no puede ser post-moderna. En cuanto dicha institucionalización puede ser dominadora, negadora del ser de la persona, la crítica de la Totalidad es, ahora sí, un momento esencial de la Filosofía de la Liberación. Sin embargo, es necesario saber «desde dónde» se efectúa dicha crítica. No debe ser nihilista ni sólo volver a los orígenes del pasado (como en el caso de Nietzsche), o negar simplemente toda racionalidad (como Rorty). Como Schelling, no se partirá desde «el Otro que la razón», sino desde «el Otro» que la razón dominadora, opresora, totalizada totalitariamente. Es decir, no se partirá desde el momento dominador de dicha racionalidad. Además, y cuando la «crítica» parte desde la «Exterioridad» del «pobre» explotado y excluido (excluido de la distribución de la vida), desde la «mujer» objeto sexual, etcétera (es decir, desde la «positividad» de la realidad del

---

la «proximité» o «exteriorité» de Levinas, posición que después radicaliza la Filosofía de la Liberación. Contra Levinas, esta filosofía afirma la posibilidad de una «política de liberación» más allá del horizonte de la «Totalidad» (es decir, la «institucionalización» de una «nueva» Totalidad futura, aunque sea éticamente ambigua; es decir, inevitablemente y a la larga, un nuevo sistema de dominación).

Otro que para el sistema es el «No-ser», el que se niega), dicha crítica, y la praxis que la antecede y consecuentemente sigue, no es sólo negación de la negación (dialéctica negativa), sino que es la afirmación de la Exterioridad del Otro, «fuente (*Quelle*)» —y no el «fundamento (*Grund*)»— «desde donde» se parte (del «trabajo vivo» ante el capital, en Marx; desde la subjetividad activa de la corporalidad femenina como constitutiva del eros y no como «objeto»: como subjetividad del Edipo, de la juventud, de la cultura popular como creadores de «nueva» ideología, etcétera). Desde la «positividad» de dicha afirmación es que se puede «negar la negación». La Filosofía de la Liberación, en este sentido, es una filosofía positiva. A este movimiento más allá de la mera «dialéctica negativa» lo hemos denominado el «momento analéctico» del movimiento dialéctico —esencial y propio de la liberación como afirmación de un «nuevo» orden, y no meramente como negación del «antiguo»—. <sup>25</sup> Por ello, la utopía no es el fruto de una mera «imaginación creadora» desde la Totalidad

---

<sup>25</sup> Desde la miseria latinoamericana, el machismo opresor de la mujer, etcétera, desde la superación de un Schelling (ciertamente teniendo en cuenta a los románticos, en especial Hammann, etcétera). Con respecto a Hegel (desde las lecciones de Schelling de 1841 sobre la «Filosofía de la Revelación»; véase mi obra *Método para una Filosofía de la Liberación*, pp. 115 ss.), se abre un camino que seguirán y profundizarán un Feuerbach, un Kierkegaard o un Marx; y, en otra tradición, un Franz Rosenzweig, un Martin Buber, un Levinas; y, como confluencia de ambos, y desde la periferia, la Filosofía de la Liberación. Los antecedentes europeos de la *Filosofía de la Liberación*, como puede verse, son «antihegemónicos», diría Gramsci: marginales, periféricos, «edificantes» los denominaría Rorty.

(desde Marcuse a Bloch), sino, aún más, la afirmación de lo que «no-tiene-lugar (*ouk-topos*)»: el «pobre», la mujer «castrada», el Edipo alienado, el pueblo explotado, las naciones periféricas del capitalismo, etcétera. Dichas «ouk-topías» (los que no tienen lugar en la Totalidad dominadora) son los «No-ser», que, sin embargo, tienen realidad. No hay que crear futuros proyectos fruto de la fantasía, imaginación «posible» para el orden vigente. Hay que saber descubrir en la Exterioridad trascendental del oprimido la «presencia» vigente de la utopía como realidad actual de lo imposible, sin el auxilio del Otro, imposible para el sistema de dominación. De allí el sentido de la «analogía» del nuevo orden de liberación futuro que no es simplemente una «metáfora» de lo dado, como diría Ricoeur, sino una imposibilidad «analógica»<sup>26</sup> para la Totalidad sin la mediación de irrupción del Otro; de allí se deriva el sentido específico del «pro-yecto de liberación».<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Véase mi artículo «Pensée analétique en Philosophie de la Libération», en *Analogie et Dialectique. Labor et Fides*, Geneve, 1982, pp. 93-120.

<sup>27</sup> Véase mi *Para una ética de la liberación*, cap. V, parágrafo 30, §.II, pp. 97 ss. Es toda la cuestión del «pro-yecto meta-físico» o «trans-ontológico» (que ni Heidegger, Habermas, o Levinas pueden plantear). No es el «pro-yecto» ni de la «comunidad de comunicación real» ni «ideal» de Apel, sino la «histórico-posible», como mediación entre ambas. No es el «Ser» como fundamento de la Totalidad vigente, sino como el «Ser-futuro» de la Totalidad construida en el proceso mismo de liberación.

## Horizontes y debates de la filosofía de la liberación

La Filosofía de la Liberación afirma que la ética (y por ello la política, como su primer horizonte) es la *prima philosophia*. La filosofía comienza por la *realidad*, y la realidad humana es práctica, es siempre-ya *a priori* relación persona-persona en una comunidad de comunicación (del lenguaje y la vida) presupuesta real (objetiva) y trascendentalmente (subjetivamente). Por ello, antes que la naturaleza se encuentra ya siempre el Otro —vital y pragmáticamente.

El primer horizonte práctico comunicativo de constitución lo hemos denominado la «política».<sup>28</sup> Por «política» entendemos la relación persona-persona al nivel de igualdad, de fraternidad, solidaridad. Todo «sistema» (Niklas Luhmann) político es una Totalidad de instituciones que tienden a situarse como naturales: «La distribución natural no es ni justa ni injusta, como tampoco es injusto que las personas nazcan en una determinada posición social. Estos son hechos meramente naturales», nos dice John Rawls.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Véase *Filosofía ética latinoamericana*, t. IV (USTA, Bogotá, 1987), dedicado al tema; es el capítulo 3.1 de la *Filosofía de la Liberación*.

<sup>29</sup> *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1979, p. 125. Dice todavía: «Nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad. Sin embargo, esta no es razón, por supuesto, para ignorar y mucho menos para eliminar estas distinciones» (p. 124). Es evidente que ningún recién nacido puede merecer nada, porque evidentemente «no era» nadie.

Para John Rawls es «natural», no «histórico», el nacer burgués o asalariado. Confunde el mero «nacer» (que ciertamente es natural) con el nacer «burgués» propietario de un capital «inicial». Esta propiedad heredera es una «institución» histórica y puede ser perfectamente «injusta». Ya Marx había analizado a este «paraíso de los derechos humanos» cuando escribió:

Celebran su contrato como personas libres, jurídicamente iguales. El contrato [anticipándose a los contractualistas del presente] es el resultado final en el que sus voluntades confluyen en una expresión jurídica común. Igualdad, porque sólo se relacionan entre sí en cuanto poseedores de mercancías, e intercambian equivalente por equivalente [...]. El único poder que los reúne y los pone en relación es el egoísmo, el de su ventaja personal, el de sus intereses privados. Y precisamente porque cada uno sólo se preocupa por sí mismo y ninguno por el Otro, ejecutan todos, en virtud de una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia omniastuta la obra de su provecho recíproco.<sup>30</sup>

Marx ha anticipado, hasta en los detalles, la argumentación liberal de Rawls. Sabe muy bien que las dos partes del contrato se encuentran en una situación radical de diferencia, de no equivalencia: una está violentamente compelida a tener que

---

Pero esto no significa que las diferencias iniciales no sean injustas y que por ello puedan eliminarse *a posteriori*. Es un ridículo conservadurismo liberal en nombre de la razón «hegemónica».

<sup>30</sup> *El capital*, I, ed. 1873, cap. 4 (MEGA II, 6, p. 191; Ed. cast. Siglo XXI, I/I, p. 214).

venderse, alienar su propia corporalidad, personalidad, por un cierto tiempo. La otra, en cambio, compra y usa al Otro como mediación de su proyecto (valorizar el valor). Injusticia histórica «inicial». Este es un «sistema» político, práctico, que determina la vida social de los ciudadanos, de la democracia.

La Filosofía de la Liberación se preguntará siempre, primero, quién se sitúa en la Exterioridad del sistema, y en el sistema como Alineado, oprimido. Dentro de los regímenes de democracia «formal» —burguesa, y dentro del capitalismo «tardío» del centro— se preguntan por los derechos de las «minorías». En realidad, las clases oprimidas, los marginales, las etnias y muchos otros grupos, constituyen el mayoritario «bloque social de los oprimidos», el pueblo, en las naciones de capitalismo periférico, subdesarrollado y explotado. Ese «pueblo» (como categoría política) es el excluido de las democracias «formales» (y es la «mayoría» manipulada por una institucionalización del Estado que descarta de hecho la voluntad popular). El «politicismo» (como el que se intenta en la «modernización» de las naciones periféricas, imitando miméticamente las propuestas de un Habermas, por ejemplo) no entiende la importancia de lo económico (no como un «sistema» yuxtapuesto, sino como un constitutivo esencial de la «Lebenswelt», de lo político y social). El fracaso de las meras «democracias formales» (como las de Alfonsín o Menen en Argentina, Alán García en Perú, etcétera, a partir del 1983 en América Latina), muestra que la política «democrática» sin conciencia «económica» es una formalidad ficticia de falsa y reductiva «racionalidad».



De la misma manera, el «populismo» usa la categoría «pueblo» para afirmar lo «nacional» periférico, pero hegemonizado desde los intereses de las burguesías nacionales —y, por ello, dentro del capitalismo mundial, pretendiendo alguna «autonomía» nacional bajo el control de la burguesía «nacional» periférica—. Dicho proyecto ha fracasado —la burguesía de los países centrales ha organizado la transferencia estructural de valor de la periferia al centro (usando como mediación de las mismas burguesías de los países periféricos). La Filosofía de la Liberación rechaza el «populismo» (vargista, peronista, cardenista, ibañista, etcétera) —que, por otra parte, es lo mejor de la burguesía periférica, y el único ejemplo democrático y nacionalista— en favor de lo «popular». Una política hegemonizada por el «bloque social de los oprimidos» (clase obrera y campesina, pequeña burguesía radicalizada, marginales, etnias, etcétera), y a partir de tal «sujeto» histórico (cuando el «bloque social» se organiza y deviene «sujeto»), sólo ella puede ser de liberación. La Filosofía de la Liberación ha debatido largamente esta cuestión central.<sup>31</sup>

La crisis económica del socialismo real, y su democratización política a través del proceso de la «perestroika», abre nuevas posibilidades a una praxis de liberación. La alternativa de un socialismo democrático es ahora posible. El sandinismo —que no es leninista ni en su «centralismo democrático», ni en su ideología sobre lo nacional, lo popular, lo religioso, y tampoco

---

<sup>31</sup> El debate en torno al «populismo»: Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Horacio Cerutti, y tantos otros brasileños, etcétera.

estalinista sobre el manejo del mercado competitivo, aunque haya sido temporalmente derrotado en las urnas— es igualmente una «referencia» de la Filosofía de la Liberación, y principalmente de la Liberación (un «sujeto» histórico político particular en América Latina).<sup>32</sup>

El segundo horizonte práctico (y no segundo porque después sino siempre sincrónicamente coexistente) es la relación mujer-varón, la «erótica».<sup>33</sup>

Ahora el Otro de la Totalidad machista es la mujer. El ego constituyente es un «ego fálico» —como diría Lacan—. Freud puede ser releído como el que analiza y diagnostica la «Totalidad machista», al decir que la sexualidad es «lo masculino, pero no lo femenino; la oposición se enuncia: genitalidad masculina o castración [...]. Lo masculino comprende el sujeto, la actividad y la posesión del falo. Lo femenino integra el objeto y la pasividad».<sup>34</sup> Freud nos aporta categorías que hay que saber de- y reconstruir. De todas maneras, la erótica latinoamericana de liberación es mucho más compleja que la del Edipo europeo. La masculinidad

<sup>32</sup> Véase sobre una crítica del socialismo real, en su utopía de planificación perfecta la obra de F. Hinkelammert, *op. cit.*, en el cap. IV: «El marco categorial del pensamiento soviético» (pp. 123 ss.).

<sup>33</sup> Véase *Filosofía ética de la liberación*, cap. VII: «La erótica latinoamericana» (Edicol, México, 1977. pp. 50-123). Hay otras ediciones en Nueva América, Bogotá, 1979; La Aurora. Buenos Aires, 1988; traducción al portugués (Loyola, Sao Paulo, 1982), etcétera.

<sup>34</sup> *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, 1905, II (*Obras completas*), Biblioteca Nueva, Madrid, 1967, I.1, p. 793; S. Freud, *Studienausgabe*, Fischer, Frankfurt, t. V, p. 88).

conquistadora (que en la simbólica es Hernán Cortés) viola la mujer india (Malinche); el Edipo es el hijo mestizo latinoamericano. La falocracia se hace conquista, plutocracia, dominación social. Cultura machista de la hipocresía y la mistificación de la dominación de la mujer. Por ello, la liberación de la mujer fue uno de los primeros y centrales temas de la Filosofía de la Liberación desde el comienzo de la década de los 70.

Sin embargo, hay retractaciones que efectuar, sobre todo teniendo en cuenta en esta materia el conservadurismo de la conciencia latinoamericana en general, y, en particular, la existente al comienzo de la década de los 70 en nuestro continente. Un primer tema central es el del aborto. En esta situación límite, la filosofía se encuentra ante un auténtico dilema racional: dos derechos absolutos se enfrentan. El derecho de la mujer sobre su propia persona, su carnalidad, su corporalidad (y sobre lo que acontezca «en su cuerpo», como, por ejemplo, la concepción de un feto), y el derecho del nuevo ser, el niño, a vivir. Ante tal dilema, que racionalmente no puede resolverse *a priori*, se puede adoptar la antigua doctrina del «mal menor». En cada caso, bien definidas las circunstancias, será un acto de libertad responsable de la mujer decidir dicho «mal menor». La separación del feto del útero materno es un acto ético cuya responsabilidad es atribución del «sujeto» humano mujer, cuyo cuerpo propio es su ser. Evidentemente hay criterios éticos (tal como que la persona nunca es un medio sino siempre un fin) que la misma mujer debe respetar —pero es ella la que debe responsablemente decidir en justicia, en equidad.

En segundo lugar, el grave problema de la homosexualidad. Nuevamente una conciencia conservadora impedía ver la cuestión con claridad. La persona humana cuya sexualidad se dirige al mismo sexo (dejando de lado aquí la causa, si es natural, psíquico-pedagógica o físico-patológica) debe ser respetada en la dignidad de su propia persona. La ética erótica debe sobrepasar el sexo para llegar a la persona misma del Otro. Una relación sexual es justa si se respeta, en justicia, la persona del otro —y en relación homosexual no es imposible un tal respeto—. Una Filosofía de la Liberación que piensa y propone la liberación de la mujer en la Totalidad machista, que aliena al Otro/mujer, y por ello exalta la heterosexualidad como plena relación de complementariedad, solidaridad, amor en la distinción y la justicia, no puede dejar de establecer la posibilidad de un respeto al Otro aún en el caso de la relación del mismo sexo (homosexualidad en la heteropersonalidad). Nuevamente, como en el caso anterior, se trataría, en el peor de los casos, de una situación de «mal menor» que sólo la conciencia de los participantes debe responsablemente decidir. Una ética que por salvar ciertos principios «tradicionales», sin fundamentación racional, inmola millones de personas cuya homosexualidad no ha sido todavía adecuadamente diagnosticada en sus causas, consistiría en realidad en una mera moral «objetivista» que por salvar las pretendidas costumbres (que en verdad son relativas e históricas) destruiría a la persona (sería un criterio antiético y puramente moralista).

Estas dos retractaciones muestran la coherencia de la Filosofía de la Liberación. Ya que, si la persona del Otro es el

criterio absoluto de la ética y la liberación, es necesario mostrar en ambos casos (la dignidad de la mujer y el derecho sobre su cuerpo: la dignidad de la persona por sobre su determinación sexual) la vigencia del criterio, aunque las situaciones sean cultural y socialmente nuevas.

El tercer horizonte práctico es el de la «pedagógica».<sup>35</sup> La relación de igualdad política persona-persona y la relación erótica mujer-varón se cruzan ahora desde el adulto, los padres, las instituciones, el Estado, los medios de comunicación, etcétera, respecto al niño, la juventud, el pueblo como sujeto de cultura. Es toda la cuestión de la reproducción cultural. Ahora, la Totalidad educativa hegemónica puede igualmente dominar al Otro, como objeto «bancario» (Paulo Freire) que simplemente repite o «rememora» (Sócrates) lo antiguo. Toda rememoración es pedagógica de la dominación; porque lo «nuevo» que trae al «mundo» el joven no puede recordarse sino descubrirse en el respeto a la novedad del Otro. Pedagógica de la liberación es revolución cultural, y en los países periféricos del capitalismo (América Latina, África y Asia) revolución de la cultura popular, donde lo ancestral y propio (amerindio, africano, asiático, etcétera) debe desarrollarse en una cultura moderna (aunque no de «Modernidad»). Ni folklorismo ni racionalismo eurocéntrico: razón liberadora (*liberationis ratio*) que descubre nueva «objeti-

---

<sup>35</sup> Véase «La pedagógica latinoamericana», en *Filosofía ética de la liberación*, cit. supra, t. III, pp. 126 ss; y en *Filosofía de la Liberación*, cap. 2.3, donde se trata toda la cuestión del Edipo/Electra, los hijos de la pareja.

vidad», que debe aunar la «tradición» histórica del pueblo con el necesario desarrollo tecnológico (adecuado) y científico (según las exigencias reales de la nación, y no simplemente imitando modelos ajenos).<sup>36</sup>

Un cuarto horizonte práctico, íntimamente ligado a los anteriores, es el que hemos denominado del «antifetichismo» —la tradicional cuestión del Absoluto (p.e. en Hegel) o la Teodicea (en Leibniz). La Filosofía de la Liberación afirma que toda Totalidad se fetichiza (la política: como los Imperios o el Estado, manifestación históricos de la divinidad; la erótica: como machismo fetichista; la pedagógica: la ideología vigente pasa por ser revelación del Absoluto, como la «civilización occidental y cristiana» de la *american way of life*). Toda crítica, entonces, debe comenzar por negar la divinidad del absoluto fetichista que niega la posibilidad de realización humana. El ateísmo como negación de la negación de la persona (Feuerbach) es la tesis primera de la Filosofía de la Liberación. Pero, desde un punto de vista racional (y desde las culturas populares de las naciones periféricas), puede, sin embargo, afirmarse el Absoluto sólo en el caso que fundara, justificara o diera esperanza (Bloch) a los oprimidos en su proceso de liberación. Simbólicamente, el «dios» Faraón justificaba la dominación; el «Yahveh» de los esclavos de Egipto conducidos por Moisés daba motivos de liberación. Esas

---

<sup>36</sup> Sobre este tema véanse mis artículos «Cultura latinoamericana y Filosofía de la Liberación», en *Latinoamérica* (México), 17 (1985), pp. 77-127 (y en *Casa de las Américas* (La Habana), (1986), 155-156, pp. 68-73).

estructuras simbólicas (en aquello de Ricoeur: «¡Los símbolos dan que pensar!») son metáforas de un discurso racional: si hay un Absoluto debe ser Otro que todo sistema histórico (de lo contrario dicho sistema sería irrevasable: sería el fin de la historia). La negación de la divinidad de toda Totalidad (antifetichismo de Marx con respecto al capitalismo), como negación de la negación de la persona humana, es el momento negativo y correlativo de su afirmación: si hay Absoluto no puede sino ser Otro que todo sistema, como aliento de vida de los vivientes.

En este caso la religión se transforma en un momento fundamental de la praxis de liberación: no es necesario negar las religiones populares del mundo periférico (en especial en África y Asia, pero igualmente en América Latina); es necesario negar en ellas los momentos que niegan a la persona, y desarrollar los momentos que justifican la liberación. Es una tarea hermenéutica (de la «tradición») por discernimiento (de lo introyectado por los dominadores en dichas «tradiciones») para liberar esas religiones de sus elementos recesivos y potenciar los creadores de la afirmación humana.

Si hay un Absoluto no puede sino afirmar y desarrollar a la persona en la justicia y la autonomía, en la libertad.

Evidentemente, en este punto la Filosofía de la Liberación se inscribe dentro de las tradiciones populares del mundo periférico, y en la escuela filosófica de un Hammann, Schelling, Schleiermacher, Dilthey, Gadamer, Ricoeur o Levinas, sin dejar de lado Soeren Kierkegaard, Karl Marx o Bloch. Hermenéutica del símbolo, política y económica como culto: esperanza utópi-

ca como horizonte de la praxis popular de liberación. Todo un pro-yecto nuevo para la «mayoría» de la Humanidad presente (que está en el Sur: que danza en África, que contempla sufriente en Asia y que venera sus tradiciones en América Latina). La secularización era el nombre falso del fetichismo; y el ateísmo de las izquierdas era un primer momento dialéctico, cuyo segundo momento era una afirmación del Absoluto como liberación —el olvido del segundo momento alejó las izquierdas de los pueblos que explican cotidianamente sus vidas, en la *Lebenswelt*, con símbolos, ritos y cultos.

## Pertinencia de la «económica»

Hablamos de la «económica» y no de la economía, como el momento en que la praxis y la poiesis, en síntesis concreta, se articulan para constituir el nivel práctico-productivo por excelencia.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Sobre el tema hemos escrito mucho. Véanse *Filosofía de la Liberación*, cap. 4.4; en la *Filosofía ética de la liberación*, hay en cada capítulo una económica: la economía erótica (parágrafo 45), la economía pedagógica (paragr. 51), la economía política (paragr. 57), la economía antifetichista (el culto) (paragr. 64). Además mis obras de comentarios sobre Marx: *La producción teórica de Marx. Un comentario de los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63*, Siglo XXI, México, 1988; *El Marx definitivo (1863-1880)*, Siglo XXI, México, 1990, En todo ello hemos efectuado la «vía larga» de la que habla Ricoeur, pero no de la lingüística sino de la económica. En el debate con Apel véase el punto 4.3: «De



Si la Filosofía de la Liberación parte de la realidad de la miseria, la pobreza, la explotación, dicha relación persona-persona (práctica) se institucionaliza y reproduce históricamente siempre ya *a priori* desde una estructura económica (como presupuesto práctico [relación social] y productivo [tecnológico]). El «economicismo» estaliniano entendió el nivel económico como la base infraestructural que determinaba la supra-estructura (lo político y lo ideológico). El «politicismo» (de tipo habermasiano, por ejemplo) da prioridad absoluta a la relación social o política sobre la economía (relagada a un «sistema» yuxtapuesto y secundario), imaginando que la «democracia», la legitimación y otros niveles esenciales de la convivencia humana son los fundamentales. Sin embargo, se ha olvidado que la corporalidad (la que tiene hambre, está en la miseria, en la injusta distribución y peor productividad de la «mayoría» de la Humanidad en la periferia) dice relación a «productos» del trabajo tecnológico, que como «satisfactores» cumplen con la necesidad de la vida. Somos «vivientes que tienen logos»; es decir, el logos es una función de la vida y no viceversa.

La vida humana, de su corporalidad, no sólo es la condición de posibilidad sino el ser mismo y la existencia humana en cuanto tal. La razón (*logos*) es un momento de la vida humana y no la vida de la razón. Y bien, ser corporalidad, tener necesidades (de comer, beber, vestirse, tener casa, necesitar cultura, tecnología,

---

la comunidad de comunicación del lenguaje a la comunidad de comunicación de vida», en la introducción a la *Transformación de la filosofía* de K.O. Apel y la *Filosofía de la Liberación*.

ciencia, arte, religión y algunas cosas más) es un momento práctico (porque *a priori* somos parte de una comunidad, «relación comunitaria» o «social») y productivo (porque se come «pan», se viste un «vestido», etcétera, producto del trabajo humano). Esta articulación de lo práctico-productivo es lo económico, como ontología, ética, realización antropológica por excelencia. Marx expuso todo esto con una claridad y pertinencia nunca igualada —y hoy más necesario que nunca para la «mayoría» de la Humanidad que yace en la miseria, la pobreza, en el mundo periférico, donde el capitalismo ha fracasado.

Si el «paradigma de la conciencia» (de Descartes a Husserl) fue subsumido por el «paradigma del lenguaje» (como lo muestra Apel); este paradigma, por su parte, debe ser subsumido en el «paradigma de la vida», vida de la comunidad humana (momento práctico prudencial, fundamento de la política) como «participación» y «comunicación» del producto del trabajo social (producción, distribución, intercambio y consumo). Nuevamente en este nivel, la Totalidad (p.e. el capital) puede excluir (como *pauper*, diría Marx), o explotar alienándolo, al Otro: al «trabajo vivo», la persona del pobre en su corporalidad necesitada, hambrienta. En la Exterioridad, el Otro, el «trabajo vivo» acepta un contrato de venta de su «fuente creadora de valor» desde la nada del capital, por ejemplo, y es subsumido (alineado) en el sistema de salario, como creador de plusvalor.

Liberación es aquí, no sólo subvertir la relación práctica social (acción comunicativa, institución política, injusticia ética), sino igualmente situarse de otra manera en la relación productiva del

trabajo mismo (revolución tecnológica subsecuente y necesaria). En ningún otro momento las categorías de la Filosofía de la Liberación pueden ser manejadas con tanta claridad y pertinencia. Además, en esta «vía larga», la filosofía describe (en un nivel ético, antropológico, ontológico, trascendental) la «realidad» de la miseria en la que yace el pueblo latinoamericano. Tiene la «economía» una pertinencia insustituible, ya que en ella se concretizan las relaciones prácticas (política, erótica, pedagógica, antifetichista) y productivas (ecológicas, semiótico-pragmáticas o lingüísticas, poético-tecnológicas o de diseño: estéticas o del arte).

Los reclamos justos y urgentes de la ecología pueden unirse al reclamo de justicia de la explotación de las personas. La Tierra y la Humanidad pobres son explotadas y destruidas simultáneamente (por un capitalismo cuyo criterio de subsunción de la tecnología fue el «ascenso de la tasa de ganancia», y un estalinismo productivista cuyo criterio fue el «ascenso de la tasa de producción»; ambos sistemas antiecológicos y antihumanos). Es tiempo de recuperar, desde Marx, el sentido ecológico (ni la Tierra ni la Persona humana tienen «valor de cambio» alguno, porque una, la primera, puede producir valores de uso, y, la segunda, de uso y de cambios, pero ambas no son «producto» del trabajo humano, única substancia o fuente creadora del valor de cambio). La «dignidad» de la Tierra y la Persona son los dos puntos de referencia del ecologismo de la Filosofía de la Liberación (y de Marx). La tecnología destructiva de la naturaleza es un momento del capital (relación social que tiene como único fin la valoración del valor). Frecuentemente, los movimientos ecologistas del centro

no advierten la relación esencial entre ecología y capitalismo (o estalinismo productivista, que la «perestroika» intenta superar).<sup>38</sup>

## Las sendas que se abren en el próximo futuro

La Filosofía de la Liberación tiene tareas urgentes; deseamos indicar alguna de ellas, que deben ser cumplidas en el próximo futuro.

Tiene por ahora bien fundadas dos columnas argumentativas, que se desarrollan desde la filosofía «continental» de tradición fenomenológica, ontológica, hermenéutica, en primer lugar, y desde el pensar «económico» en la vertiente trabajada por Marx mismo, en segundo lugar. Debe ahora trabajar más precisamente el «paradigma del lenguaje exigido por la praxis de liberación». En esta tarea están empeñados algunos filósofos (como Sirio López Velazco en Brasil-Uruguay). Y, en la misma línea de desarrollo, será necesario continuar el debate con la «Filosofía de la comunicación» (de un K.O. Apel o J. Habermas), desde la Exterioridad del otro, del «pobre», del que no se le asigna lugar alguno en dicha «comunidad», (por haber sido antes excluido de la participación de su corporalidad material, con alimentos, vestidos, con educación, en la «comunidad humana» en la justicia

---

<sup>38</sup> Véase mi obra *Filosofía de la producción de los Cuadernos tecnológico-históricos de Karl Marx de 1851* (Universidad de Puebla, Puebla, 1984).

(no sólo en la argumentabilidad). Será necesario describir una «economía trascendental» (más allá de la «pragmática trascendental»).

Políticamente, tomando en la gravedad de la situación latinoamericana (crisis aumentada por la derrota electoral del sandinismo, en febrero de 1990), se debe clarificar y profundizar filosóficamente la necesidad de la revolución nacional, que tenga en cuenta la estructura de transferencia de valor que origina el capitalismo periférico (al que hay que saber superar como *conditio sine qua non* de toda liberación futura posible).

Después de la «caída del muro de Berlín», en noviembre de 1989, la Filosofía de la Liberación, más allá del post-marxismo (pero volviendo a Marx «mismo») y de la post-modernidad (desde la «otra-cara» de dicha Modernidad), construye un discurso positivo desde la miseria (desde donde se niega su negatividad) y en vista de la afirmación del real y necesario proceso de liberación de la gran mayoría de la Humanidad actual.



# Principios éticos y economía

## En torno a la posición de Amartya Sen

**M**i estrategia argumentativa partirá de las obras de Amartya Sen, Premio Nobel de Economía de 1998, para de allí mostrar todo un desarrollo de las posibles relaciones entre la economía y la ética, en sus aspectos material, formal y crítico.

## La crítica ética de la economía de Amartya Sen

Desde sus primeras obras puede observarse que su *localización*,<sup>1</sup> como intelectual de la India, le permite tener una visión de los problemas económicos más compleja que la de los economistas clásicos. Si se intenta comparar la estructura económica de países con desarrollo diverso tales como el Reino Unido, Estados Unidos, Sri Lanka y México, puede efectuarse porque guardan una cierta

---

<sup>1</sup> En el sentido de Homi Bhabha, 1995.

correlación, pero la India es inconmensurable.<sup>2</sup> En otro ejemplo (entre India, China, Sri Lanka, México y Brasil) (Sen, 1985, p. 74), aunque Sri Lanka tiene sólo 320 dólares de PIB (GNP) (China, 310 o India, 260), sin embargo, por la esperanza de vida (69 años; mientras que China, 67, India, 55, México, 65, Brasil, 64), o por *alfabetización de adultos* (85%; en cambio China, 67%, India, 36%, México, 83%, Brasil, 76%) supera a México y Brasil (sin embargo, con 2270 y 2240 dólares de PIB). Es decir, India manifiesta una mayor *pobreza* que la indicada por el PIB, con respecto a China y Sri Lanka, y este último país (con un PIB casi ocho veces menor) un *desarrollo* semejante al de Brasil o México. Será necesario entonces rechazar el manejo reductivo de ciertos indicadores que intentan juzgar el desarrollo de un pueblo. Desde esta sospecha inicial comienza Amartya Sen a deconstruir los principios fundamentales de la ciencia económica, mostrando que su distanciamiento de la ética ha tenido las peores consecuencias. En una de sus recientes obras, *Sobre ética y economía* (Sen, 1987), deja ver esta cuestión:

He tratado de argumentar que el distanciamiento entre la economía y la ética ha empobrecido a la economía de bienestar y ha debilitado también la base de gran parte de la economía descriptiva y predictiva. (1987, pp. 94-95 de la edición en español)<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Si se toman en cuenta «el coeficiente de Gini, el coeficiente de variación y la desviación típica de los logaritmos» (Sen, 1973, p. 95 de la edición en español).

<sup>3</sup> En mis debates con Apel, Ricoeur, Vattimo (Dussel, 1990, 1992, 1993, 1994a, 1994b, 1995, 1996, 1997 y 1998), he mostrado que la filosofía, también, ha perdido desde George Moore (no así Aristóteles, Tomás de Aquino, Smith



Sen argumenta de la siguiente manera. La ciencia económica actual parte de la «teoría del equilibrio general, que trata de la producción y del intercambio que suponen las relaciones de mercado» (Sen, 1987, p. 26 de la edición en español), aclarando, hasta cierto punto, la comprensión de la naturaleza de la interdependencia social, permitiendo aún, por ejemplo, un análisis causal de los dramáticos problemas del hambre en el mundo actual.<sup>4</sup> Además, toda la economía supone, por otra parte, un cierto tipo de racionalidad, sea como consistencia interna, sea como maximización del propio interés (egoísta). Sen muestra ahora la reducción de ambos conceptos.

En el primer caso, «el requisito de consistencia [...] se tiende a relacionar con la posibilidad de explicar el conjunto de elecciones reales como resultado de la maximización de acuerdo con alguna relación binaria» (Sen, 1987, p. 30).<sup>5</sup> Sen concluye que «es difícil creer que la consistencia interna en la elección puede, por sí misma, ser un criterio adecuado de racionalidad» (*ibid.*).<sup>6</sup>

---

o Henry Sidgwick) su relación con la economía. Nos dice A. Sen: «A mi entender ha sido igualmente desafortunado para la ética que se haya producido este distanciamiento de la economía» (Sen, 1987, p. 27 de la traducción en español).

<sup>4</sup> Véase Sen, 1981.

<sup>5</sup> Véase una larga exposición sobre el tema en Sen, 1982.

<sup>6</sup> «Si una persona hace exactamente lo contrario de lo que le permitiría conseguir lo que desearía obtener [o que valora], y lo hace con una consistencia interna perfecta [...], [a esto] no se lo puede considerar como racional [...] La elección racional debe exigir, al menos, algo acerca de la correspondencia entre lo que se intentaría conseguir [valoradamente] y las acciones encaminadas a ello [...], por lo que un concepto de racionalidad puramente *instrumental* puede ser bastante inadecuado» (Sen, 1987, p. 31).

Veremos de qué manera una pura relación formal medio-fin (a la Max Weber), factibilidad como eficacia técnica, puede negar la vida humana: lo técnicamente posible no es siempre humana, económica (en el largo plazo) o éticamente posible. Que una potencia mundial lanzara una bomba atómica en una guerra convencional (o no) podría ser *lo más consistente* para vencer a un enemigo en el corto plazo, pero no sería humana, económica o éticamente justificable.

De la misma manera, se atribuye a Adam Smith la interpretación egoísta de la racionalidad. Sen se pregunta: «¿Por qué debe ser *únicamente* racional perseguir el propio interés excluyendo todo lo demás?» (*ibid.*, p. 32). Puede que la maximización del propio interés no sea irracional (a corto plazo), pero «mantener que cualquier otra posibilidad excepto la maximización del propio interés deba ser irracional parece absolutamente insostenible» (*ibid.*, p. 33). Sen muestra convincentemente que en la economía actúan muchos otros factores que el solo egoísmo. Por ejemplo,

[...] el éxito de algunas economías de libre mercado, como Japón, [...] sugiere que las desviaciones sistemáticas del comportamiento egoísta hacia el deber, la lealtad y la buena voluntad han desempeñado un papel fundamental en el (dicho) éxito industrial. (*Ibid.*, pp. 35-36)

En tercer lugar, la economía de bienestar, que se funda en último término en el *utilitarismo*, toma como criterio de eficiencia eco-

nómica la *optimalidad de Pareto*, en el sentido que toda medida económica que aumente la utilidad de uno no debería reducir la utilidad de ningún otro. Este principio se aplica muy bien en la dirección de los ricos con respecto a los pobres. Pero no se puede aplicar desde los pobres en primer lugar, porque en este caso siempre «van a reducir el lujo de los ricos» (*ibid.*, p. 50). Como conclusión:

En la pequeña jaula en la que se confinó a la economía de bienestar, donde la optimalidad de Pareto era el único criterio de valoración y el comportamiento egoísta la única base de elección económica, las posibilidades de decir algo interesante se hicieron extremadamente pequeñas. (*Ibid.*, p. 51)<sup>7</sup>

Para Sen, el fondo de la cuestión estriba en que *bienestar* (el tener bienes de uso suficiente) y *utilidad* (lo que satisface como cumplimiento del *deseo*) no son el último ni el único criterio por el que el ser humano elige en concreto. En efecto, si se considera al ser humano como *actor*, como *agente* (y la posición del agente como tal es denominada *agency*) en cuanto sujeto concreto de *valoraciones*, el agente puede elegir «lo que más valora» (*ibid.*, p. 60), como en el caso de los héroes o personas responsables

---

<sup>7</sup> Por su parte, el *teorema fundamental de la economía del bienestar* combina el equilibrio de mercado en situación de competencia perfecta con la optimalidad de Pareto. Pero en este caso el ya reducido modo de valorar el logro social por la optimalidad de Pareto disminuye aún más las propias posibilidades ya estrechas del equilibrio perfecto. Véanse las críticas en *ibid.*, p. 53.

de otros (la madre por los hijos),<sup>8</sup> sin que se pueda descubrir como fundamento de dicha elección al *bienestar* o a la *utilidad*.

Hay también otro ejemplo, y es el caso de ciertas situaciones límites:

El mendigo desesperado, el jornalero en situación precaria, el ama de casa dominada, el parado endurecido o el *coolí* [en la India] exhausto pueden disfrutar con pequeñas cosas y conseguir suprimir el intenso sufrimiento por la necesidad de continuar sobreviviendo. (*Ibid.*, p. 62)

En este caso no se está en una situación de *bienestar*, y tampoco de cumplimiento de deseos en el sentido *utilitarista*, sino que nos encontraríamos en un nivel más profundo de una *estrategia de sobrevivencia* en referencia a la vida humana como condición de posibilidad de todo el resto —cuestión que el propio Amartya Sen no llega a indicar con claridad, como se verá.

De todas maneras, para el cumplimiento pleno de la persona es necesario un acceso al bienestar y utilidad desde la *libertad* (y el derecho). Aquí Sen articula el aspecto material y objetivo (de la ética y economía) con el aspecto formal y subjetivo. Sabe incorporar los logros del liberalismo —refiriéndose a Rawls, Nozick, Dworkin, etcétera—<sup>9</sup> sin perder la sustantividad material

<sup>8</sup> «La misma persona puede tener razones para intentar conseguir otros objetivos distintos que el bienestar personal o el propio interés individual» (*ibid.*, p. 71).

<sup>9</sup> Véase Dussel 1998a, ahí se muestra la manera de integrar los aspectos material y formal de la ética (incluyendo en esta última posición no sólo a Kant o

de la pluralidad en la evaluación de la *realización* del proyecto ético propio de vida. Es decir, desde la libertad y el derecho, el agente puede realizar su proyecto valorativo éticocultural, frecuentemente como utilidad y bienestar, pero no exclusivamente. Se trata de una *libertad al bienestar* (*ibid.*, p. 81).

Pero lo que acontece en concreto es que las personas que aspiran al bienestar pueden estar en situación de desigualdad.<sup>10</sup> El punto de partida de Sen es diverso al clásico. Desde la conocida expresión de Marx,<sup>11</sup> Sen desarrolla una ética de las *capabilities*:

El conjunto de *capacidades* representa pues la libertad de elección que una persona tiene entre los modos de vida diferentes que puede cumplir (Sen, 1998, p. 113<sup>12</sup>). [...] Es posible concebir el modo de vida conseguido por una persona como una combinación de realizaciones o bien de *hacer* (*doing*) y *ser* (*being*). (*Ibid.*, p. 112)

De manera que no sólo hay bienes objetivos que son útiles y dan bienestar como consumo, sino que las personas se tienen por

---

Rawls, sino igualmente a Jürgen Habermas, por ejemplo). Sen es el ejemplo de un pensador que sabe articular lo *material* y lo *formal* frecuentemente excluyentes en casi todas las éticas filosóficas contemporáneas.

<sup>10</sup> No olvidemos que nuestro autor viene de la India, véase A. Sen, 1973.

<sup>11</sup> Sen cita largamente el texto de la *Crítica del programa de Gotha* en el que Marx habla de «¡De cada cual según sus capacidades (*Fähigkeiten*); a cada cual según sus necesidades!» (Marx, 1978, p. 21). Es bueno recordar que Marx termina este texto crítico recordando la dificultad del crítico: *Dixi et salvavi animam meam* (Dije y he salvado mi alma).

<sup>12</sup> Cita extraída de «The Territory of Justice» (*ibid.*).

realizadas cuando pueden cumplir sus modos de vida propios (no sólo occidental, sino hindú, por ejemplo), que es un modo de *ser* (hindú) y de *hacer* (operar como agente: *agency*). En este contexto, *capacidad* es tener la posibilidad efectiva *libremente* de realizar ese modo de vida con los bienes útiles y que dan bienestar. Esto supone un modo diferente de *medir* (la cuestión económica del *measurement*<sup>13</sup>) la situación de la realización del sujeto económico. No por tener *bienes* (*commodities*) se tiene por ello inmediatamente *capacidad* (*capability*) para gozar de ellos.<sup>14</sup>

### Un ejemplo concreto: el informe del PNUD<sup>15</sup> 1998

Para que la filosofía ética pueda tener relevancia debe saber integrar el nivel de la factibilidad ética,<sup>16</sup> entre dichas mediaciones las posibles *mediciones* científicas o cálculos empíricos, propios de la razón teórico-instrumental. Como he ya indicado, Sen, uno de los inspiradores críticos de estos *Informes* del PNUD dada su originaria *localización* (*location*) como intelectual de la India (que siempre aparece en sus ejemplos), tuvo siempre la obsesión de mostrar empíricamente la complejidad y dificultad de un tal

<sup>13</sup> Véase Sen, 1982, *Choice, Welfare and Measurement*.

<sup>14</sup> Véase Sen, 1985.

<sup>15</sup> Véase *Report*, 1998 (*Informe sobre desarrollo humano 1998*, PNUD).

<sup>16</sup> Véase «La factibilidad ética y el bien» en Dussel, 1998a, pp. 235 y ss. Es toda la cuestión de la *feasibility* o razón instrumental.

cálculo o *medida* objetiva del desarrollo humano. A partir de la ampliación de los conceptos de utilidad y bienestar, como hemos visto, el *Informe* permite medir la situación mundial por medio de un Índice de Desarrollo Humano (= IHD).<sup>17</sup> Desde su primera Sinopsis se manifiesta:

Los paradigmas del desarrollo humano, encaminados a aumentar todas las opciones humanas, deben dirigirse a ampliar y mejorar también las opciones de consumo, *pero de manera de promover la vida humana (human life)*. (Report 1998, p. 1, el énfasis es mío)

Por ello los criterios *materiales* (es decir, aspectos de la vida humana en definitiva) para clasificar el desarrollo de los países en el Planeta no consisten sólo en el PIB (dólares *per capita*), sino que se considerarán también la *esperanza de vida* (longevidad), grado de alfabetización y escolaridad, etcétera. Con estos criterios ampliados se puede observar que Canadá tiene un IHD de 0.960 (teniendo un promedio de 0.897 los países con un alto grado de desarrollo); mientras que Sierra Leona tiene un IHD de 0.185 (teniendo un promedio de 0.409 los países de bajo desarrollo). Una reflexión ética pormenorizada nos haría tomar conciencia de situaciones terroríficas de desigualdad en el mundo de la globalización de la Modernidad (que ha cumplido 500 años): «A escala mundial, el 20% de los habitantes de los países de mayor ingreso hacen 86% del total de los gastos en consumo privado,

---

<sup>17</sup> En inglés *Index of Human Development* = IHD.

y 20% más pobre, un minúsculo 1.3%» (*Report* 1998, p. 2). Ésto, de por sí espantoso, lo es todavía más si recordamos que en el *Informe* 1992, 20% de la población rica consumía, en 1990, 82% de dichos gastos en consumo privado, mientras que el más pobre 1.4%. Así las cosas en el 2020 la diferencia entre ese 20% más rico y el más pobre será de 120 veces.<sup>18</sup>

Puede observarse que todos estos *Informes* del PNUD se están refiriendo a aspectos (momentos, determinaciones) de la *vida humana*.<sup>19</sup> Estos aspectos indican el *contenido* (*Inhalt*) de la dicha vida humana, como efecto de normas, actos, instituciones o sistemas (como el económico, en primer lugar; aunque también del educativo, cultural, político, etcétera). Se trata del *alimento* (primera manera de mediar la vida su relación con la naturaleza), de la *duración* misma de la vida (longevidad),<sup>20</sup> del grado de *conocimiento* (educación, cultura, etcétera), casa habitación, medios de transportes (vías férreas, automóvil, etcétera), de información (teléfonos, radio, diarios, televisión, etcétera), emisiones

---

<sup>18</sup> *Report*, 1992 (*Human Development Report* 1992, p.3): «1.4% of global income». En Brasil la diferencia era de 150 veces en 1990. En el orden mundial en 1960 la diferencia era de 30 veces, en 1990 de 60 veces y en el 2020, como he dicho, de 120 veces. ¡Como puede observarse el desarrollo relativo o comparado de la humanidad va *como el cangrejo*: hacia atrás!

<sup>19</sup> Véase el sentido de *vida humana* en Dussel, 1998a, cap. 1, pp. 91 y ss.

<sup>20</sup> Aprendemos que en Rusia, desde 1989 (es decir, desde su entrada al mundo libre), la esperanza de vida en promedio se ha reducido en 5 años (*Report*, 1998, p. 22).



de CO<sub>2</sub> por cápita (que indica grado de destrucción ecológica por también de presencia industrial, automóvil), etcétera.<sup>21</sup>

Pienso que es éste el lugar para indicar que dichos *Informes*, de hecho, cuentan con un cripto-principio ético material algo más profundo y amplio que el descubierto por Amartya Sen en sus obras. En efecto, no hay sólo capacidades para el acceso a la realización de un *modo* de vida. En realidad, de lo que se trata, es de aspectos de la *vida humana* misma y como tal. Este es el criterio universal último de todos los *Informes*, el de una ética material, que incluye y supera los principios del utilitarismo, el *welferism* (*bienestarismo*), pero aún los de las *capabilities* en el sentido del mismo Sen. En efecto, la vida humana (como *modo de realidad*, de un ser vivo autoconciente y por ello responsable de su propia vida)<sup>22</sup> es la que permite la satisfacción o la felicidad del cumplimiento de lo deseado (utilitarismo), la lucha por la realización del propio interés (*welferism*, aunque no egoísta, porque la vida humana siempre es de una comunidad como su horizonte necesario desde su origen),<sup>23</sup> la necesidad del alimento, de la casa, etcétera.

<sup>21</sup> Es interesante anotar que Estados Unidos produce 20.5 toneladas métricas anuales de CO<sub>2</sub> *per capita* en 1995, Canadá 14.8, mientras que Brasil 1.6. No hablar de la India, por ejemplo, o de los países africanos al Sur del Sahara, que no tienen casi ninguna responsabilidad en la constitución de la capa de ozono con el efecto de *invernadero*.

<sup>22</sup> Véase el capítulo 1 de Dussel, 1998a.

<sup>23</sup> Son interesantes las reflexiones de Edgar Morin sobre la originaria organización comunitaria del naciente ser humano (entre los primates superiores del Este del África), que desciende de las selvas tropicales y debe vivir de la caza, realizada siempre y necesariamente en *grupo* (Morin, 1996).

En realidad, las éticas con las que se confronta Amartya Sen son las anglosajonas contemporáneas y, aunque las articula y supera, le falta todavía un principio ético material universal de mayor profundidad y amplitud. Creo que debajo de los *Informes* del PNUD se encuentra un principio tal como el siguiente: El ser humano debe producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad en todos sus aspectos o determinaciones, como capacidades de realización de esa vida humana, siempre concretada humanamente en un modo de vida o cultura, que es el horizonte histórico desde donde debe medirse su realización (tanto individual como comunitaria, y en último término de toda la humanidad).

### Los principios éticos material y formal La acción económica desde la perspectiva de la ética de la liberación

Amartya Sen revalora, entonces, aspectos fundamentales de la ética material o sustantiva. No podía dejar de hacerlo al ser economista. En efecto, las éticas contemporáneas han olvidado la economía. Jürgen Habermas llega a escribir que:

En los países avanzados, el nivel de vida —también en las amplias capas de la población— ha subido con todo tan lejos, que el interés por la emancipación de la sociedad ya no puede expresarse

inmediatamente en términos económicos. La *alienación* ha perdido su forma económicamente evidente. (Habermas, 1963, p. 228)<sup>24</sup>

Quizá no tenga conciencia que esos *países avanzados* sólo representan 15% de la población mundial,<sup>25</sup> y que aún en ellos hay pobres.<sup>26</sup> Pero lo más grave es que la ética hegemónica hoy considera lo material: a) desde un punto de vista axiológico, cultural, afectivo; b) como mera *sobrevivencia corporal* (léase *vegetativo-animal*). No se advierte que lo *económico* se encuentra en el mismo nivel de lo *ecológico*, relacionados directamente a la reproducción de la vida humana (cuyos aspectos son medidos y clasificados por el IHD), tratándose del nivel propiamente material en su aspecto más relevante, como he indicado antes.

Así como hay un *acto comunicativo*, hay igualmente un *acto económico*. El acto o la *acción económica* tiene una constitución compleja, ya que incluye la interrelación humana *práctica* (de

---

<sup>24</sup> En otro texto indica que «la economía como ciencia especializada ha roto [hoy] aquella relación [con la ley natural racional y como sistema de acción independiente]. Ahora se ocupa lo económico como subsistema de la sociedad que no se ocupa sobre cuestiones de legitimidad» (Habermas, 1981, vol. 1, p. 19). Es radicalmente otra la visión de la economía que tiene Sen.

<sup>25</sup> Pueden considerarse los 21 países más ricos de la tabla del *Report*, 1998 (p. 128): Estados Unidos, Canadá, Japón y la Europa Occidental, con Nueva Zelanda y Australia.

<sup>26</sup> Como puede observarse en el «Índice de Pobreza Humana-2» (IPH-2), *Ibid.*, p. 28. Suecia tendría 6.8% de pobreza interna relativa, mientras que Estados Unidos 16.5%. Alemania tiene 10.5%, teniendo en este punto cierta razón Habermas, pero olvidando que lo económico interesa no sólo como factor de *alienación*, sino como constitutivo *material* de lo humano en cuanto tal.

productor y agentes del intercambio) y la relación *productiva* con la naturaleza. Los griegos denominaban a la primera *praxis* y a la segunda *poiesis*. Hannah Arendt toca la cuestión pero no con extrema claridad.<sup>27</sup>

El acto (y el sistema) económico subsume un momento directamente reproductivo de la vida (del individuo o la comunidad) como producción y reproducción / consumo de los bienes o medios (satisfactores de necesidades). El agente viviente y corporal accede a bienes naturales (con valor de uso) que consume (subjativa) para reproducir su vida. Sería un círculo con cuatro momentos: *a)* sujeto necesitante, *b)* bien satisfactor, *c)* acto de consumo, *d)* reproducción de la vida del sujeto. En un momento originario la naturaleza fecunda aporta los bienes con valor de uso *a la-mano*. Es una relación *consuntiva* en la cual la *satisfacción* del consumo no ha estado mediada por trabajo alguno. Hay satisfacción (relación consuntiva) sin *poiesis* (relación productiva).

Pero una vez que el bien *natural* se torna escaso (consistiendo en los bienes obtenidos por la caza o la recolección, y aún en estos casos habría un *trabajo* de cazar y recolectar) el ser humano corporal y viviente debe *transformar* la naturaleza por el trabajo para *producir* un *producto* con valor de uso *artificial* o *cultural*.

El saber producir un producto es la *tekhne*: «la recta racionalidad de lo factible».<sup>28</sup> La racionalidad instrumental es la tecnología. Se trata de la relación *material* por excelencia, pero ahora en

<sup>27</sup> Arendt, 1958 y 1978. Véase Dussel, 1984.

<sup>28</sup> Aristóteles escribía del *orthós lógos*, de lo que se ha de producir (*poietikón*).

cinco momentos: *a)* el sujeto necesitante; *b)* interpone una acción material: el trabajo (mediación en la que «el productor se objetiva como cosa»);<sup>29</sup> *c)* sobre su objeto universal: la naturaleza; *d)* el efecto es un producto cultural con valor de uso, y; *e)* el consumo es el retorno, cuando «la cosa creada por el productor se hace persona»,<sup>30</sup> como reproducción de la vida humana: el consumo es ahora el cumplimiento de un deseo cultural. La vida humana es la condición de posibilidad del trabajo (ya que se trabaja para *reponer* lo consumido por los actos del vivir; consumo del vivir manifestado en la negatividad *necesidad de* comer, beber, vestir, habitar, hablar, amar, pintar, escribir, contemplar, etcétera) y su cuasi-*finalidad* (se trabaja *para* vivir). Sin embargo, en su sentido pleno, el trabajo debería ser un *modo de vivir*: vivir creando culturalmente lo nuevo como historia, liberado ya el agente de la mera reproducción; sería un trabajar como desarrollo de la vida.

La acción económica como relación práctica (*praxis*) es un momento intersubjetivo, entre diversos sujetos productores que se pueden recíprocamente regalar sus productos, intercambiarlos, venderlos o comprarlos. La relación de intercambio y distribución son *prácticas*, interhumana, intersubjetiva. Para ello se necesita la lengua, instituciones sociales. Los clásicos llamaban al *saber* práctico de dichas relaciones la *phrónesis*: «la recta racionalización del operar».<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Marx, 1974, p. 12.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> El *orthós lógos* de lo que se ha de obrar (*praktikós*).

La integración de lo productivo (*poiesis*) y lo práctico (*praxis*) era regido en la ética clásica por la *dykaioσύνη*: justicia en un sentido material. Por ello la *acción económica* es más compleja que las acciones comunicativa, política o tecnológica; ya que la primera y segunda son sólo prácticas y la tercera productiva; mientras que la *acción económica* es simultáneamente *práctico-productiva*, es decir, tiene aspectos materiales, formales intersubjetivos y de factibilidad productiva.

Desde este punto de vista la relación entre ética y economía cobra nuevo sentido. Los principios éticos no se yuxtaponen *desde afuera* a la economía, sino que la constituyen *por dentro* y en tanto economía. Si un acto, una micro-estructura, una institución o un sistema económicos no tendiera a la reproducción de la vida humana se habrán tornado en anti-económico —sería un gasto inútil, al menos en el largo plazo, desde el criterio último material económico de la vida humana—. La compatibilidad entre *a)* el fin de la acción económica como económica (ahorro o economía de recursos escasos en vista de la reproducción de la vida)<sup>32</sup> y *b)* su consistencia ética, nos habla de la mutua referencia material, ya que en ambos casos hay una exigencia de reproducción de vida humana (exigencia económica y ética material).<sup>33</sup> La exigencia estrictamente económica debería ser de

---

<sup>32</sup> La *escasez* tiene como criterio a la reproducción de la vida. Porque los *recursos* del universo (hidrógeno, etcétera) son casi ilimitados, pero no los necesarios para la vida humana y accesibles a su inmediata corporalidad finita.

<sup>33</sup> Véase Dussel, 1998a, capítulo 1.

*eficacia* para la obtención de un bien *económico* por el cálculo medio-fin en el sentido de la reproducción de la vida también en el largo plazo (más allá del criterio de la competencia inmediata en el mercado, a corto plazo); por su parte, la exigencia ética material es normativa como *deber* de reproducir la vida humana en general. La *verdad práctica* (ética y tecnológica, donde la primera se encuentra presente también en el nivel práctico del mismo acto económico) dice *referencia* a la realidad de la vida humana y su efectiva reproducción por el consumo de bienes materiales<sup>34</sup> necesarios, satisfactores de necesidades impostergables. Si se cumplen estas condiciones hay entonces pretensión de verdad práctica ético-económico de la acción.<sup>35</sup>

Pero, además del aspecto material, el acto económico tiene igualmente un componente práctico, intersubjetivo constitutivo. En primer lugar, es una *relación práctica* de los mismos productores (como institución intersubjetiva). Por ejemplo, se trata de la relación del señor feudal con el siervo, del propietario del capital con el asalariado, etcétera. Esta asimetría (señor/siervo) impide alcanzar una validez intersubjetiva moral fruto de reconocimiento de una igualdad originaria. De manera que

---

<sup>34</sup> En el sentido de contenido, y en ese sentido la *ciencia* podría ser considerada igualmente un bien *material* (o un producto con contenido para el uso productivo).

<sup>35</sup> *Materialmente* la acción es económica: *eficaz* en cuanto al alcanzar un consumo real y adecuado (en último término) para el sujeto humano viviente; *por exigencia* la misma acción es ética: en cuanto cumple un *deber* bajo su responsabilidad.

la validez de la decisiones o los enunciados económicos deberían lograrse sólo entre los iguales (entre los mismos señores feudales o entre los propietarios del capital; o entre los mismos siervos y los asalariados exclusivamente). Verticalmente no puede haber *comunidad de comunicación* simétrica, y por ello no puede hablarse de una pretensión de validez de una decisión o de un enunciado económico, legítimos.<sup>36</sup> En el ámbito de los *productores* (propietarios del capital/asalariados) la validez de las decisiones no puede alcanzarse, es imposible, y Marx tiene razón. En cuanto *compradores* en el mercado, en cambio, podría hipotéticamente exigirse una libertad o *capacidad* (*capability*) semejantes (posición de Amartya Sen). De todas maneras, y en abstracto, una decisión económica sería legítima si los afectados pudieron ser participantes simétricos, libres (no forzados) y por medios racionales (por argumentos). En esto consistiría la compatibilidad entre la Ética del Discurso, o el momento formal de la moral, y la economía. Económicopolíticamente debería ser una decisión democrática (aún del asalariado como ciudadano), y en este caso podría tener pretensión de validez pública: legitimidad.

---

<sup>36</sup> El señor feudal no puede argumentar simétricamente con el siervo (en el sentido de K.-O. Apel), o debería presuponer su libertad como siervo en el reconocimiento de su plena igualdad recíproca. Por ello Tomás de Aquino dice que sólo los señores feudales son *simpliciter* miembros de la ciudad, y los siervos sólo *secundum quid*. Pero esta asimetría niega validez plena a cualquier decisión —porque se excluye al Otro afectado y no participante por tanto—. Véase sobre la *razón económico-discursiva* la obra de Ulrich, 1993.



Faltaría todavía un tercer momento en el que se constituyen mutuamente la ética y la economía: la factibilidad del acto mismo. Si un acto es *posible* —cumpliendo con las leyes lógicas, empíricas, técnicas, políticas, históricas— puede ser económico (y ético). Si fuera imposible —en alguno de los niveles indicados— su no-factibilidad indicaría su no-economicidad. La pretensión de factibilidad práctica (*practical feasibility claim*), condición universal y necesaria del acto ético lo es igualmente para el acto económico.<sup>37</sup>

Si resumo lo dicho podría afirmar que un *acto económico* no sólo tiene materialmente *pretensión económica de eficacia* en el uso adecuado (económico) de los recursos escasos para la reproducción de la vida humana en comunidad, mediando una democrática consensual decisión de sus mediaciones, de lo empíricamente posible, sino que tiene por exigencia, por ser un acto humano, *pretensión económica de justicia* (en el sentido de bondad pública o intersubjetividad institucionalizada).

### Momento *crítico* ético-económico

La Ética de la Liberación desde su inicio en 1969 ha insistido en la relevancia ética del pobre, como víctima de sistemas económicos

---

<sup>37</sup> Véase Dussel, 1998a, capítulo 3, pp. 235 y ss.

sociales.<sup>38</sup> *Pobre* como categoría ética es *el Otro* de Emmanuel Levinas, que excluido de la posibilidad de la reproducción de la vida (*pauper ante o post festum* para Marx),<sup>39</sup> interpela a la conciencia ética y económica. La dificultad para la Ética de la Liberación —y de allí las objeciones— era darle un estatuto *científico*, económico preciso en el tema de la pobreza. Creo que Amartya Sen ayuda a clarificar este tema central de toda ética crítica, en el sentido de advertir una *negatividad material* como diría Max Horkheimer.<sup>40</sup>

En efecto, el *Informe 1997* del PNUD, se dedica exclusivamente al problema de la pobreza en el mundo.<sup>41</sup> Por ello en el *Informe 1998* no sólo se mide el desarrollo humano (IHD), sino igualmente los efectos negativos no-intencionales de la economía, bajo el título de *Índice de Pobreza Humana* (IPH).<sup>42</sup> Aquí se manifiesta la potencia crítica de las investigaciones económicas que hicieron a Amartya Sen merecido premio Nobel de Economía de 1998. Procedente de unos de los países más pobres de la Tierra, la India, Sen tiene conciencia crítica acerca de que la pobreza no

---

<sup>38</sup> Ya en *Para una ética de la liberación* (1973) se insistía sobre el tema (véase vol. I, cap. 3). En Dussel, 1998, cap. 4, se amplía el concepto de *pobre* por el de *víctima* —inspirándonos en Walter Benjamin.

<sup>39</sup> Véase Dussel, 1985.

<sup>40</sup> Véase Dussel, 1998a, § 4.2, donde trato el tema de dicha *negatividad material*, la miseria (Elend) como criterio práctico y teórico y punto de partida de la crítica.

<sup>41</sup> *Report, 1997: Human Development to Eradicate Poverty* (título del *Human Development Report 1997*, PNUD).

<sup>42</sup> Es el *Index of Human Poverty* (en el *Report*, 1998, pp. 146-186 de la edición en español).

significa sólo falta de bienes básicos, falta de cualidades de esa mercancía, ni sólo grados menores de felicidad (tal como la define el utilitarismo) o cantidad insuficiente de dinero expresado por el PIB. La pobreza significa ante todo falta de capacidad para la realización efectiva del propio *modo de vida* concreto, cultural (de la *vida humana* en cuanto tal). *Medir* la pobreza abre todo un capítulo a la ciencia económica crítica,<sup>43</sup> negativa. Ya en *Sobre la desigualdad económica* (Sen, 1973) se bosquejaba toda la problemática de las dificultades para calcular objetiva y normativamente la *desigualdad* económica —cuyo extremo es la pobreza—. Aquí puede ya verse la diferencia entre la desigualdad en la distribución según el merecimiento (trabajo o capacidades, en la que consistiría para A. Sen la posición de Marx)<sup>44</sup> y según la necesidad (nunca considerada por la ciencia económica) del sujeto humano. De donde la pregunta: ¿qué es la pobreza?, muestra serias dificultades en la respuesta, y, sin embargo, esta respuesta es necesaria para poder medirla empírica, científica, económicamente. La dificultad estriba, además, en que la pobreza es un problema social y ético fundamentalmente:

La relación entre desigualdad y rebelión es realmente estrecha y actúa en ambas direcciones. Es evidente que la percepción de

<sup>43</sup> Esto puede verse en el artículo de A. Sen de 1976: «Poverty: An ordinal approach to measurement» (publicado después en Sen, 1982, pp. 373 y ss).

<sup>44</sup> Ya que el *plusvalor* acumulado por el propietario del capital sería una falta contra el salario más alto debido al trabajo del obrero. Pero Marx, en realidad, piensa en algo más que en sólo esto.

la desigualdad constituye un ingrediente común a las rebeliones sociales, pero también es importante reconocer que la percepción de la desigualdad y, de hecho, el contenido de este escurridizo concepto, depende sustancialmente de las posibilidades de una rebelión real. Los intelectuales atenienses que analizaban la igualdad no creían que resultase especialmente censurable dejar a los esclavos fuera del ámbito de su discurso, y una de las razones por lo que lo hicieron fue porque podían. (Sen, 1973, pp. 13-14 de la edición en español)

Sen muestra la dificultad de una pura medida *objetiva* de la desigualdad, e indica la necesidad de integrar criterios *normativos*.<sup>45</sup>

La mano de Sen se ve muy presente en el *Informe 1997*, cuyo glosario de conceptos se muestra el sentido de la «pobreza absoluta y relativa» (p. 13),<sup>46</sup> y el sentido del *funcionamiento* (*functioning*) de la persona en cuanto al cumplimiento pleno de sus *capacidades* (*capabilities*).<sup>47</sup> El *Índice de Pobreza Humana* (IPH) articula tres factores: a) longevidad, b) analfabetismo y c) *privación de un nivel decente de vida* —que considera tres aspectos: acceso a agua potable, cuidado de la salud y peso del niño al nacer (no menos de 2.5 k)— (*Report*, 1998, p. 110). Como vemos, y de nuevo, son siempre aspectos de la *vida humana*, de

<sup>45</sup> «Resulta muy difícil hablar de desigualdad de un modo puramente objetivo y la estimación del nivel de desigualdad podría resultar imposible si no se incluyen ciertos conceptos éticos» (*ibid.*, p. 15).

<sup>46</sup> Véase «Poor, relatively speaking», en Sen, 1984, pp. 325 y ss.

<sup>47</sup> Véase Sen, 1985.

su reproducción o desarrollo. Una ética *crítica* deberá tomar en cuenta estos criterios de cálculo, y fundamentarlos.

El *Informe* es catastrófico en muchos aspectos. Hay excepciones. Por ejemplo, China, después de la revolución de Mao-Tse-tung, logró pasar de 35 años de esperanza de vida promedio en 1949, a 69 años en 1995; de 200 niños muertos sobre 1000 durante el primer año de vida, a 42; del 80% de analfabetismo, al 19% (*Report*, 1997, p. 49). Por el contrario, y globalmente, en el 2050 la humanidad llegará a 9 billones de habitantes, y unos 8 billones serán pobres. La longevidad en Canadá es hoy de 79.1 años de esperanza de vida y en Sierra Leona de 34.7 años.

Sin embargo, quizás por conocer el medio intelectual en que se mueve, Sen se cuida mucho de indicar claramente las *causas* de la pobreza en el mundo. Siempre analiza parcialmente el problema, porque va al *hecho* y estudia los criterios de su medida, pero jamás habla de que la pobreza (tanto absoluta como relativa) pueda presuponer una relación de dominación con respecto al trabajador o productor efectivo (capital-trabajo) o a las naciones postcoloniales (centro-periferia), como el posible origen estructural de la pobreza.

Recordemos que para Max Weber la *dominación* es definida de la siguiente manera:

Entendemos por *dominación* un estado de cosas por el cual una voluntad explícita (mandato) del dominador o de los dominadores influye sobre los actos de otros (los dominados), de tal suerte que en un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar como si

los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su obrar el contenido del mandato (obediencia). (Weber, 1922, p. 699 de la edición en español)

En efecto, la pobreza no origina rebelión cuando se la admite como *natural*, como una relación originaria del sistema económico. Así, el esclavo admite la esclavitud, el siervo el feudalismo, el asalariado el capital como si fueran órdenes *naturales*. Es el tiempo de la hegemonía de las relaciones económicas vigentes, positivas —diría Adorno—. Pero cuando el pobre descubre que es víctima de diversos sistemas autorreferentes (micro: la empresa, intermedio: el capital nacional, o macro: el sistema capitalista del mercado globalizado mundialmente, con un *centro* múltiple y una *periferia* altamente diferenciada, como aún lo admite George Soros)<sup>48</sup> surge una ética crítica de la que Sen no tiene clara conciencia, pero que la necesitaría para fundar normativamente sus cálculos económicos acerca de la pobreza (su estructura, los componentes y contenidos, el cálculo de la línea de la pobreza, el *Índice de Pobreza Humana* en las naciones actuales, etcétera). Opino que en este aspecto la Ética de la Liberación fundamenta normativamente los avances científicos del proyecto de Sen, ya que define a la pobreza como un *efecto negativo no-intencional* del sistema económico que ha dejado de tener posibilidad de

<sup>48</sup> Soros, 1998. En todo el texto se habla continuamente del *centro* y la *periferia*. Aún en su artículo «The Crisis of Global Capitalism» (Newsweek, 7 de diciembre de 1998, pp. 78-84) es la categorización más frecuente: «There comes a point when distress at the *periphery* cannot be good for the *center*» (p. 80).

medir empíricamente (desde sus propios modelos matemáticos admitidos) dichos efectos de desigualdad en la distribución de la riqueza.

## Conclusión: universalidad e incertidumbre

Desde las víctimas de un sistema, y son víctimas aquellos que sufren la *pobreza en el mundo* actual, el sistema que las produce pierde su pretensión de verdad práctica, de validez, de eficacia, de justicia. Pierde entonces su legitimidad normativa (y por lo tanto política, de derecho, ideológica, etcétera). Es aquí donde se entiende la crítica a la Modernidad de Horkheimer:

*Conatus esse conservandi*<sup>49</sup> constituye la verdadera máxima de toda la civilización occidental [...] Quien confía en la vida (*Leben*) directamente, sin relación *racional* (*rationale*) con la *autoconservación* (*Selbsterhaltung*) [del sistema], vuelve a caer, según el juicio de la Ilustración en la etapa prehistórica [...] Cuanto más se realiza el proceso de *autoconservación* [del sistema] a través de la división

---

<sup>49</sup> Cita el autor de la *Ética de Spinoza*, IV, prop. XXII, corol. (Spinoza, 1958, p. 191: «La tendencia a conservar el ser es el primero y único fundamento de la virtud»).

burguesa del trabajo, tanto más dicho progreso exige la *autoalienación* (*Selbstentäusserung*) de los individuos, que deben adecuarse en cuerpo y alma a las exigencias del aparato técnico [...].<sup>50</sup>

El sistema tiene un *impulso a conservar el ser* (del sistema) que pone la vida humana a riesgo en un irracional proceso hacia el suicidio colectivo. La pobreza es la consecuencia mayor. La responsabilidad sobre esas consecuencias se torna en crítica de la *causa* que la origina. La crítica de la pretensión de verdad, validez y eficacia del sistema, es la conclusión de la toma de conciencia ética de la existencia de un efecto negativo global del sistema globalizado actual. Sólo cuando la ética tiene un principio universal material *positivo* (el deber de reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad) puede ahora fundamentar el principio crítico *negativo*: se *debe* criticar el sistema que produce pobreza institucional o sistemáticamente, a partir de la estructura misma del capital internacional globalizado, cumpliendo en el presente 500 años de su inicio.<sup>51</sup>

La ética crítica se toca aquí con la economía crítica —del tipo que practica Amartya Sen—, ya que juzga como perverso el sistema que causa efectos negativos, aunque sean no-intencionales, masivos, destructores desde un punto de vista ecológico y social.

<sup>50</sup> Horkheimer, 1971, pp. 29-31 y 45-46.

<sup>51</sup> El inicio simultáneo a) del sistema-mundo, b) del colonialismo, c) del capitalismo y d) de la Modernidad no es claramente vislumbrado en la actualidad. En realidad son cuatro aspectos de un mismo fenómeno (aunque cada uno tenga antecedentes europeos en distintos niveles y antigüedad).



El diálogo de la Ética de la Liberación con la Ética del Discurso ha llegado a un punto en que se pueden ver las diferencias. Si la moral no se articula al aspecto material (de contenido) que es el principio universal de la reproducción de la vida humana, su validez es meramente formal. La Ética de la Liberación *subsume* en este caso a la moral formal discursiva y trabajos económicos como los de Peter Ulrich muestran hasta que punto la razón discursiva es necesaria para explicar aspectos consensuales de la economía; aunque esta obra muestre cierta falencia de criterios materiales propios de la ciencia económica, más cuando se trata de la ciencia económica crítica como la que practica Amartya Sen.

De todas maneras, el pretender fundamentar condiciones y principios universales ético-económicos, y poder ser de hecho el marco de las decisiones económicas, no quita en nada la incertidumbre de la pretensión económica de justicia de toda mediación concreta elegida por los economistas o empresarios en el nivel cotidiano. El marco ético y la ciencia económica define un horizonte dentro del cual la factibilidad infinitamente compleja de lo concreto siembra en la conciencia del economista (en tanto político-económico, sea miembro del Estado o de una empresa productiva) una incertidumbre propia de la finitud de la condición humana.

Pero dicha pretensión económica de justicia quedará en pie como honesta pretensión ético-económica si se tiene permanente atención a las consecuencias negativas a corto y largo plazo. En el caso de las consecuencias *negativas* (tales como la pobreza) el economista con conciencia ética deberá rectificar sus decisiones,

acciones, instituciones o sistema económica en totalidad para evitar dichos efectos negativos.

En este caso los principios éticos *orientan materialmente*, en un nivel, primero y abstracto, a la *validez formal práctica* de la discusión económica en vista de alcanzar no sólo el acuerdo, sino la *factibilidad concreta* de la producción, desarrollo o transformación de los subsistemas y sistemas económicos en concreto, sin dejar de ser *crítica* en la atención continua de sus consecuencias.

De esta manera no se cae ni en el fundacionalismo metafísico material o formalista, ni en un universalismo abstracto. Se pueden fundar principios universales, que dan marco y son las condiciones universales del acto económico, y que permiten al acto económico tener *pretensión económica de justicia* (dimensión específica y diferenciada de la pretensión ética de bondad). Dicha *pretensión* manifiesta, como he dicho, la incertidumbre propia de la indecidibilidad y la finitud de la razón económica. Llamaré por ello *pretensión económica de justicia* a la *pretensión ética de bondad* cuando ésta se sitúa en un nivel estrictamente económico, pudiendo ser también un momento de los actos público, social, político o intersubjetivo externo.

Como conclusión, la Ética de la Liberación necesita afirmar la universalidad de la razón y la fundamentación de principios en vista de la liberación de las víctimas. Necesita, igualmente, afirmar la vida, sin caer en vitalismos darwinistas o facistas, por la exigencia de establecer un criterio universal de verdad práctica, desde el que pueda juzgarse al sistema económico que produce pobreza (muerte) como negación de la vida humana. El criterio

material *vida humana* es absoluto, y todo modelo, argumento, sistema económico constructivo o crítico debe tenerla como referencia última.

## Bibliografía

- ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, Chicago, 1958.
- ARENDT, Hannah, *The Life of the Mind*, Nueva York, Harvest Book, 1978.
- BHABHA, Homi, *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1995.
- DUSSEL, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 2 vols., Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1978.
- DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la producción*, Bogotá, Nueva América, 1984.
- DUSSEL, Enrique, *La producción teórica de Marx*, México, Siglo XXI Editores, 1985.
- DUSSEL, Enrique, «Die Lebensgemeinschaft und die Interpellation des Armen», Fornet-Betancourt, 1990, pp. 69-96.
- DUSSEL, Enrique, «Re-lecture Marx. Aus der Perspektive der Lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung», en *Bremer Philosophica*, Folleto Universität Bremen, Studiengang Philosophie, núm. 5, 1992.
- DUSSEL, Enrique, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1993 (traducción al inglés: *The Underside of Modernity. Apel, Ricoeur, Taylor, Rorty and the Philosophy of Liberation*, Nueva Jersey, Humanities Press, 1996).
- DUSSEL, Enrique, «Ética de la Liberación», en *Sidekum*, 1994, pp. 145-170.
- DUSSEL, Enrique (ed.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, México, Siglo XXI.

- DUSSEL, Enrique, «Die Priorität der Befreiungsethik gegenüber der Diskursehtik», en *Arens*, 1995, pp. 113-137 (original en español: «La ética de la liberación ante el desafío de la Ética del Discurso», en *Signos. Anuario de Humanidades*, vol. VII, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1994, pp. 241-275).
- DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998a.
- DUSSEL, Enrique, *La ética de la liberación ante el desafío de Apel*, Taylor y Vattimo, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1998b.
- HABERMAS, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols. Frankfurt, Suhrkamp, 1981 (traducción al español: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols. Madrid, Taurus, 1987).
- HABERMAS, Jürgen, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt Suhrkamp, 1992 (traducción al inglés: *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, MIT, 1996).
- HORKHEIMER, Max y Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt, Fischer, 1971 (traducción al español: *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1970).
- MARX, Karl, *Grundrisse der politischen Oekonomie*, Berlin, Dietz Verlag, 1974.
- MARX, Karl, *Karl Marx-Friedrich Engels. Werke*, vol. 19, Berlin, Dietz Verlag, 1978.
- MORÍN, Edgar, *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, Barcelona, Kairós, 1996.
- Report. Human Development Report 1992*, Oxford, United Nations Development Programme / Oxford University Press, 1992.
- Report. Human Development Report 1997*, Oxford, Oxford University Press / Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 1997.

- Report. Informe sobre desarrollo humano 1998*, Madrid, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo / Ediciones Mundi-Prensa, 1998.
- SEN, Amartya, *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco, HoldenDay, 1970.
- SEN, Amartya, *On Economic Inequality*, Oxford, Oxford University Press, 1973 (traducción al español: *Sobre la desigualdad económica*, Barcelona, Crítica, 1979).
- SEN, Amartya, *Poverty and Famines*, Oxford, Claredon Press, 1981.
- SEN, Amartya, *Choice, Welfare and Measurement*, Cambridge Harvard University Press, 1982.
- SEN, Amartya, *Resources, Values and Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1984.
- SEN, Amartya, *Commodities and Capabilities*, Ámsterdam, North-Holland, 1985.
- SEN, Amartya, *On Ethics and Economics*, Oxford, Basil Balckwell, 1987 (traducción al español: *Sobre ética y economía*, Madrid, Alianza Universidad, 1989).
- SEN, Amartya, *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona, Paidós, 1998.
- SOROS, George, *The Crisis of Global Capitalism*, Estados Unidos, Public Affaires of the Perseus Books Group, 1998.
- SPINOZA, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.
- ULRICH, Peter, *Transformation der oekonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft*, Bern, Haupt, 1993.
- WEBER, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1922 (edición en español: *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984).



# Algunos principios para una ética ecológica material de liberación

Relaciones entre la vida en la tierra y la humanidad

Y dijo Dios: bullan las aguas con un bullir de  
vivientes y vuelen pájaros sobre la tierra frente  
a la bóveda del cielo.

GEN. 1, 20

Una ética ecológica trata la condición de posibilidad absoluta de los vivientes, que se juega por último en el respeto al derecho universal a la supervivencia de todos los seres humanos, en especial de los más afectados y excluidos: de los pobres del presente y de las generaciones futuras, que heredarán, de no adquirirse una conciencia pronta y global, una tierra muerta.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Véase el tema en mi obra *Ética comunitaria*, cap. 18, Paulinos, Madrid, 1986. Para el contexto de la cuestión véase Donella-Dennis Meadows, *Los límites*

La Vida es condición absoluta de la existencia humana, y por ello la Vida de la Tierra es dicha condición ampliada. En realidad la Tierra no puede ser destruida, ni tampoco la Naturaleza (en su mera constitución física, química o puramente material); pero en ella pueden ser destruidas las condiciones para la existencia de la Vida. La Vida puede destruirse sobre la Tierra.

Aquí sólo nos referiremos a algunos principios de una ética ecológica en un momento cultural en el que las morales<sup>2</sup> formales universales consensuales parecen haber refutado la posibilidad de fundamentar la ecología desde una ética material, que es una ética de la vida. Nuestra posición consistirá en asumir la ética material (necesaria, pero no suficiente) y la moral forma (necesaria, pero tampoco suficiente) dentro de un proceso crítico de liberación que las subsume al ponerlas en movimiento crítico, social, histórico, diacrónico. Esto tiene suma actualidad porque la destrucción ecológica (como condición de posibilidad) y la pobreza (como efecto) son dos fenómenos correlacionados<sup>3</sup>

---

*del crecimiento* (*The Limits to Growth*), FCE, México, 1992; *The Brandt Commission 1983, Common Crisis. North-South: Co-operation for World Recovery*, Pan Books, London, 1983. Para una visión geopolítica de la hegemonía norteamericana actual: Noam Chomsky, *World Orders: Old and New*, Columbia University Press, New York, 1994.

<sup>2</sup> Usaremos ahora la palabra «moral» para indicar el aspecto formal, y «ética» para su sentido material. La *Ética del Discurso*, por ejemplo, debería denominarse entonces «Moral del Discurso». Mientras que nuestra «Ética de la Liberación» es «ética» (por material), pero también por ser de liberación (por crítica y procesual históricamente).

<sup>3</sup> Escribe Karl-Otto Apel: «En mi opinión, con el fin de la guerra fría y después de la reducción del peligro de una guerra nuclear, el problema número uno de



que tienen una misma causa, y ambos exigen una comprensión material y, simultáneamente, la mediación de la consensualidad formal comunitaria.

Con razón, Kant se levantó contra la irracionalidad de la ética empirista inglesa que intentaba fundar el bien sólo en el placer o felicidad, como meras sensaciones, sentimientos o emociones sin intervención de la razón.<sup>4</sup> Pero, sin razón, Kant descartó el significado ético de la lucha por la vida (en su sentido actual ecológico y de justicia):

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 a la mayor parte de los hombres pone en

---

la política mundial y de una macroética [...] será la cuestión de las relaciones entre el primer y el tercer mundo, debido a la indisoluble conexión entre la crisis ecológica y la crisis socioeconómica» («La ética del discurso ante el desafío de la filosofía de la liberación», en E. Dussel, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara, México, 1993, p. 116. En edición alemana «Die Diskursethik vor der Herausforderung der Philosophie der Befreiung», en R. Fornet-Betancourt (Hgb), *Diskursethik oder Befreiungsethik*, Augustinus, Aachen, 1992, p. 37).

<sup>4</sup> John Locke escribe en su *An Essay concerning Human Understanding* (Clarendon Press, Oxford, 1975): «El bien y el mal [...] no son sino placer o dolor, o las ocasiones en que se procura placer o dolor» (Libro I, cap. 28 § 5). En otro texto expresa: «Las cosas son buenas o malas sólo en referencia al placer y el dolor» (*ibid.*, II, cap. 20, § 2). Posteriormente Jeremy Bentham expresará: «[...]El] axioma fundamental [consistente en] la mayor felicidad para el mayor número es la medida de todo lo recto y lo incorrecto» (*A Fragment on Government*, Preface (Basil Blackwell, Oxford, 1948, p. 3).

ello<sup>5</sup> no tiene valor interior, y la máxima que rige ese cuidado carece de un contenido moral.<sup>6</sup>

La ética ecológica, que tiene esencialmente que ver con la defensa de la vida, queda aquí situada de tal manera que no podrá ser satisfactoriamente fundamentada. En esta tradición dualista de decidida negación de la determinación material de la ética, el «cuidado angustioso» por «conservar» la vida no tiene significación ético-material alguna, y se la relega al mero egoísmo o a ser una motivación patológica o caprichosa. Debemos oponernos a esta tesis, so pena de dejar la ética ecológica en el aire.

## Intento de articular en ecología la ética material y la moral formal

El «tuve hambre y me dieron de comer» (Mat. 25, 35) incluye exigencias de ética material: el hambre es un tipo de sensación de dolor, y la comida es fruto del trabajo y la tierra. Por el con-

---

<sup>5</sup> 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 empobrecedora nunca observada antes.

<sup>6</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, I, BA 10 (Kant, Werke, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968, t. VI, p. 23).

trario, las morales formales actuales (como las del pensamiento analítico<sup>7</sup> o positivista, o las de John Rawls<sup>8</sup> o Jürgen Habermas<sup>9</sup>) descartan las éticas materiales (como las del utilitarismo, de la *Sittlichkeit* de Hegel<sup>10</sup> o la de un Charles Tylor<sup>11</sup>).

Por nuestra parte, teniendo como horizonte la destrucción ecológica de la tierra articulado concomitante con la miseria, la pobreza, la opresión de la mayoría de la humanidad (si se tienen en cuenta fenómenos tales como el capitalismo central y periférico, el racismo, el machismo, etcétera), debemos recuperar la referencia material, ya que dichos «hechos» pueden sólo ser descubiertos críticamente por contraste (contradicción o no-cumplimiento) con un criterio positivo material enunciado previamente. Por ello necesitaremos reconstruir la verdad de una ética material (donde la destrucción ecológica y la pobreza sean detectadas como problemas éticos en sí mismos) y articularla convenientemente a una moral formal (desde la cual se podrá proceder consensualmente).

<sup>7</sup> Recuérdese el intento de George Moore en *Principia Ethica* (1903). Cambridge University Press, Cambridge, 1968.

<sup>8</sup> Véase *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971; *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.

<sup>9</sup> Véase, entre sus numerosas obras, *Moralewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983; *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991.

<sup>10</sup> Véase la obra de Seyla Benhabib, *Critique, Norm, and Utopía. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York, 1986.

<sup>11</sup> Véase, en especial, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989; y *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, 1992.

La actual neurobiología define al cerebro humano de manera unánime, como un órgano de la supervivencia. Por ejemplo, Gerald Edelman escribe:

El cortex frontal es el primer ejemplo de un centro conceptual del cerebro [...] Dadas sus conexiones con el sistema límbico, incluyendo el hipocampo, el cortex frontal establece las relaciones que permiten la categorización por valores y las experiencias sensitivas. De esta manera, la memoria conceptual está afectada por valores —una característica importante que permite la supervivencia.<sup>12</sup>

«Valorar» o «categorizar por valores» significa evaluar teniendo en consideración la vida y su reproducción y crecimiento. En efecto, éste es el criterio fundamental de toda ética material, que consiste en la satisfacción<sup>13</sup> de las necesidades básicas y también de su desarrollo (que llamaremos «super-vivencia»<sup>14</sup>) de dicha

<sup>12</sup> *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*, Basic Books, New York, 1992, pp. 109-110. Véase de este premio Nobel también: *Topobiology: An Introduction to Molecular Embryology*, Basic Books, New York, 1988; *The remembered Present. A Biological Theory of Consciousness*, Basic Books, New York, 1989.

<sup>13</sup> Véase mi obra en diversas lenguas *Ética comunitaria*, Colección Teología y Liberación, cap. 1: «Praxis y Reino de Dios».

<sup>14</sup> En el «super-» de «super-vivencia» queremos indicar: a) las funciones mentales superiores de la vida (conceptuación, evaluación valorativa, lenguaje, autoconciencia, libertad, autonomía y responsabilidad); b) los desarrollos históricos propios de la cultura, historia, espiritualidad religiosa, pleno crecimiento estético y ético de la humanidad.

vida humana, que puede formularse de la siguiente manera como principio básico universal ético:

El que actúa seria y honestamente ya ha presupuesto siempre *a priori* las exigencias éticas de la lucha por la reproducción y crecimiento de la vida de los sujetos humanos, en concreto como modos de una vida buena (felicidad, super-vivencia, etcétera) que cumple con todos los miembros de una comunidad de vida cultural e histórica real,<sup>15</sup> y que incluye la pretensión de poder compartirla con toda la humanidad.<sup>16</sup>

Es decir, el que obra (es la praxis en su sentido estricto) humana, seria y honestamente, lo hace por el motivo racional universal: la reproducción y crecimiento de la vida humana (y concomitantemente de la vida en el planeta Tierra), proyecto que es siempre realizado inevitablemente en el horizonte de una «vida buena», en

<sup>15</sup> Aun el disidente «presupone» la «vida buena» a la que se opone eventualmente, y sin la cual no podría ser disidente. Un nihilismo radical es un dejarse morir (y aun el dejarse morir presupondría una motivación para suicidarse): la contradicción performativa aquí es aún más radical que en el caso del escéptico teórico. El escéptico podría «no entrar» a la discusión; pero aquí aun el «no entrar» es todavía una acción: es decir, debe tener un motivo (la razón es teórica, el motivo práctico) para no entrar.

<sup>16</sup> Aquí deberíamos refutar las tres objeciones anotadas arriba contra la ética material. 1. Nunca un proyecto de «vida buena» puede describirse analíticamente, porque es el horizonte («comprensión del ser [*seinsvestädnis*]» en Heidegger. «totalidad dialéctica» en Sartre, o el «inconsciente» de Freud) siempre presupuesto. 2. La «vida buena» es particular, pero tiene la pretensión de universalidad (si es seria y honesta). El 3. lo trataremos en el texto a continuación.

su comunidad cultural (preconvencional, convencional o postconvencional).<sup>17</sup> Esa «vida buena» incluye todos los «recursos (*sources*)» de racionalidad a disposición (son evidentemente diferentes entre los aztecas, los conquistadores españoles del siglo XVI, los ingleses del siglo XVIII o los norteamericanos hoy<sup>18</sup>) los mejores, y, además, como sería y honestamente acepta dicha «vida buena» como la superior, ideal y universalmente, intrínsecamente debe aceptar también todo diálogo o discusión con otras concepciones de «vida buena», ya que por ser seria y honesta es una «pretensión universal»: válida ideal o potencialmente para toda la humanidad. El que «no entrara» a la discusión retrocedería a una posición dogmática o fundamentalista, y dejaría de obrar «seria y honestamente». Además, la «vida buena» no es principalmente el fin (*Zweck, télos*) de una razón instrumental o estratégica; sino que es un modo de vida «comunitaria» (ideal o real), que debería ser el cumplimiento del reconocimiento ético-originario intersubjetivo del *Otro* como otro, desde donde se abre la posibilidad de la comunicación y el

---

<sup>17</sup> La «vida buena» postconvencional tiene un contenido ilustrado de autonomía, argumentabilidad, responsabilidad individual, que no deja por ello de ser una «vida buena» con su convencionalidad propia: un ideal humano ilustrado occidental moderno. La actitud «crítica» de liberación puede faltar en una ética «postconvencional», indicando así que no es el último nivel posible del desarrollo de la conciencia ética a la Kohlberg.

<sup>18</sup> Para que sea racional la «vida buena» debe contar con los mejores recursos posibles. No se puede exigir a los aztecas otros recursos que los propios, por ello Bartolomé de las Casas demostró que desde su horizonte cultural, desde sus recursos racionales, ofrecer sacrificios humanos al dios Sol era perfectamente racional, bueno, válido: no tenían otros recursos a su disposición y nadie podría objetarles el no haberlos usado correctamente.

ejercicio de la razón discursiva misma. Contra las morales formales hoy de moda, y repitiendo, es posible probar que la conservación y el crecimiento de la vida del sujeto humano es la condición absoluta, cuya mediación diferenciada son las «vidas buenas», intentadas seria y honestamente, y que están siempre pre-su-puestas<sup>19</sup> y tiene pretensión de universalidad, aunque sea (y no puede no serlo nunca) particular por su implantación histórica (repitiendo de nuevo, aun en el caso de la pretendida moral postconvencional actual, frecuentemente eurocéntrica y cómplice, porque no crítica, del capitalismo central y hasta neoliberal).

El momento de la moral formal, cuyo criterio de validez es la intersubjetividad efectiva o la consensualidad argumentativa real, tiene un principio básico moral que puede enunciarse así:

El que argumenta ya ha testimoniado *in actu*, y con ello reconocido [...] una comunidad de comunicación de personas que se reconocen recíprocamente como iguales.<sup>20</sup> Solamente pueden ser válidas aquellas normas aceptadas por todos los afectados como participantes virtuales de un discurso práctico.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> «Puesta» antes (pre-: por naturaleza y en el tiempo *a priori*) y debajo (sub-: como fundamento): «pre-sub-puesta».

<sup>20</sup> Apel, «Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit...», ed. cast. p. 161.

<sup>21</sup> J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, p. 12. Los principios, el «U» de Habermas y el de complementariedad «C» de Apel, vienen a intentar permitir su «aplicación».

La dimensión ecológica quedaría así definida material (como condición absoluta de super-vivencia) y formalmente (como lo ha decidir intersubjetivamente en el plano privado y público, nacional e internacionalmente). Para una ética ecológica consensual) «aplica» el caso concreto (máxima particular a obrar) en el contexto (la «totalidad» social e histórica) desde el principio ético material de supervivencia. De esta manera hemos invertido lo que se expone hoy entre los cultores de la norma básica moral formal: no es la moral formal lo que se «aplica» en el caso concreto (sin interesar el contenido de la discusión, que siempre es la vida humana, y cuyo acuerdo será válido por el sólo hecho del procedimiento), sino que el principio de la ética material de contenido (la condición ecológica de la super-vivencia de la comunidad de vida humano-cultural) es mediado por el principio de la moral formal procedimental (la comunidad de comunicación como consensualidad).

Deseamos efectuar una última reflexión material. Marx es considerado por muchos un economista «antropocéntrico» sin sensibilidad ecológica.<sup>22</sup> Podemos al respecto recordar, sin embargo, un texto de 1875:

Primera parte del párrafo [del Programa de Gotha] dice: El trabajo es la fuente (*Quelle*) de toda riqueza y de toda cultura. El trabajo no es la fuente de toda riqueza —comienza a explicar Marx—. La naturaleza es la fuente de los valores de uso (¡que son los que verdaderamente integran la riqueza material!), ni más ni menos que el trabajo, que no es más

---

<sup>22</sup> Recuerdo la discusión con John B. Cobb en California en 1988 al respecto.



que la manifestación de una fuerza natural, de la fuerza de trabajo del hombre.<sup>23</sup>

Para Marx sólo dos niveles de la realidad no tienen valor de cambio (económico), y son la naturaleza y la persona humana:

El precio de trabajo o el precio de la tierra o del suelo (o de las fuerzas naturales en general) son las únicas expresiones irracionales (*irrationellen*) de este tipo. El precio de la tierra es irracional, ya que un precio adecuado es la expresión monetaria del valor, pero no puede haber valor [de cambio] cuando no hay trabajo materializado en dicha cosa [...] De la misma manera es irracional la expresión: Precio del trabajo.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> *Crítica al programa de Gotha* (Ricardo Aguilera, Madrid, 1970, pp. 12-13; MEW 19, p. 15).

<sup>24</sup> *Manuscritos del 61-63*, folio 1335 (MEGA II, 3, p. 2190, 5-15). Véase mi comentario *Hacia un Marx desconocido*, Siglo XXI, México, 1988, p. 172 ss. Debo indicar, sinceramente, que esta doctrina de Marx se encuentra, exactamente, en la línea del principio clave de toda la ética material (!) kantiana o en general de todas las éticas de Occidente, en aquello de que «la persona es un fin y no un medio»; es decir, la dignidad de la persona es el criterio de dichas éticas (y también de la Ética de la Liberación). Pero al mismo tiempo, se habla frecuentemente del «salario» como precio del trabajo, y se pretende que deber ser «justo», lo cual es una *contradictio terminorum*, como si pudiera [¿?] no ser contradictorio con la dignidad de la persona; o se habla de la propiedad privada como de derecho natural (desde Bodin o Locke), no advirtiendo que se excluye a la mayoría que no tiene propiedad alguna en su pobreza. Y porque los pobres no tienen propiedad alguna, deben vender su propia corporalidad en el sistema de asalariados. Marx, por el contrario, en una posición más coherente con el criterio ético de la misma ética cristiana, muestra que la tierra y el trabajo no tienen valor «de cambio», sino «dignidad» imparable,

Paradójicamente, y contra la opinión de muchos, para Marx, la tierra y la humanidad tienen «dignidad» y no pueden tener valor de cambio porque no contienen en cuanto tales trabajo objetivado, ya que el trabajo es la «fuente (*Quelle*)» de todo valor de cambio y «fuente creadora (*schöpferische*)» desde la nada (*ex nihilo*) del plusvalor.<sup>25</sup> De donde podríamos proponer el siguiente esquema:

### ESQUEMA 1

#### Valor ecológico, valor de uso y valor de cambio

Dignidad	Utilidad	Formalmente económico
Valor ecológico, natural, físico, real	Valor de uso: a. Natural b. producido	Valor de cambio (económico)
Nivel 1 (VE)	Nivel 2 (VU)	Nivel 3 (VC)
Naturaleza	Producto del trabajo humano	

Las cosas reales creadas tienen «dignidad» (el *bonum* de los medievales), son «valor ecológico» (VE) que pueden producir

---

infinita (en realidad se encuentra en «otro orden»: en el orden de las causas, mientras que el valor «de cambio» o el precio se sitúan en el orden de los efectos). ¡Quién hubiera dicho que Marx era más consecuente con la esencia misma de la ética cristiana de Occidente (o con el principio de la prioridad absoluta de la persona humana) que muchos miembros de las Iglesias!

<sup>25</sup> Véase mi obra *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México, 1990, cap. 10.

«valores de uso» (VU) (natural<sup>26</sup> o producido, tanto materiales como culturales, estéticos, etcétera). El «valor de cambio» (VC) o «económico» sólo lo tienen los productos humanos. La ética material considera los bienes con valor de uso la riqueza en cuanto tal (bienes objetivos de la felicidad como bien subjetivo). El manejo político de estos bienes es el momento práctico formal consensual público (la democracia, por ejemplo). La ecología y la economía política nos hablan entonces del nivel material de la ética, primeramente, pero manejado en el nivel formal de la democracia o la moral pública. Todo esto es el momento sacramental del pan<sup>27</sup> y de su distribución comunitaria desde el sentido de la hermenéutica del texto revelado a la fe.

### La crítica ético-ecológica del sistema vigente: la «Totalidad»

Lo que el ser humano intenta honestamente es un sistema cultural vigente, un bien que es válido, ecológicamente sostenible (que debe tener contenido ético material y medicación racional

<sup>26</sup> «La tierra [...] en el estado originario en que proporciona al hombre víveres, medios de subsistencia ya listos para el consumo, existe sin intervención de aquél» (*El capital* 1. cap.5 (1873); Ed. Siglo XXI, México, 1979, 1/1, pp. 216-217; MEGA II, 6, p. 193).

<sup>27</sup> Véase mi artículo: «El pan de la celebración, signo comunitario de justicia», en *Concilium* 172 (1982), pp. 236-249.

consensual formal). En épocas de equilibrio, de paz, de consenso, de estabilidad clásica: «No se alzaré la espada pueblo contra pueblo, ya no se adiestrará para la guerra. Casa de Jacob, vengan, caminemos a la luz del Señor (Is. 2, 4)».

Esta situación de un sistema vigente con consenso, con legitimidad, no se conserva indefinida y diacrónicamente, sino que se da en ciertos momentos privilegiados. El orden social que guarda legitimidad (Habermas) o hegemonía (Gramsci) es aquel que tiene en equilibrio estas dos dimensiones: la vida buena y válida como modo de preservación ecológica e histórico-cultural de la vida para todos. Por el contrario, cuando bajo el mando de una «vida buena» vigente, la vida se torna imposible, se torna empíricamente en opresora, dominadora, represora sobre algunos miembros o es irresponsable sobre los efectos que sufrirán las generaciones futuras, deja de tener validez o legitimidad para los oprimidos presentes o futuros. Se torna a los ojos de los excluidos (o sus defensores) como una pretendida «vida buena», porque niega la vida. Surge así, desde la corporalidad sufriente del que no puede reproducir su vida, la crítica, que ahora invalida el antiguo sistema vigente. Son los «críticos» los profetas. Los críticos (o los profetas) son aquellos que descubren la contradicción entre la «vida buena» propuesta como ideal o utopía (por ejemplo: «la libertad, la igualdad y la propiedad para todos» en la utopía del capitalismo naciente) con la imposibilidad de reproducir dicha vida real en el caso de muchos miembros (falta de libertad contra coacción ilegítima sufrida; desigualdad, no-propiedad o pobreza de las mayorías). Aquí comienza a

aparecer el sistema vigente como una «Totalidad» (en el sentido negativo de Levinas), como «el pecado de la carne»<sup>28</sup> en el Nuevo Testamento. Las morales formales no tienen la posibilidad, al no incluir una referencia material, de descubrir esta contradicción entre el principio universal de la vida, en concreto como «vida buena» ideal propuesta, y su «validez» pretendida (el del esplendor del Egipto faraónico), y lo que real y empíricamente acontece (la miseria y muerte de los esclavos). Sólo la imposibilidad de vivir sufrida en la corporalidad negada de los oprimidos (o de las generaciones futuras), en la destrucción real ecológica sin la que no se puede «sobrevivir» (ni como permanencia, por el hambre, y aún menos como desarrollo o crecimiento, por la educación, por mayores posibilidades espirituales, artísticas, éticas, etcétera), viene a ser el origen el disparo (el gatillar) del proceso crítico. El reconocimiento del Otro en el rostro del in-feliz (la intención ambigua del utilitarismo), del injustamente tratado, del pobre (la Teología de la Liberación), del dominado en su lívido (Freud), del negado como sujeto ético en las micro-estructuras de poder (Foucault), al que se le imponen valores invertidos (Nietzsche), de la tierra devastada, es el ejercicio primero de una «razón ético-originaria», mediada por los recursos racionales críticos de que se disponga (desde la intuición en tiempos

---

<sup>28</sup> Véase mi artículo: «Dominación-liberación. Un discurso teológico distinto», en: *Concilium* 96 (1974), pp. 338-341.

antiguos, hasta las ciencias sociales o hermenéuticas críticas<sup>29</sup> hoy), desde la utopía del Reino de Dios, como ya comenzado y escatológicamente futuro.

Las morales formales (como las de Habermas o Apel) no pueden tener un criterio suficientemente crítico (ni sobre el nivel material ni para su «aplicación»), ya que el criterio crítico tiene un componente material y otro formal: la imposibilidad de validez moral de un sistema que impida la reproducción de la vida o la destrucción ecológica ético-materialmente —ante la propia conciencia particular o pública, del azteca, del conquistador, inglés o norteamericano—: «He visto la miseria de mi pueblo en Egipto, he oído su clamor contra los opresores y conozco bien sus sufrimientos» (Ex. 3, 7).<sup>30</sup>

El principio crítico podría enunciarse entonces así, al menos en alguna de sus dimensiones:

Obra críticamente desde un punto de vista práctico el que, presuponiendo las exigencias éticas de la reproducción y crecimiento de la vida del sujeto humano, en la «vida buena» vigente de la comunidad de vida cultural (Egipto), descubre su no-cumplimiento o

<sup>29</sup> Los criterios que permiten distinguir las «ciencias sociales críticas» de las «no críticas» son los mismos de la ética material y de la moral formal. La pregunta es: ¿cuáles ciencias toman como su propio criterio la super-vivencia y la consensualidad intersubjetiva para dar validez a sus conclusiones? Las ciencias que aceptan ingenuamente el *statu quo* no son críticas.

<sup>30</sup> Véase Michael Walzer, *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York, 1985, y mi artículo «El paradigma del Éxodo en la Teología de la Liberación», en *Concilium* 209 (1987), pp. 99-114.

su negación en miembros de la sociedad (los esclavos), por lo que se le impone la no-validez de dicho orden y sus exigencias éticas.

Ahora el crítico (el profeta) queda en la «exterioridad» del sistema (*bamidbar*: «en el desierto»), ya que ha perdido la «conciencia cómplice» o la ingenua aceptación de su legitimidad (Habermas) o hegemonía (Gramsci). El «quedar-fuera» del sistema criticado por el crítico se articula al originario y primer «estar-fuera» de la realidad ecológica<sup>31</sup> en la corporalidad sufriente del oprimido como Otro<sup>32</sup> que el sistema, dignidad que ha sido negada en su persona por la negación del cumplimiento de la «vida buena» ideal del sistema.

Albrecht Wellmer ha mostrado la universalidad de las prohibiciones de máximas no generalizables.<sup>33</sup> Pero para poder afirmar que no es generalizable la máxima debe ser confrontada con las exigencias éticas presupuestas y vigentes en una comunidad con una cierta «vida buena». De lo contrario no se puede concluir que es «no-generalizable». La no-generabilidad supone una «vida buena» material vigente. Su prohibición nos refiere a la posibilidad de confrontar la «vida buena» propuesta ideal o utópicamente con la no generabilidad de la «vida injusta» de

---

<sup>31</sup> El pobre sufre en su cuerpo, antes que nadie (ya que «el rico» tiene mediaciones que postergan dicho sufrimiento) la muerte ecológica de la naturaleza.

<sup>32</sup> La dignidad ecológica de la naturaleza debe igualmente ser re-conocida, por ser creatura de Dios y no nuestra, y por ser la condición de posibilidad de la vida de la comunidad.

<sup>33</sup> *Ethik und Dialog*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, pp. 20 ss.

alguno de sus miembros, o de la realidad ecológica como su condición material.

La conciencia crítica tiene como límite absoluto una prohibición última de máximas no-generalizables: «¡No se debe destruir la vida de la tierra ni de la humanidad presente o futura!». Y si esto aconteciera, sea cuales fueren las condiciones procedimentales para llegar a esa conclusión, dicho acto sería inválido (*ungültig, invalid*).

El capitalismo actual, según el juicio de Marx (en esto plenamente vigente en la actualidad),<sup>34</sup> con su criterio fundamental de «aumento de tasa de ganancia»<sup>35</sup> (que se opone al criterio de super-vivencia), implícitamente propone el siguiente principio:

El que actúa según el criterio del «aumento de la tasa de ganancia» ya ha presupuesto siempre a priori que ni el principio ético material de la super-vivencia, ni el principio moral formal de consensualidad democrática, pueden ser obstáculos o límites para la obtención de dicha finalidad.

Aquí sí nos encontramos ante una razón instrumental fetichizada, mucho más destructora de lo que opina Max Weber o Jürgen

<sup>34</sup> Véase mi obra comentada por Raúl Fornet-Betancourt, *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*, Grünewald, Freiburg-Mainz, 1994, pp. 136 ss; en español DEI, San José, 1984).

<sup>35</sup> Al estalinismo del socialismo real en la Europa del Este se impuso otro criterio fetichista: el «aumento de la tasa de producción» (Véase Franz Hinkelammert, *Kritik der utopischen Vernunft, Exodus-Grünewald*, Freiburg-Mainz, 1994, pp. 136 ss; en español DEI, San José, 1984).



Habermas. El peligro antiecológico de la tecnología es un efecto y no la causa del problema. La tecnología destructiva de la vida (de la tierra y la humanidad) es la elegida y usada desde el criterio instrumental del «aumento de la tasa de ganancia»,<sup>36</sup> y no desde el criterio material de la «permanencia y desarrollo de la vida» de la tierra (ecología) y de la super-vivencia de la humanidad. Una tecnología ecológica y ética es posible en abstracto. Hoy la tecnología es un momento, una «determinación» del capital, subsumida en su proceso fetichista y destructor. En general los ecologistas se vuelven contra la tecnología, como los obreros del siglo XIX que intentaban destruir las máquinas, que se les aparecían como la causa

---

<sup>36</sup> La tecnología (véase mi obra *Filosofía de la producción*, Nueva América, Bogotá, 1983; y los *Cuadernos tecnológico-históricos de Marx*, de Londres en 1851, Universidad de Puebla, Puebla, 1983; considérese además mi obra *Hacia un Marx desconocido*, cap. 13, Siglo XXI, México, 1988, pp. 262 ss.), es un medio de trabajo, una condición de la producción, una mediación cuya finalidad es aumentar la productividad de la fuerza de trabajo para disminuir el valor del producto o para bajar el costo de la capacidad de trabajo; es decir, aumentar el plusvalor relativo (y su tasa). Pero, y aquí se encuentra el punto central, el criterio para subsumir, una nueva tecnología (el automóvil a explosión de gasolina y no el automóvil eléctrico) tiene que ser siempre «el aumento de la tasa de ganancia». Si una nueva tecnología, descubrimiento, etcétera, da a un capital mayor tasa de ganancia que otra, esa tecnología será la elegida. De manera que la tecnología, tal como hoy la conocemos, no es sino una de las tecnologías posibles, cuyo criterio de realidad o existencia queda determinado por ser la que mayor tasa de ganancia produjo a corto plazo (y debe ser a corto plazo, porque la «competencia» no permite largos plazos, pues en ese lapso el capital en cuestión habría sido aniquilado en dicha competencia, por otros capitales individuales, ramas o naciones más desarrollados, o tecnológicamente mejor equipados en cuanto a producir por unidad de producto menor valor y proporcionalmente más plusvalor).

de su desempleo. Tanto estos ecologistas como aquellos obreros luchan sólo contra una mera «máscara» del capital (el capital fijo), pero ignoran ingenuamente la causa que, por desconocerla, la dejan como no culpable, en la oscuridad, en el ocultamiento: el capital como proceso de valorización del valor por subsunción de vida humana (la fuerza de trabajo) y por mediación de una técnica (medio de producción) que es destructora por operar sólo a partir del criterio del aumento de la tasa de ganancia. La perversidad de la técnica —contra lo que pensaban Heidegger y muchos otros sobre la «técnica»— es el capital como proceso valorizador. George Bush en Río de Janeiro no pudo firmar los protocolos ecológicos: una crisis económica (disminución de la tasa de ganancia) en Estado Unidos era para él (para el capitalismo) a corto plazo más importante que la destrucción ecológica de la tierra y de la humanidad a largo plazo.

La misma «tierra» —la *physis* de los griegos o la creatura del Yahveh de los hebreos— es ahora un «medio de producción», secularizado, explotable, «a la mano». Su dignidad que no tiene valor de cambio (por ser la fuente del «valor de uso», para Marx), es ahora un objeto no renovable, destruible de la razón instrumental, mediación de aumento de ganancia, consumido y acumulado como sobrante, residuo, basura. El mismo Horkheimer o Adorno no llegaron a tanta claridad como Marx: el capital es Moloch, el fetiche, el Anticristo, no el Dragón sino la Bestia del Apocalipsis.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Véase mi obra *Las metáforas teológicas de Marx*, El Verbo Divino, Estella (España), 1993.

## La responsabilidad cristiana

La riqueza, como lo útil (con valor de uso), es ecológica y humanamente creatura y bendición de Dios (así lo entendió el calvinismo en el origen del capitalismo, según la versión weberiana). El uso consensual de dicha riqueza comunitariamente en la justicia constituye como un anticipo del Reino de Dios: «Eran constantes en escuchar la enseñanza de los apóstoles y en la comunidad de vida, en el partir del pan [...]» (Praxis de los apóstoles 2, 42).

Hemos visto, entonces, que la crítica de los profetas comienza cuando se comparan la utopía del sistema vigente (que deviene ahora el «sistema de opresión», Egipto) con la realidad del sufrimiento de «los esclavos», y es el punto de partida de la comunidad mesiánica; la consensualidad formal antihegemónica de los pobres que toman conciencia de la necesidad de una «conversión». Debe alcanzarse una consensualidad argumentada nueva de la importancia de la salvación de la vida en la Tierra; es una responsabilidad de las comunidades religiosas (no sólo cristiana, sino igualmente de las religiones universales: budista, hindú, confusiana, musulmana...).<sup>38</sup> Como en los tiempos de los jóvenes cristianos que emulaban en los desiertos de Egipto a los monjes maniqueos y fundaron las comunidades que se alejaron de las urbes que comenzaban a corromperse (como Alejandría),

---

<sup>38</sup> Sobre el «Principio responsabilidad» véase la obra de referencia Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt, 1979, sobre el que habría muchos comentarios que hacer.

porque había nacido la Cristiandad constantiniana, será necesario originar un estilo de vida contrario al confort desmedido de la sociedad de consumo contemporánea. La austeridad, el no-consumismo, la no-destrucción de bienes necesarios no renovables (petróleo, plásticos...), el sentido de una nueva civilización que se conforme con o ya alcanzado técnicamente, y que desarrolle solamente en la solidaridad lo necesario para la ciencia, el arte, la justicia, la mística, debe comenzar a ser la motivación profunda de la «espiritualidad cristiana». Si esto se puede exigir a «los ricos», a los ciudadanos de los Estados de Derecho del capitalismo tardío-central, ¿qué podrá todavía pedirse a «los pobres» de las naciones del Sur, del capitalismo periférico, a los que luchan contra la pobreza y la injusticia? ¿Podrán ellos luchar también para evitar la ya calamitosa destrucción ecológica? En efecto, los pobres para cocinar y alimentarse aniquilan las maderas de las selvas tropicales; para beber secan los ríos todavía vírgenes; para hospedarse ocupan las mejores tierras agrícolas... Estamos ante dilemas que exigen responsabilidad, conciencia ética y creatividad. En muchos casos, como entre los amazónicos en Brasil o los mayas de México, son ellos los que mejor preservan la ecología, como la Terra Mater con la que han convivido durante milenios.

Un proyecto de liberación ecológica de la tierra debe saber integrar los principios materiales de la ética, la consensualidad formal comunitaria de la mutua conciencia, con el proceso diacrónico co-solidario de toda la humanidad. Las Iglesias son uno de esos últimos «recursos» éticos de dicha humanidad, como comunidad de comunicación moral, que crea intersubjetividad

responsable en la lectura y relectura del Texto revelado, insustituible en la hora actual. El Reino de Dios incluye como condición de posibilidad la Vida en la Tierra, la vida de la Humanidad. Se hacen así necesarias nuevas exigencias, una «Nueva Ley» para el nuevo caminar: «Les han enseñado que se mandó a los antiguos [...] Pues, yo les digo que [...]» (Mat. 5, 21-22).

Como en el camino en el desierto, habiendo dejado atrás a Egipto, es tiempo de tomar conciencia de las nuevas exigencias ecológicas y económico políticas, ligadas material o sacramentalmente a la permanencia y desarrollo de la vida: super-vivencia de la humanidad presente y futura.



## Hacia la liberación científica y tecnológica

El tema que abordaremos versa sobre la situación de la ciencia y la tecnología en este momento en Unasur, en América Latina. Se insiste —con razón— en la importancia de la inversión en el campo de la ciencia y tecnología en aras del desarrollo de nuestros países y el aumento de la riqueza nacional. Reflexionaremos, entonces, sobre algunos puntos de la eficacia de dicha inversión en ciencia y tecnología en nuestros países de América Latina.

La posición tradicional en este aspecto epistemológico sostiene que la ciencia es un conocimiento explicativo de lo real a partir de teorías, las cuales son, a su vez, el horizonte de donde se interpretan los eventos, los hechos reales. La ciencia es un conocimiento por verificación empírica, de pruebas, a partir de hipótesis, lo que Charles Peirce, aquel gran pragmático norteamericano, llamaba la «abducción».

La verdad de la ciencia, si partimos del supuesto de que la verdad es la actualización en el cerebro, es decir una construcción neuronal de lo real para manejarlo y gestionar así la vida humana en el horizonte individual o comunitario, conocimiento

que nunca se adecúa del todo a la realidad, y en virtud de esto, la distancia entre la realidad y la ciencia va a permitir un progreso histórico de la ciencia.

La tecnología, por su lado, parte de la *techne*, es decir, de aquellos instrumentos que el *homo habilis*, hace cuatro millones de años, o el *homo sapiens*, hace 150 mil años, fue inventando para transformar la realidad a fin de permitir un aumento cualitativo de la vida humana.

La tecnología, podríamos así definirla, es la *techne* tradicional o artesanal subsumida por la lógica de la ciencia, de tal forma que la tecnología surge desde la revolución industrial en el siglo XVIII.

Tecnología entonces es *techne* más ciencia. Por eso la posición tradicional, pienso por ejemplo en un metodólogo de la ciencia como Mario Bunge, supondría que la ciencia se aplica a la tecnología y la tecnología se aplica al proceso productivo, y a su vez el proceso productivo económico produce riqueza, la cual culmina en el aumento de consumo de un pueblo y en su plena realización política. El modelo sería el siguiente: la ciencia aplicada a la tecnología en el proceso productivo crea riqueza. Pretendemos ahora poder mostrar que la diacronía de ese proceso es distinta; habría que efectuar una diferente descripción del fenómeno y debería realizarse de otra manera la invención económica en la ciencia, porque cuando la tecnología se concibe como un fenómeno abstracto, universal, sin relación con la realidad, puede fetichizarse, y entonces pierde eficacia la inversión que un Estado o un país efectúa en el desarrollo de la ciencia y tecnología.



La visión crítica de la cuestión es muy distinta y por eso quiero presentar dos ejemplos. El primero de ellos estaría situado antes del origen de la así llamada «modernidad». En mi hipótesis, la modernidad comienza allá en 1492, cuando España y Portugal se encontraban sitiados por el mundo musulmán que les impedía conectarse con el centro del mercado mundial constituido por la China y la India.

Por esta razón se tienen que lanzar, para establecer dicho contacto con el centro del mercado mundial de la época, hacia el Atlántico. En 1441 se inventa la carabela, un pequeño barco que cargaba hasta 50 toneladas de mercancías, mucho más pequeño que las naos chinas que podían transportar hasta 1000 toneladas. Esas carabelas eran capaces de navegar en contra del viento, y por lo tanto, atravesar los océanos. Adviértase que fue el enclaustramiento económico por tierra (por medio de caravanas) lo que produjo la necesidad de llegar a mercados lejanos y que a su vez originó una revolución tecnológica en la navegación, ya que España y Portugal no podían comunicarse con el Extremo Oriente por las indicadas caravanas en manos musulmanas, que unían a Bagdad con la China, sino que debían lanzarse al océano porque no había otra manera de comunicación con el centro del mercado mundial.

Quiere decir que un proyecto económico determinaba la revolución tecnológica, en este caso, la navegación de los océanos. En 1519-1520 Magallanes y Elcano dan una vuelta empírica a la Tierra, por primera vez efectúan tal hazaña los europeos (los chinos lo hicieron mucho antes que los europeos, según descu-

brimientos históricos actuales, ya que los españoles y portugueses usaban mapas chinos, donde ya América estaba «descubierta» antes del supuesto «descubrimiento» de Colón) y una vez que la realizan, se comprueba empíricamente que la Tierra es redonda. Esta comprobación empírica hace que se refute la anterior teoría que suponía a la Tierra como el centro del sistema solar.

La posterior aparición de Copérnico y el heliocentrismo, que ya había sido descubierto por los árabes y por los chinos, así como de Galileo en 1616 (130 años después de Colón), y Newton en 1640, un siglo y medio después del descubrimiento de América, permitieron descubrimientos teóricos que desembocaron en la aparición de la física moderna. Como se sabe, la física moderna no fue el origen, sino que fue el término de un condicionante económico.

El segundo ejemplo nos remite a la Revolución Industrial a fines del siglo XVIII. Ahí nuevamente nos encontramos con una hegemonía de las metrópolis, que se van a constituir como tal en virtud de la explotación de las colonias. Esta hegemonía político-militar (los ingleses ocupan Calcuta a fines del siglo XVIII, tres siglos después de la así llamada Conquista de América por los españoles) se encuentra en una etapa preindustrial, permite lograr nuevos mercados en el Asia continental y también en África. El mecanismo del mercado es evidentemente la competencia. La competencia es un proceso que iguala los precios, pero al igualar los precios exige que el capital, la rama del capital o el país que produce con mejor tecnología, disminuya el valor de las mercancías, las cuales logran mejor precio, y derrumban o destruyen en

la competencia aquellos capitales menos desarrollados. Fichte, un pensador alemán de fines del siglo XVIII, en un libro que se llama *La economía hermana cerrada*, propone a Alemania cerrar sus mercados para poder desarrollarse internamente, y no en cambio adoptar o comprar las mercancías inglesas, porque de ser así, esto convertiría a Alemania en una colonia comercial de Inglaterra.

Este era el proyecto de un mercado comercial cerrado de Alemania. Vemos entonces que es el mercado, por la competencia, el que exige producir mercancías con el menor valor posible, las que adquieren en el mercado menor precio, y por la competencia destruyen a los otros capitales.

De tal manera que, por mor de la competencia, se torna necesario tener mejor tecnología, y es así que los empresarios ingleses comienzan a ofertar estímulos económicos a aquella gente que desarrolle innovaciones tecnológicas. Estos inventores que producían nuevas tecnologías se regían por la «lógica de la competencia» porque al poseer mejor tecnología, o sea, composición orgánica del capital más elevado, era posible competir con otros capitales en el mercado. La Revolución Industrial no fue el fruto de la aplicación de inventos tecnológicos subsumidos por el proceso de producción, sino a la inversa: la competencia fue la que exigió que el capital tuviese mejor tecnología, es decir, el mercado competitivo produjo la Revolución Industrial y fue el primer sistema económico de la historia que exigió el desarrollo tecnológico para poder competir con los capitales locales o de otros países.

## Todo comienza por una decisión política

Nos encontramos nuevamente con el hecho de que la tecnología exigió el desarrollo de la física, el desarrollo de la biología y las demás ciencias. De tal manera que los criterios para el desarrollo científico y tecnológico, no son, como algunos pensaban, la simple aplicación de la ciencia a la tecnología y esta última al proceso productivo, y el proceso productivo, por su parte, habría de generar riqueza y esto en última instancia redundaría en la autodeterminación de un pueblo. Es justamente al revés. Es la voluntad política de un pueblo de autodeterminarse políticamente lo que determina una autodeterminación económica que exige, a su vez, un proceso más competitivo y una tecnología que cree productos innovadores para ese nuevo mercado, lo cual requiere del desarrollo de la ciencia; y ésta posibilita una tecnología más desarrollada que redunde en producción más eficaz y, por último, en mayor riqueza nacional.

Otro ejemplo sería el de Corea del Sur, que primero cierra sus fronteras, desarrolla su tecnología en algunas ramas de la producción, en la ciencia computacional o electrónica, y sólo después de realmente haber desarrollado los momentos científico-tecnológicos y productivos abre su mercado a la competencia. Es así que Corea del Sur resiste la competencia y es posible observar cómo ciertos productos de ese país, ciertas ramas de la producción, pueden sostenerse en la competencia mundial.

Es decir, no porque se invierta en ciencia y tecnología, la ciencia y la tecnología van a obtener resultados financieramente.

Todo comienza por una decisión política de autodeterminación. Esto significa una voluntad de intentar pensar políticamente desde el país y desde cierto campo económico específico en cuanto a las condiciones del país. Por ejemplo, si un país como Argentina tiene una inmensa Pampa y una gran producción agrícola, habrá que pensar en la autodeterminación económica a partir de una tecnología agrícola que permita una mejor producción; ésta exige por su parte el desarrollo de una ciencia, por ejemplo, genética de los vegetales para que éstos produzcan mejores cosechas. Es decir, se necesita una determinación de la ciencia y la tecnología auto centrada y no un mero desarrollo científico pretendidamente universal. Hay ramas industriales propias que cada país debe decidir responsablemente desarrollar. Por ejemplo, Bolivia posee un vasto yacimiento de litio. El litio es una sustancia fundamental para la acumulación de energía, en especial en la industria electrónica. Tiene grandes reservas. ¿Las debe producir una transnacional que desarrolla tecnología y ciencia de Corea del Sur? ¿O debería un país como Bolivia concentrar sus esfuerzos en fundar una Facultad de Ciencias en torno al litio, una Facultad de Ingeniería en litio, y comprar la tecnología existente y desarrollar la propia, logrando entonces autosustentabilidad en la industrialización de esta materia prima?

De lo anterior se deduce que vender materias primas en bruto, sin industrializar, sería un craso error. Para no cometer ese error están los consejos científicos, las becas y las universidades.

Pero estas estructuras deben contar con criterios elegidos con base en la autodeterminación nacional, política, económica, que determina el criterio tecnológico y científico a seguir. De lo contrario, formamos, como ocurre de manera regular, científicos en una pretendida ciencia universal. Aunque, claro que hay ciencia universal,  $2 + 2$  es 4 en todas partes de la Tierra. Y la matemática es matemática en todas las partes de la Tierra, pero es posible desarrollar los capítulos de la matemática más necesarios para una determinada ciencia que, a su vez, desarrolle los aspectos más prácticos y necesarios para un determinado propósito tecnológico ligado, por poner un ejemplo, a la industrialización de la soya. Entonces, no se vendería soya en bruto sino soya industrializada; no se vendería hierro en bruto sino hierro laminado, no se vendería petróleo en bruto sino en gasolinas, plásticos, aceites. Con lo cual se adquiere diez veces más de valor y precio en el mercado mundial.

Hay que invertir masivamente en ciencia y tecnología, pero con criterios nacionales. Y no estoy indicando un nacionalismo oscurantista, estoy subrayando simplemente una visión más crítica de la realidad que nos permita tener una visión más universal en esta época de la globalización.

Hay países como México que no logran instalar ninguna refinería de petróleo, se vende el petróleo en bruto para que lo refinan en el extranjero, se privatiza en lugar de invertir en refinerías a fin de que la gasolina —por lo menos la que se consume en el país— no sea comprada en el extranjero, como actualmente ocurre. Lo mismo sea dicho de la agricultura. ¡Y qué hablar de la

electrónica o de la computación!, que evidentemente se trata de un medio de medios, es un instrumento industrial de la ciencia y de la tecnología, que merece se invierta en ello.

Es decir: la política científica y tecnológica debe estar determinada por la autodeterminación nacional, tanto para evaluar los proyectos e incentivarlos con dicho criterio de autodeterminación nacional, y además, a éstos también evaluarlos con criterios particulares, concretos, y no pretendidamente universales.

## Descolonizar las mentes

La ciencia y la tecnología son ciertamente una mediación esencial para el desarrollo y la riqueza de un país, no sólo cuantitativa, sino cualitativa, pero deberían estar orientadas no con criterios meramente universales y abstractos de las potencias científicas y tecnológicas que han dominado la situación en el mundo moderno en los últimos cinco siglos. La ciencia y la tecnología no tienen un valor abstracto, sino que deben concretarse en las exigencias de un país o de una región. Es necesaria una política de descolonización epistemológica y tecnológica.

La colonización es mental, y lamentablemente caen en ello muchos de nuestros científicos principalmente que creen que la ciencia debe desarrollarse de la misma manera en todas partes, no advirtiendo que a pesar de existir momentos realmente universales, aun así, es preciso que las exigencias tecnológicas

localizadas desarrollen ciencias básicas en ciertos capítulos. Lo mismo pasa con la tecnología: hay principios tecnológicos universales, pero que en el nivel empírico requiere una aplicación en vista de una exigencia concreta nacional.

De igual forma, resulta imperante el despojarse de cierto eurocentrismo, diríamos hoy de cierto «americanismo colonizador de nuestra mente», y pensar más seriamente en la responsabilidad de la ciencia y la tecnología para el desarrollo cualitativo de la vida concreta de nuestra población, donde el hambre, la desnudez, la falta de habitación, de cultura, de educación, son negatividades que deberíamos erradicar con ciencia y tecnología concretas.

Termino entonces: la ciencia y tecnología tiene una responsabilidad patriótica. La palabra no es de mucho uso ni tiene buena prensa. Sin embargo, creo que el patriotismo es responsabilidad social, concreta, con el propio país. El científico debería tener esto en cuenta.

La tecnología también debe proponerse funciones concretas con base en una política industrial fundada, a su vez, en una política de autoafirmación. La ciencia y la tecnología en América Latina deben ser eminentes, y al mismo tiempo necesitan de la ética. La ética significa saber que los científicos, habiendo sido educados en la mayoría de los casos con dinero que proviene del pueblo, en universidades públicas, deben responder con creces a lo que ese pueblo les ha dado, innovando tecnológicamente para no simplemente comprar *royalties* de las transnacionales, que no nos sirven como instrumentos para nuestra particularidad nacional. Necesitamos tecnólogos, inventores y científicos que



respondan a la realidad concreta, y entonces si se habrá hecho eficaz la inversión financiera en la ciencia y tecnología.

Tener muchos doctores o maestros en ciencias no indica el grado de desarrollo de un país, sino cuántos de ellos se están solucionando y desarrollando los problemas concretos de la realidad nacional. Es una exigencia de países como los nuestros que comienzan lo que Carlos Mariátegui y también José Martí llamaron «la segunda emancipación». No la de 1810 o 1821 o del siglo XIX, sino la del siglo XXI, que es una emancipación no sólo política, sino también militar, económica; una liberación de descolonización epistemológica. Una liberación científica y tecnológica.



## Razones para aceptar la responsabilidad de ser rector interino de la UACM

**E**l Consejo Universitario legítimo de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México me ha investido la responsabilidad de ejercer el servicio de Rector interino de la institución. Dicha responsabilidad no la interpreto como un privilegio, sino como un servicio en el sentido etimológico de la palabra: como la acción de un agente que toma a cargo una función en referencia al bien común y no con respecto a un bien meramente privado. Entregaré tiempo de mi vida para cumplir consensualmente una misión que se me ha encargado (es decir, «cargado sobre mis limitados hombros») que consiste en preparar a la comunidad universitaria para estabilizada y unida pueda lo más pronto posible normalizar su vida institucional, contando por ello con un Rector definitivo. Soy entonces un Rector interino, es más, itinerante, de «paso», vengo para irme no para quedarme. Venga en función del bien común conculcando proyectos personales de investigación y docencia a los que me reincorporaré de inmediato. Para mí,

ser Rector interino es una nueva y mayor responsabilidad cuya fisonomía desearía bosquejar en cuatro simples tesis, expuestas de una manera lo más sencilla y claramente posible.

## I

La primera tesis podría enunciarse así:

*La universidad es una antiquísima institución constituida por una comunidad de maestros y discípulos, cuya fortaleza y eficacia se funda en la unidad del claustro, en el objetivo común y en una profunda solidaridad entre los mismos, en torno al amor y disciplina del saber, siendo la conciencia crítica y social de la sociedad histórica y política que la sostiene.*

La humanidad desde su origen tuvo siempre instituciones por medio de las cuales las generaciones responsables de la gestión de la sociedad prepararon a las nuevas generaciones para que pudieran reemplazarlos en su momento correspondiente. Si el *homo habilis* tiene algo más de tres millones de años, y el *homo sapiens* unos 150 mil años, y la revolución neolítica unos 10 mil años (cuando se originaron en la historia mundial las primeras ciudades), era necesario que las nuevas generaciones acopiaran el conocimiento que esa sociedad había desarrollado durante

milenarios en pocos años de formación. Era necesario que la juventud (esa nueva generación) tomara conocimiento de todo lo creado institucional, científica e históricamente por la humanidad anterior, en pocos años de estudio sistemáticamente organizado, para poder hacerse cargo en el presente de ese milenario pasado. Al terminar su formación educativa el joven educado podría ir reemplazando a la antigua generación.

La humanidad fue así institucionalizando los aparatos educativos. Bernardino de Sahagún describe más de 300 profesiones en la cultura azteca, altamente desarrollado en esta ciudad de México-Tenochtitlan, anticipada por mil años por la clásica Tula tolteca, es decir Teotihuacan, como nos enseña Enrique Florescano. En el *Calmecac* se formaban, como una Universidad de la Ciudad de México, las nuevas generaciones nahuas, hace más de medio milenio en esta Ciudad central en la historia del continente americano, junto a la gran Cuzco de los Incas del hemisferio sur.

Todas las culturas tuvieron grandes centros de formación, desde las escuelas de mandarines en el Imperio chino desde dos siglos antes de la Era común, las grandes comunidades hindúes junto al Ganges (que en el siglo VII d.C.) llegaron a tener 30 mil estudiantes, las escuelas de sabios del Egipto desde 3000 años a.C., o la de las comunidades de los reino semitas de la Mesopotamia en torno a Babilonia, las Escuelas de «amantes de la filosofía» (completamente interdisciplinaria en Grecia o Roma, la gran universidad de Constantinopla que fue modelo de las mastabas o escuelas de derecho, filosofía, ciencia empírica y comentarios

koránicos desde Samarkanda y Bagdad, hasta el Cairo y Fes en Marruecos, imitadas siglos después por las universidades latinas de Bolonia en el siglo XII, París, Oxford, o Salamanca y Coimbra. Las primeras universidades al nivel de las europeas más prestigiadas, fueron las de México y Lima en el año 1553. Harvard, por ejemplo, fue fundada en 1636, un siglo después del primer centro universitario fundado en Santo Domingo en 1536.

Cuando en París hubo una huelga universitaria en el siglo XIII, en defensa de los fueros autónomos de la universidad, Abelardo, maestro universitario, continuó sus clases a las orillas del río La Senne, y toda la universidad estaba presente: simplemente en la comunidad de maestro y discípulos la esencia permanecía.

Quiero con eso significar que la Universidad es una *comunidad* de maestros y discípulos, donde se cultivan diversas ramas del saber, que como en un micro mundo debe existir un diálogo interdisciplinario sin última instancia. El sistema neocortical es más cognitivo, pero si no hubiera el entusiasmo, el amor, del sistema límbico por el saber teórico, no habría ciencia porque absolutamente desmotivado nadie le interesaría practicarla. Pero el amor y el entusiasmo, la disciplina paciente y generosa, son ejercicios del sistema valorativo cerebral, que, como he indicado, los neurólogos indican bajo el nombre de sistema límbico. La teoría (neocortical) ilumina el camino, pero el amor al saber (límbico), mueve como el motor al agente humano. Sin la luz de la ciencia estamos ciegos; sin la fuerza del amor y el entusiasmo quedamos inertes, quietos, aburridos, impotentes.

Hay entonces ciencias, ciencias empírico-naturales y ciencia socio-históricas. Ambos tipos de ciencias tienen sus objetivos, sus métodos, su tipo de argumentación o verificación, su lenguaje. Son muy distintas. En la comunidad universitaria no es fácil conciliar ambos lenguajes. La inconmensurabilidad aparente de los lenguajes dificulta frecuentemente la vida de la comunidad universitaria. No es sólo cuestión de personas, es cuestión de prácticas epistémicas, científicas. Un alumno puede argumentar desde las ciencias sociales y una autoridad, por proceder de las ciencias empírico-naturales, puede tener dificultad en su comprensión. Y viceversa. La universidad puede transformarse así en una Babel de muchas lenguas. Es necesario establecer una convivialidad lingüística que respete las diferencias y que intente la unidad de una comunidad científico-universitaria tolerante ante la diversidad de los discursos.

Queridos colegas y discípulos, tender los puentes ante lenguajes diversos, proyectos científicos diferenciados, posturas práctico-sociales divergentes, establecer la esencia comunitaria de la universidad creo que es nuestra tarea común en el momento presente de nuestra universidad, la UACM. Miles de centros los más desarrollados de sus respectivas culturas, podríamos llamarlas universidades, han debido afrontar crisis como la nuestra. Y sin embargo han sido resueltas. Creo que con inteligencia, amor por las ciencias y con conciencia de nuestra responsabilidad social, sabremos afrontar las contradicciones en las que estamos sumidos, insignificantes en relación a la crisis que vive la humanidad en el momento presente.

La UACM es un proyecto comunitario e interdisciplinario que debemos desarrollarlo. El rectorado debe interpretarse como una discreta institución al servicio interno de la comunidad.

## II

He sido un poco extenso en esta primera tesis. En la segunda seré más breve. Esta segunda tesis podría enunciarse así:

*El desarrollo de la ciencia sigue a la tecnología, y ésta al desarrollo del campo económico y político. No hay investigación científica sustentable en el largo plazo y articulada a la realidad empírica si no cuenta como fundamento con una comunidad nacional que haya intentado alcanzar la auto-determinación política.*

Augusto Salazar Bondy, un apreciado intelectual peruano muerto en su juventud, sostuvo que no era posible una ciencia auténtica en un país con una cultura dependiente. ¿Qué relación tiene la auto-determinación política de un pueblo y la investigación científica? Reflexionemos la pregunta por un instante.

Algunos, y muy afamados epistemólogos (o teóricos de la ciencia) opinan que la ciencia es fruto de un deseo desinteresado



por el saber en cuanto tal. La ciencia sería una tendencia al conocer lo que las cosas que nos rodean son en su estructura real. Los descubrimientos científicos frutos de este amor incondicionado serían posteriormente *aplicados* a la técnica, la que escogería en el acervo de los conocimientos producidos científicamente aquellos que le permitirían hacer avanzar la invención tecnológica. Por su parte, la tecnología se *aplicaría* a los procesos económicos, permitiendo a estos desarrollar la producción de bienes para la satisfacción de necesidades humanas. Las comunidades así estructuradas acumularían riqueza, «las de las naciones» de Adam Smith, y de esta manera alcanzarían autonomía política. Serían países independientes.

Es decir, en primer lugar hay un desarrollo de los niveles más abstractos y fundamentales de la ciencia. En segundo lugar, estos descubrimientos teóricos se aplican a la tecnología. Y, en tercer lugar, la tecnología se usa en los procesos productivos que culminan en la producción de mercancía que se derraman en el mercado económico y que producen la riqueza, aún política, de las naciones. Habría una primacía de las ciencias empírico-naturales (la física, la química, etcétera, y posteriormente la tecnología), que estudia los primeros momentos, sobre las ciencias sociales que estudian los posteriores (la economía, la política, la historia).

Un ejemplo de lo dicho fue la expansión moderno europea desde finales del siglo XIV. Enclaustrado y sitiado por el Imperio Otomano, Europa (gracias a Portugal y España) debieron lanzarse al Océano Atlántico para conectarse con los mercados del Asia. Esta expansión del mercado exigió el desarrollo de la

tecnología naviera (la carabela se descubre en 1441). Es decir, el comercio exigió una revolución tecnológica, y ésta por su parte una revolución científica, ya que la navegación fue el estallido de descubrimientos astronómico-matemáticos. Un Galileo Galilei en el comienzo del siglo XVII asume para Europa el heliocentrismo (descubrimiento teórico, conocimiento ya obtenido por árabes y chinos) pero después de un siglo de que Magallanes diera la primera vuelta empírica a la Tierra (después también que los Chinos) al comienzo del siglo XVI. Newton, igualmente, lanza la teoría científica a un gran desarrollo un siglo y medio después que Colón llegó a América creyendo estar siempre en el Asia.

Es decir, hay una cierta anticipación político-económica en estos procesos. Un país dependiente política y culturalmente, no puede fijar su plan económico autónomo. Espera inversiones extranjeras, compra tecnología, paga *royalties*. Los tecnólogos y diseñadores no pueden inventar tecnología porque se adquiere ya desarrollados a las potencias tecnológicas dominantes. Sin creación tecnológica la ciencia, las ciencias básicas y las sociales no tienen ninguna articulación con los procesos tecnológicos nacionales. Se logran patentes, pero éstas: o mueren en el archivo de patentes o son industrializadas por empresas extranjeras. Frecuentemente se investigan campos meramente abstractos. Ningún milagro es que los grandes científicos de ciencias básicas o aplicadas emigren a los centros económico, tecnológico y científicamente autónomos, y por ello creativos.

Sin autonomía política no hay desarrollo científico real, objetivo, nacional, a largo plazo, articulables a las necesidades

perentorias de una comunidad nacional determinada. Pero es evidente que, igualmente, la ciencia debe integrarse a ese proceso de autodeterminación e independencia nacional, sin la cual ésta tampoco es posible, y este es el objeto de las universidades.

Nuestra universidad debería entonces por ello cultivar la interdisciplina y el respeto a las ciencias empírico-naturales y sociales para cumplir con los fines de una equilibrada universidad pública.

### III

La tercera tesis podría definirse de la siguiente manera:

*La universidad, como lugar de la investigación científica, cumple con la docencia una responsabilidad esencial para la ciencia: la formación de una comunidad científica creativa en el largo plazo.*

Algunos opinan que la investigación es lo esencial y la docencia una especie de actividad secundaria, de extensión, de popularización o, aún más seriamente, de la formación de profesionales que practicarán empíricamente lo enseñado teóricamente. Nuevamente pensamos que la cuestión es muy diversa.

A comienzos del siglo XIX los hermanos von Humboldt, reformaron la Universidad de Berlín. Esta reforma moderna se

extendió a París, a Oxford y hasta Harvard. Sirvió como nuevo modelo de universidad. ¿En qué consistió esencialmente esa reforma de la que todavía dependemos? En algo muy simple.

La investigación científica o la creación teórica europea desde el Renacimiento, desde Nicolás de Cusa, hasta Galileo, Leibniz y tantos otros, no se desarrollaba en las universidades. Las universidades eran algo así como el reducto de profesores que se dedicaban a la docencia de doctrinas sabida (en buena parte escolásticas, aunque modernas no ya medievales) pero sin investigación. Berlín inaugura la exigencia de que los docentes sean investigadores, creadores de conocimiento, no meramente divulgadores de los conocimientos ya producidos. Sin embargo, algunos pudieron pensar que la docencia simplemente consistiría en dar a conocer a los alumnos el conocimiento nuevamente creado, para que ellos, recordándolos, pudieran usarlos, manipularlos, aplicarlos. La enseñanza memorativa no disminuye la anemia creativa del alumno que simbólicamente el gran pedagogo Paulo Freire denomina «enseñanza bancaria».

La docencia no tiene sólo como finalidad transmitir meramente conocimiento, sino, esencialmente, ofrecer al novel ser humano pleno de entusiasmo el poder ser miembro de una comunidad de creación de conocimiento.

El investigador y maestro es el que necesita crear una comunidad científica, de investigadores, de creación de conocimiento, en la que al final el mismo maestro-investigador es un miembro más, sin otra prerrogativa que el tener más conciencia crítico-creativa e información del estado de las cuestiones más cruciales

que sus noveles participantes. Todos sus discípulos son potenciales miembros de la comunidad de comunicación científica. Charles Peirce, hijo de un profesor, docente de la Universidad de Harvard, e iniciador del pragmatismo filosófico (única escuela filosófica de origen y desarrollo norteamericano) indicaba que el descubrimiento científico exige una comunidad científica y generaciones de miembros que van accediendo a la realidad objetiva pero que, como líneas asintóticas, nunca se tocan: la verdad nunca se identifica con la realidad misma. Thomas Kuhn mostró la exigencia de la comunidad, el tiempo y las revoluciones científicas como condiciones de la creación de conocimiento científico.

El maestro que no sólo investiga sino que enseña a investigar, que no sólo crea nuevo conocimiento sino que enseña a crear nuevo conocimiento, es por la docencia que integra a los jóvenes discípulos no a la repetición memorativa de lo ya descubierto, sino al entusiasmo metódico que intenta crear nuevo conocimiento.

De esta manera es necesario afirmar a la docencia, la verdadera docencia, como condición de posibilidad de la comunidad científica, y esta comunidad como la condición de posibilidad en el largo plazo de la continuidad de la invención de nuevo conocimiento como fruto de la investigación en todas las disciplinas y en las interdisciplinas del saber. El investigador que opina perder tiempo en la docencia no ha comprendido que la investigación es una tarea comunitaria a largo plazo, y la comunidad la crea la docencia.

Debemos incrementar entonces en la UACM la investigación articulada a la docencia, y viceversa.

## IV

La cuarta y última tesis deseo enunciarla, para cerrar el círculo, como sigue:

*Dada la profunda corrupción de la sociedad actual, nacional e internacional (corrupción por robo, violencia, cinismo, mentira, dominación de los débiles) es necesario formar a nuestros nuevos científicos y profesionales, los graduados de todas las carreras de nuestra universidad, con principios éticos y con responsabilidad social que les permitan cumplir con la responsabilidad de su función específica en la comunidad para lograr la emancipación política del país donde la vida, la historia les llaman a cumplir su contribución cotidiana, cuyo límite lo fija sólo la propia generosidad en el servicio por el otro, por el desprotegido, por el excluido.*

Charles Peirce, el intelectual ya nombrado, escribía que aún la comunidad científica necesitaba una ética fundamental que justifique y permita el descubrimiento de la verdad y el logro del consenso científico en el largo plazo. Explicaba la cuestión proponiendo, entre otros aspectos, el argumento, por otra parte, desarrollado por Karl-Otto Apel con el que sostuve un largo debate de casi por diez años, de que es condición de posibilidad de toda comunidad científica, como comunidad argumentativa (ya

que el científico debe demostrar la validez del nuevo descubrimiento desde una teoría con pretensión de verdad), el hecho de aceptar la igualdad (de hecho y derecho) de todos los miembros de la comunidad. Es decir, si algunos de los miembros intentara refutar el argumento de otro miembro (aunque sea el jefe del grupo o el que encuentra los recursos para la investigación) todos deben aceptar sólo la fuerza demostrativa o veritativa del nuevo argumento sea quien fuere la persona, y sea cual fuere su posición de poder en la comunidad en la que lo profiere. No puede el maestro callar al discípulo usando su autoridad magisterial. Debe, en simetría o igualdad, mostrar sólo por la fuerza de su argumento la validez o no, la falsedad o no del enunciado de su oponente. El otorgar a todos los miembros de la comunidad científica los mismos derechos de intervención, el situarse todos en simetría, es una actitud ética previa a la argumentación como tal (pero presupuesta trascendentalmente por el hecho mismo de pretender argumentar ante el que entra en el proceso argumentativo). Esta afirmación de igualdad es un principio de justicia que hace posible a la ciencia como tal y a su avance.

El que generosamente comparte con los otros miembros de la comunidad un nuevo descubrimiento que ha alcanzado, que ha sido posible desde el consenso válido y veritativo previo conseguido por el trabajo de creación de conocimiento de todos los otros miembros de la comunidad, a cuyo acervo le agrega algo nuevo, se opone al egoísmo del que se guarda celosamente su propio descubrimiento sin compartirlo por el motivo que fuere. Si cada miembro actuara de la misma manera narcisista

no podría haber construcción mutua de ningún descubrimiento científico. Esa generosidad comunicativa es una actitud ética.

Charles Peirce llamaba al conjunto de estas actitudes el «socialismo ético» o la ética necesaria que era una condición de posibilidad para el ejercicio comunitario en el tiempo de la larga duración del sucesivo descubrimiento de la verdad que alcanza validez intersubjetiva.

Pero, además, la ética describe igualmente las vinculaciones del ejercicio concreto por parte de un sujeto de su vocación científica o profesional en relación a la sociedad en su conjunto. Tanto la universidad, por sus recursos y finalidad, como el investigador, por el efecto de sus descubrimientos, y el profesional, al insertarse en actividades las más complejas del todo de la estructura de la sociedad, tienen responsabilidades que cumplir. Cada egresado de la universidad no es un ente solitario e individual que se fija proyectos egoístas de realización personal y de ascenso económico social. Antes que todo esto, involucrándolo y subsumiéndolo, es un miembro de la sociedad al que le debe su formación, su educación, su especialización, por su origen. Y por ello sus acciones futuras cumplen una función social, sobre todo cuando se es egresado de una universidad pública y prácticamente gratuita. Gratuita para el alumno pero no para el pueblo que da los recursos que le ha costado tantos sufrimientos, sobre todo a los más pobres. Ser un investigador o un profesional exige meditar y adquirir una conciencia ética responsable que sepa confrontar un medio social y cultural altamente individualista y conformado desde la ética destructiva de la mera competencia. Con esa ética no puede



superarse la corrupción imperante ni tampoco transformar el sistema económico en crisis, que aunque está en crisis no tiene ningún propósito de aprender nada o transformar profundamente ningún momento del mismo sistema.

Por ello pienso que sería conveniente organizar en la UACM un programa para el dictado de una disciplina que tratara de la ética y la responsabilidad del profesional donde se estudie la responsabilidad del universitario en la sociedad, y esto en todas las carreras de nuestra universidad, donde de manera razonada, motivante y bien diferenciada, pudiera darse a los alumnos un tiempo para estudiar e investigar la responsabilidad ético-profesional que les cabe como investigadores científicos y profesionales responsables, en una época de profunda crisis de todos los valores.

Creo que estas son algunas razones para emprender el camino de servicio a la que la Universidad de un rectorado interino que intentará integrarse a las actividades de comunidad de la UACM.

Por último, quiero reiterar mi espíritu de servicio, a fin de que los miembros de la comunidad que han asumido posturas antagónicas sepamos conculcar nuestros intereses particulares por el bien común de la institución. Por mi parte, me brindaré en esta función con un espíritu universitario-comunitario concibiendo la rectoría, lo repito, como un puente, como un momento de responsabilidad para alcanzar el consenso racional de las diversas posturas, superando heridas inevitables que los enfrentamientos han producido, y que atribuyo a convicciones justificables y no a meros impulsos disolventes.

Queridos amigos, colegas maestros, estudiantes y discípulos, empleados y trabajadores, unamos nuestras voluntades y digamos de corazón: ¡Viva la Universidad Autónoma de la Ciudad de México! ¡Viva la UACM!

# Dimensión ética del conocimiento

## Entrevista con el rector Enrique Dussel

### LA RELACIÓN ENTRE LA VERDAD, LA VALIDEZ Y LA COMUNIDAD ACADÉMICA

*Ana Rossen:* Partiendo de un punto de que no existe un solo conocimiento, sino distintas dimensiones de conocimiento e ideas subjetivas. ¿Cuál sería o cómo se establecería qué es ético y qué no es ético?

*Enrique Dussel:* El pensamiento de dos grandes filósofos ofrece una respuesta a su pregunta: Charles Pierce, creador del pragmatismo en Estados Unidos, y Carlos Otho Apel, maestro de Habermas y quizás es el hombre viviente en Alemania más poderoso, desde un punto de vista de «coherencia lógica». Pierce pensaba que la ciencia no la hacen las personas, sino que la hacen las comunidades. Es un grupo de personas los que hacen ciencia, algunos van creando una teoría y los demás la van tomando y

perfeccionando, porque al fin la ciencia es interpretación de la realidad a partir de teorías, las cuales son históricas y son falibles; es decir, puede demostrarse que las teorías no son correctas y pueden reemplazarse por otras.<sup>1</sup>

Pierce muestra que detrás de toda comunidad, siempre hay actitudes y principios éticos, sin los cuales no es posible ni el saber ni la ciencia. Le llamaba socialismo ético, que nada tiene que ver con el socialismo sino con principios éticos que permitan el descubrimiento científico, por ejemplo, constituir una comunidad; supone que los que forman parte de esa comunidad se atribuyen a sí mismos igualdad, no sólo en el derecho, sino en el ejercicio práctico de la razón. Esta visión se contraponen a los científicos que se creen superiores y que los demás están a mi disposición; entonces ya no es comunidad: yo estoy enseñando, pero no aprendiendo.

Pero la comunidad exige, para que la argumentación sea válida (la *Gültigkeit* en alemán), ser el fruto del consenso de la comunidad, es decir: si yo digo A y alguien me dice B y empieza la discusión, vamos a ver cuál de las dos va a ser tenida por nosotros, como aquello que manifiesta lo que es real, lo que llevará a un proceso de discusión, pero para discutir yo tengo que partir del a priori que «todos somos iguales y tenemos la misma capacidad para llegar a esa verdad». Esto quiere decir que ahí hay un principio ético, que yo doy a todos igualdad.

---

<sup>1</sup> Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (1962/2007), FCE, México.

Si, por ejemplo, tengo esclavos y discuto con ellos, y llega un momento que me están argumentando fuertemente, yo les puedo decir: «cállate, porque tú eres mi esclavo» y se acabó la argumentación; o si en una gestión de una empresa queremos descubrir qué es la verdad práctica que hay que decidir acerca de un producto en la empresa para definir cómo venderlo, se puede hacer una comunidad entre el propietario y los obreros, pero llega un momento en que puede que un obrero tenga ideas más interesantes, y podría llegar a un consenso con el patrón, pero éste le dice: «te callas porque yo soy el patrón». Entonces, si no hay igualdad, no hay posibilidad de validez porque la validez se funda en un *a priori* ético que nos damos todos el mismo derecho de participar. Es decir, un libre y un esclavo no son iguales y no puede ser la condición para llegar a la verdad, todos tienen que ser libres; si son propietarios de una fábrica, todos tienen que ser propietarios en igualdad. En cambio, si alguien se guarda egoístamente el descubrimiento y no lo comunica, la comunidad ya no puede funcionar más, porque cada uno se guarda lo suyo y no hay nada en común, entonces esa comunidad se paraliza. Hay que generosamente rendir a los demás el fruto de nuestras investigaciones para que continúe la argumentación.

Entonces igualdad, generosidad y veracidad, son principios éticos *a priori* para llegar al descubrimiento científico y práctico, que también es el caso de la empresa; entonces la ética estaría detrás de la posibilidad del ejercicio mismo de la razón en su nivel más abstracto, más científico y más probativo. Por eso ya Charles Peirce hablaba del proceso de, no la verdad, sino de la

*verification*; la cuestión no es acceder a lo real, sino cómo se parte de una hipótesis razonable, que luego hay que probar en un proceso que no es de verdad, sino de verificación hasta llegar a una conclusión, y estas conclusiones comunitarias suponen una ética. Apel y Peirce plantean así el problema de la ética en la comunidad científica; del mismo modo se puede plantear en una comunidad política, porque para llegar a consensos políticos, también tenemos que ser iguales, entonces la igualdad es ya un *a priori* ético.

Hay muchas verdades, hay muchos accesos a la realidad. Todo acceso teórico, cerebralmente sería neocortical, pero también es afectivo y del sistema límbico, por lo que se complican las cosas; hay muchos accesos a la realidad, pero hay que discutirlos y llegar a un consenso, si se puede, a veces no se puede, entonces quedan las cuestiones en discusión.

Pero, de todas maneras, un acceso a la realidad nunca es la realidad misma, nunca es la cosa; entonces Peirce diría: «si yo tengo un eje, que es el conocimiento de cero a cien, y el tiempo, la comunidad parte conociendo muy poco y a medida que avanza el tiempo va conociendo más, pero ésta es una línea asíntota<sup>2</sup> hacia el infinito, porque nunca la verdad va a ser igual a la realidad, entonces es que ahí yo puedo descubrir algo y otro puede

---

<sup>2</sup> Asíntota se llama a la línea recta (o función matemática) que se aproxima en un continuo indefinido a otra función matemática o curva en un plano o espacio determinado. También así se le llama a una curva (o función matemática) que se acerca de manera gradual e indefinida a una recta en un plano o espacio determinado.

descubrir de esa realidad otra cosa que no es contrario, porque es otro acceso y podríamos no coincidir; sin embargo, las dos aproximaciones son verdaderas, porque son dos perspectivas de lo real, o una entra a mayor profundidad que la otra. Esto explica por qué Newton quedó puesto en cuestión por Einstein, y ambos quedan puestos en cuestión por la termodinámica y, así, podemos ir avanzando a grados de mayor penetración a la realidad. Ahora, que A y B sean verdaderos de todo punto de vista, eso es absurdo y eso sí ya no se puede aceptar.

En el caso específico de las comunidades académicas, como la nuestra, la única manera de construir estos consensos es, primero, otorgándose todos igualdad y operar de esa manera sin despreciar a nadie; segundo, que cada uno pueda decir su opinión en serio y que nos acostumbremos, razonablemente, a llegar al consenso. Razonablemente significa racionalmente. Llegar a un consenso perfecto exigiría inteligencia infinita y velocidad infinita y en tiempo infinito. Entonces, como cuestión práctica debemos fijarnos un tiempo, por ejemplo, «vamos a discutir tres horas y ¿a las tres horas qué hacemos? Votamos». No quiere decir que lo que votemos sea verdadero ni siquiera que sea válido porque no coincidimos todavía; lo que votamos es el estado de la cuestión de la discusión y, como no tenemos tiempo infinito ni somos infinitamente inteligentes, tomaremos eso como punto de partida de lo que haremos. Por lo tanto, hay que aceptar la minoría, que no vaya a ser que tenga la verdad a largo plazo, entonces ahí se complica la cosa, porque algunos dicen: «pues la votación es absurda, porque no es verdadera». No, lo único que

hace la votación es decir, el 50% piensa esto, el 20% esto y el 30% restante lo siguiente y hace un estado la cuestión.

No es verdadera y simplemente está demostrando un camino hacia la validez. Lo válido tampoco es verdadero, lo válido es en lo que estamos de acuerdo, lo verdadero es descubrir realmente lo que la cosa es y eso lleva un tiempo y por eso es muy interesante que la ciencia avance. Cuando hay un descubridor que devela una nueva dimensión de lo real, no es válido lo que descubre porque nadie está de acuerdo con él y es inevitable; los grandes descubridores quedan solos, han invalidado lo vigente, pero la comunidad no lo acepta todavía porque no hay consenso; es decir, el descubridor descubre la verdad, pero queda en la invalidez y por eso es criticado.

Entonces el descubridor descubre algo verdadero, pero deja de ser válido cuando lo que descubrió llegue a ser válido; entonces se pasa de una validez verdadera a otra validez verdadera y la historia de la ciencia no va por la verdad ni por la validez, sino por la intersección de las dos. ¿Es posible que acerca de la realidad haya dos verdades? No, hay una sola, si es que se ve la misma cosa desde la misma perspectiva. Ahora si la misma cosa, la verdad es de distinta perspectiva, o con accesos distintos, hay dos. Esto indica que la validez es otra cuestión, es cuando todos están de acuerdo con algo. Entonces una comunidad científica es un grupo de personas que tienen una teoría que tiene la pretensión de verdad, lo cual no significa que sea verdadero, una cosa es pretensión de verdad, otra cosa es verdad. Otra comunidad científica puede, a su vez, tener por verdadero otra teoría y viene la discusión.



Lo interesante es que toda teoría es falseable y no deja por eso ser verdadera y pueden haber dos que sean verdaderas, pero acerca de la realidad en distintos aspectos. Hay muchas posibilidades de discusión, pero alguien es mucho más tolerante cuando se da cuenta de la complejidad del tema y no dice: «aquí es verdad», no, primero, nadie tiene verdad porque tener verdad sería haber llegado a igualar realidad con validez y con verdad, y eso es imposible. Entonces más bien decimos, tengo pretensión de verdad, y cuando tengo pretensión de verdad, tengo ahora pretensión de validez, lo que significa que espero que los demás acuerden acerca de lo que he descubierto y, entonces, cuando la pretensión de verdad y la de validez coinciden, se impone como un momento aceptado por todos.

Todo eso supone ética, porque si alguien impone a los demás cosas, no funciona; por eso un laboratorio pensado de un jefe con súbditos no funciona, el que dirige el proceso éticamente está imposibilitando la discusión fraterna entre los iguales. De ahí que dudo de las personas autoritarias aun siendo científicas, porque su laboratorio va a imponer su verdad y no va a permitir que el recién venido le sugiera una idea interesante o lo cuestione, y eso es la ciencia. Cualquiera puede tener dentro del contexto la idea de la solución de dos cadenas problemáticas que nunca se han descubierto cómo solucionarlas, y viene un joven y dice: «Ah, miren la solución». Y el viejo: «Magnífico, destruiste lo que yo pensaba, entonces he sido vencido; no, ha sido un día magnífico, aprendí algo nuevo», diría el viejo al joven. Pero si el joven le viene a descubrir algo y el viejo es un autoritario, primero lo escucha,

y luego lo saca del equipo, se apropia y lo firma... Es lo que hace mucha gente. Entonces la ética es esencial en la ciencia, porque el joven genial nunca más va a colaborar con el viejo y no va a avanzar esa comunidad, eso tiene que ver con la universidad.

### La espiral entre economía, ciencia y tecnología: la falacia disciplinaria de lo lineal y lo segmentado

*Mauricio Castañón:* Doctor, nuestra universidad, en la que convergen el Colegio de Ciencias y Humanidades y el de Ciencia y Tecnología, tiene una responsabilidad social con la ciudad, con la problemática de la ciudad, que tiene que ver con políticas sociales, con avances tecnológicos y con intervenciones, ¿cómo vincular la ética profesional en los campos de ciencia y tecnología con las políticas sociales? Porque es muy sabido que cualquier desarrollo tecnológico, si bien impulsa el desarrollo de un país, implica cambios también en la estructura social y en la convivencia de los individuos que requieren de investigación social para mantenerse en un nivel estable. Pero algo que ha sido muy grave es visualizar una forma autoritaria, aunque no necesariamente la investigación se hace de forma autoritaria, porque finalmente los investigadores son grupos colegiados que buscan un fin común, en donde hay una discusión constante para abordar diferentes caminos; sin embargo, muchas veces en las escuelas hay una

visión cuadrada, en donde se piensa que las ciencias a veces son criticadas, a veces son poco comprendidas y se bloquean.

¿Cómo vincular ciencia y tecnología para un desarrollo conjunto? Porque, si bien un avance tecnológico puede ser funcional, lo será sólo temporalmente si no se aplican las políticas sociales adecuadas.

*Enrique Dussel:* Y sí, la cosa es un círculo, ¿no? En mi conferencia de toma de posición de rectorado planteo un argumento muy preciso. Posiblemente no se percibió bien, pero ahí yo critiqué la siguiente posición: algunos piensan que la ciencia es teórica y que se aplica a la tecnología, y que la tecnología es la que después se aplica al proceso productivo. Mario Bunge<sup>3</sup> tiene esta postura en su método científico. Pero, no vaya a ser que la realidad sea justo a la inversa.

Veámoslo con el siguiente ejemplo: Hablamos de la gran revolución tecnológica de la modernidad, que empieza allá por el siglo XV. Época en la que España y Portugal estaban enclaustradas por el imperio otomano que les ponía un muro e imposibilitaba ir al centro del comercio mundial, que era la China y la India. Entonces España no podía salir de esa valla que le impedía el comercio. Es lo que llamamos Edad Media: una Europa desconectada, mientras que el mundo árabe estaba perfectamente conectado de Marruecos hasta Filipinas, pero

---

<sup>3</sup> Epistemólogo y filósofo latinoamericano que trabaja en la Universidad de Macguile, Canadá.

Europa va a salir hacia el mercado mundial, porque ahí estaban las grandes producciones de la época para comer: estaban los platos y todos los instrumentos de porcelana. Dense cuenta, los mejores instrumentos para comer son de porcelana china, que era el más caro de la elite, a su vez, el más caro del vestido de todo el mundo era la seda. Es decir, lo chinos tenían todas las mercancías del mundo que la elite europea deseaba tener. De pronto se descubre una carabela que puede navegar en contra del viento; por eso la carabela es chiquita, pero logra recuperar todas las técnicas de navegación, entonces adquiere importancia, porque hay un interés comercial de llegar a China, y la carabela se lanza a los océanos, no necesita de navegar por cabotaje [sin alejarse de la costa], pero necesita de la astronomía para poder dirigirse. Ello explica la explosión teórica de la astronomía y el desarrollo del problema heliocentrismo (que los árabes ya conocían). Es decir, paradójicamente empezó el comercio, siguió la tecnología para resolver y después los grandes descubrimientos que van a ser teorizados por primera vez por Isaac Newton en 1630. Pero la carabela se descubrió en 1441, por lo que hubo casi dos siglos entre la carabela y Newton; esto indica que Newton no es el comienzo de la Revolución Científica, sino el fin de un proceso, y su fundamento del otro proceso que va a culminar en la revolución industrial. Miren qué interesante, la revolución industrial es la que lanza la gran revolución tecnológica.

El asunto es cómo vender mercancías a menor precio, es decir, hacer un vaso que valga menos y, si vale menos, yo lo vendo, así se funden los otros comerciantes. La cuestión es: ¿cómo hago

para producir el vaso con menor valor y lo produzco con menos trabajo y más rápido y más preciso? Si bien la tecnología me permite hacer el vaso con menor valor; son los comerciantes y los productores los que lanzan el trabajo tecnológico, ya que pagan —entre otros proyectos— para ver quién descubre cómo hilar más rápido el algodón. No es un tecnólogo el que dice vamos a hacer un laboratorio en tecnología, no, es un comerciante que va a pagar 10 mil libras de la época para quien descubra el aparatito para ligar, entonces descubre esto que no era realmente inglés, sino chino, porque lo trajeron a Inglaterra.

Es decir, la competencia hace por primera vez en la historia a la tecnología como mediación para producir mercancías a menor precio. Sólo entonces la tecnología fue lanzada en la historia para aportar en todos los niveles de la producción: a partir de la máquina de vapor, muchas máquinas. ¿Entonces, qué fue primero? Primero fue la economía (como ciencia social), porque las prácticas económicas fueron planteadas como teoría de la moneda en el siglo XVI y teoría del precio en el XVII. Adam Smith está en el momento justo de la explosión tecnológica, pero va a ser un teórico de la economía casi antes que aparecieran los teóricos de la tecnología.

Hay muchos libros muy interesantes que ya no se usan ni se leen, que se llamaban Filosofía de la Tecnología y que mostraban cosas interesantes, trataban temas como ¿cuál es la lógica de la tecnología? La tecnología pasa de lo mojado a lo seco, y cómo es eso: la arcilla se seca y se hace un ladrillo, luego, cuando la cosa es dura y seca, como el hierro, hay que primero ponerlo líquido

para después darle forma. Entonces, se empieza a estudiar la lógica más primitiva; de ahí sacan una lógica de la tecnología y surge la Teoría de la Tecnología. Estos desarrollos teórico-tecnológicos, culminan con Einstein, pero de la Revolución industrial a Einstein van a pasar otros dos siglos: la teoría surge de la tecnología y ésta de exigencias mercantiles, que son políticas. Qué quiero decir: las ciencias sociales, las ciencias tecnológicas, la tecnología y las matemáticas, y todas las ciencias, están ligadas en un proceso real porque hacen parte de la realidad humana.

Por lo tanto, cuando el tecnólogo cree que la tecnología es fundamental y es lo único, no se han dado cuenta que hace parte de un proceso; y cuando al matemático cree que su ciencia es la más precisa, no se da cuenta que la más abstracta es irreal porque no hay dos patos, mejor dicho, no hay el número dos que camine por ahí, sino dos patos que caminan por ahí; es una abstracción, pero es muy útil, cuando se integra en lo demás. Entonces, en la historia este proceso se da como una espiral: la economía puede lanzar a la tecnología y ésta a la ciencia, pero de pronto la ciencia más abstracta la puedo colocar al comienzo de una revolución tecnológica y, a su vez, económica; y entonces en la espiral, un autor bastante desconocido como Karl Marx, diría: «Es una condición condicionante condicionada, es decir, el punto A es condición de B, pero ha sido condicionada por Z», porque en el espiral cualquier punto necesita de la anterior y del posterior. Entonces ¿cuál es primero: la ciencia, la tecnología o las ciencias sociales? La respuesta es que no una primera, no, cada una puede ser el comienzo de la otra y se enroscan. Por

lo que si alguien niega alguna, se transforma en un ideólogo porque creería que la ciencia funciona por su lado, sin darse cuenta que esto funciona dentro de una revolución tecnológica, que está dentro de una revolución económica. Necesitamos de todos los teóricos para darnos cuenta cómo van apareciendo y desapareciendo las tecnologías, porque las hay que desaparecen en el tiempo y hay economías que desaparecen en el tiempo y así, entonces es complejo.

Pero justamente la universidad debe tocar todo ese complejo y no pueden ser solamente ciencias empíricas ni ciencias teóricas, la tecnológica e ingeniería o sólo las ciencias sociales, sino que tienen que estar todas ligadas y cada una inspirar a la otra, y tener mucho respeto y tomarlas en igualdad de importancia. Eso sí, no es decir: «la mía es importante y las otras son ciencias duras o ciencias blandas». Yo le digo a un ingeniero: ¿tú qué haces? Yo hago aceites para máquinas de gran temperatura. Es un especialista. Y después le pregunto: ¿Y para qué haces aceite? Bueno, para una máquina. ¿Y la máquina para qué? Porque es una máquina textil. ¿Y qué hace esa máquina textil? Hace un género. ¿Y qué se hace con ese género? Se vende. ¿Sabes tú lo que es el mercado? No, yo estoy con el aceite. Ah, pues entonces es una abstracción, eso no es empírico, eso es abstracto, porque el aceite es parte de una máquina que termina por ser parte de un mercado. Lo mismo vemos desde el otro lado del proceso, porque si alguien cree que el mercado es lo importante, le puedes preguntar: ¿Qué se vende en el mercado? Te responderá: una mercancía textil. ¿Quién produce el textil? Dirá, una máquina.

¿Cómo funciona la máquina? Responderá: No sé, yo soy economista, no sé de máquinas.

Es decir, todo se ha construido como si fueran espacios separados, y no es así, hay que saberlo ligar. Lo que pasa es que hay muy poca gente que lo sepa hacer. Esa es la función de la sabiduría: ordenar las cosas con sentido. Aristóteles decía: «hay algunos que aman la sabiduría y ellos se llaman filósofos». El filósofo tampoco es más importante, pero puede pensar esas cosas; tampoco es abstracto, es el más concreto porque le puede decir a cada uno cómo está funcionando dentro de un todo, y aún él mismo está condicionado por todo lo demás; por ejemplo, la técnica del libro condiciona al filósofo y todo lo demás. Entonces, la universidad es ese universo multidisciplinario que en muchos niveles tiene de nuevo esa ética detrás, esa ética de la generosidad, de saber apreciar a los demás como iguales y de ser capaz de hacer un diálogo interdisciplinario de mutua fecundidad; aunque unos sean muy especializados en lo propio, hay que estar abierto a los otros ámbitos de especialización. Estoy bastante acostumbrado a poder demostrar que cuando alguien se encierra, llega a ser una persona abstracta y hasta peligrosa, porque al fin cree en la prioridad de lo que hace, no dándose cuenta de que parte (y es parte) de un todo.



## Desmontar las barreras disciplinarias, imperativo ético de la formación académica

*Mauricio Castañón:* ¿Cómo favorecer el diálogo entre la producción científica y el mercado? Hablando de los transgénicos, por ejemplo, éstos tienen un objetivo muy claro: lograr una mayor producción; sin embargo, la espiral se invierte cuando el financiamiento requerido para desarrollar esos transgénicos viene de un agente externo (al campo científico) que busca un beneficio. Eso mismo pasa con el genoma humano, que pareciera seguir dos rutas: una con intereses económicos y otra con intereses científicos y sociales.

¿Cómo se puede invertir esta espiral desde las universidades? Pareciera que depende del problema social para darle incluso un beneficio económico que se refleje socialmente y no al revés; es decir, que el trabajo científico no dependa del problema social, de las críticas que son muy extendidas en los transgénicos, porque muchas veces el objetivo es noble y necesita de diversos estudios; sin embargo, hay mucha crítica social sobre los transgénicos, a veces mal informada que se convierte en un grupo de choque; cuando no se debaten las ideas, no se favorece el diálogo. Entonces, ¿cómo favorecer el diálogo en las universidades en el ambiente científico y el ambiente social que va muy ligado para el desarrollo?

*Enrique Dussel:* Lo que pasa a veces es que el científico dice: esto es fundamental y lo otro es secundario. En el caso del transgé-

nico, si se toma el maíz y se le mejora en cuanto a su capacidad de alimentación y de aumento de producción, etcétera, está muy bien. Ahora, sabemos que las transnacionales impiden que el maíz pueda reproducirse, entonces el campesino no puede guardar ese maíz para el año próximo para volverlo a plantar, sino que tiene que volver a comprar el maíz; ahí está parte del negocio. Entonces quiere decir que ya hay un sistema económico que ha tomado algo muy noble, como es el mejoramiento de la naturaleza, y ahora lo usa para el aumento de la tasa de ganancia que permite un sistema económico; entonces, es necesario que haya economistas que critiquen ese sistema, que depravadamente distorsiona un descubrimiento científico y muestre que eso, sin embargo, pueda hacerse honestamente y en justicia; es decir, que un campesino de Morelos tenga una mejor producción de maíz gracias a un híbrido que no destruya al maíz, sino que lo mejora, pero entonces ahí hay una conciencia ética de nuevo: pensar en el campesino y no en el capital de la transnacional. Ésa es la gran opción, pero eso no lo va a descubrir el que está trabajando en el laboratorio, lo va a descubrir el que está estudiando en economía un sistema económico que se llama capitalismo, y que es complejísimo.

Entonces, es necesario que la Facultad de Economía le esté diciendo al laboratorio: «ten cuidado con quien estás trabajando y para qué se va a usar». Es como aquel que iba con su avioncito en Vietnam y decía: «Ay, dios mío, ayúdame a que mi bomba llegue justo al punto», y era una aldea, un pueblo, que destruía. Entonces, la oración sí es muy bonita, pero si la uso para apuntar

y matar a gente, está distorsionada. O el que conoció la parábola de la bomba y la estudió muy bien geométricamente y matemáticamente para que diera en el punto, pero él había estudiado quizá para otros fines más nobles, pero se usó para hacer caer una bomba que mató a personas; entonces, el que hizo la parábola —matemáticamente hablando— no tiene nada que ver con el que le está demostrando su uso. Son necesarias las dos ciencias (genómica y la economía), pero es lo que no ocurre. A veces, el científico empírico dice: «Mira, a mí no me interesa lo que van a hacer con esto, yo voy a descubrir algo». Wernher von Brown<sup>4</sup> también hizo cohetes que iba a usar Hitler, por lo que estuvo bien interrumpir sus inventos para que no se pudieran usar, pero al fin los usaron los americanos y habría que ver que si fue mejor cuando lanzaron la bomba atómica. Entonces hay que articularlas y hacer que sean muy útiles las dos y no es difícil, pero esa es la función de la universidad y si tiene ciencias sociales críticas, lo cual no significa que se tenga *ipso facto* una formación crítica de nuestros educandos. De ahí que estoy interesado en lanzar una discusión sobre lo que significa lo crítico en las ciencias sociales. Hay mucha gente que parece muy revolucionaria, pero no es crítica porque teóricamente no plantea bien las cosas, y en las ciencias sociales se debe ser tan estricto y riguroso como en las

---

<sup>4</sup> Ingeniero aeroespacial que desarrolló la industria armamentista del ejército alemán durante la II Guerra Mundial, cuyos avances se detuvieron parcialmente con el fin de la guerra, pero que posteriormente continuaron en EU, permitiendo primero el diseño de la bomba atómica y, después, el cohete Saturno V, que hizo posible llegar a la Luna.

ciencias matemáticas o físicas; lo que pasa es que hay distintos grados de precisión y certeza, porque el objeto de las ciencias sociales es más complejo: si tengo como objeto las macromoléculas inorgánicas, es más simple que tener una célula, porque la célula es infinitamente más compleja que todo el universo en su constitución. Pero una célula no es nada en comparación de un cerebro que tiene cien mil millones de células en el neocórtex que están ligadas 200 mil veces. Entonces una célula biológica, comparado con la neurología, es una simplicidad total; pero cuando pongo diez personas en una discusión, ya están las ciencias sociales, y es mucho más complejo que la neurología, porque son millones de células de personas trabajando en común, haciendo algo político. Entonces la certeza que se tiene de cualquier juicio social es muy aproximativo, pero no porque sea tonto el científico, sino porque su objeto de trabajo tiene una complejidad millones de veces más que una célula y, entonces, la categorización de eso es más difícil porque es algo más histórico, porque el ser humano tiene memoria (y la memoria, ¡guau! ¡Qué problema!) ¿Cómo es que tenemos memoria? ¿Cómo es que podemos tener en nuestro cerebro memoria del pasado? Henry Bergson, en *Materia y memoria* planteó cómo la materia de pronto llega a tener memoria del pasado.<sup>5</sup> En las ciencias sociales es el punto de partida, por decir que no haya mala voluntad, porque desde las ciencias básicas se puede considerar erradamente que un científico social

---

<sup>5</sup> Henry Bergson, *Materia y memoria: Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, España, 2006.

puede ser un diletante (alguien que emite juicios que no tienen la certidumbre o la certeza de la matemática): lo que pasa es que la matemática es mucho más simple, y el otro es infinitamente más complejo por su objeto; por lo que el tipo de juicio es más incierto uno que otro por su complejidad, porque la realidad es más compleja; no porque sea más tonto el que observa problemas sociales. Lamentablemente, estas cuestiones epistemológicas no se discuten en la universidad misma, porque por desgracia se dan cursos sobre metodología científica que no es el tema, el tema es mucho más complejo aún en la metodología.

Entonces yo diría hay que ligar las ciencias y hay que establecer diálogo entre ellas, eso es parte de la universidad. En los cursos de introducción habría que decir estas cosas, porque esos cursos los tienen que dar los mejores profesores, porque ahí es donde el alumno se enfrenta al sabio que le dice: «Mire, esto es muy emocionante y es muy complejo», y el alumno entonces —en el primer semestre— queda impactado y ya no va a dejar la universidad, pero si le ponemos a jóvenes que todavía están haciendo sus pinitos y tienen que mostrar su autoridad y su poco saber, entonces, claro, los espanta y los castiga y la gente sale huyendo.

La universidad tiene que ver eso. Tenemos el desafío que ninguno abandone el curso porque lo encuentra emocionante, no sólo importante. Por eso tenemos que reformar todas estas cosas. Porque tenemos que ligar las ciencias (básicas y sociales) en la formación de los estudiantes. Para los que estudian ingeniería, ciencias y ciencias sociales, tendríamos que mostrarles la vinculación inmediata de todo eso siempre, a medida en que

van explicando las cosas. Entonces los alumnos empezarían a entender muchas cosas. Pero está difícil, cuando uno lo quiere decir hay incompreensión porque no hay tampoco formación suficiente (en el cuerpo docente). A mí me encantaba la tabla de Mendeléyev;<sup>6</sup> la conocía de memoria y la verdad nunca estudiaba, con lo que hablaba el maestro yo me acordaba y sacaba 10, igual. Era bueno para eso, pero después elegí otra cosa que era más compendiosa, por eso no tengo ningún menosprecio por las ciencias básicas, al contrario. Mi padre era médico. Había un comandante en Nicaragua, el Comandante Cero, que decía: «Voy tras el olor de la pólvora»; era un loquito que me dio la idea de que yo nací en el olor del alcohol, porque mi padre era médico y en la casa había olor a alcohol.

Entrevistadores: Ana Rossen, coordinadora del Ciclo Integración; Javier Marmolejo, profesor del Colegio de Ciencias y Humanidades; Mauricio Castañón, profesor del Colegio de Ciencia y Tecnología.

---

<sup>6</sup> Suele atribuirse la tabla periódica de los elementos a Dimitri Mendeléyev, quien los ordenó basándose en las propiedades químicas de los mismos.

# Hacia una nueva cartilla ético-política

## Introducción

En 1944 Alfonso Reyes escribió la *Cartilla moral*, que oportunamente la Universidad Autónoma de Nueva León (tierra del autor) publicó con tres ensayos introductorios de 1914 a 1936.<sup>1</sup> Deseo tener ese material presente y por ello me referiré a su contenido en vista de una *Nueva cartilla ética* que se hace cargo del medio siglo transcurrido, en el que ha cambiado el horizonte histórico y ético de la reflexión sobre un tema tan central en este momento crucial de la Cuarta Transformación que estamos viviendo en México desde 2018. Acontecimiento histórico del que se tiene firme esperanza en la realización de sus propósitos, que no es un mero optimismo, al mismo tiempo que

---

<sup>1</sup> Utilizaremos el texto de la UANL [cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080129436/10801229436\_MA.PDF], porque en esta edición la *Cartilla moral* va antecedida de tres textos de una interpretación histórica cultural de Alfonso Reyes que nos indican una cierta interpretación de la historia que deseamos completar. Esos textos son «Entorno de América» (1936), «Visión del Anáhuac» (1936) e «Inglaterra y la conciencia peninsular» (1914).

se tiene también conciencia de que la historia, que es siempre *magista vitae*,<sup>2</sup> puede tener resultados inesperados y por ello imprevisibles.

## México en la historia mundial Situando la Cuarta Transformación

[1] En este momento un diagnóstico cultural ético de América Latina y de México que intente definir nuestra idiosincrasia civilizatoria como parte de la cultura occidental, que era estudiada por los intelectuales de las generaciones de la primera parte del siglo XX, momento de la redacción de la *Cartilla moral*, y se confrontaban o asumían la cultura hispánica, debemos ahora referirnos a las culturas originarias y sus desarrollos en la cultura popular de nuestra América Latina o México. Además, la situación ha cambiado radicalmente al poder definirnó hoy como una cultura autónoma, ni puramente occidental europea ni sólo moderna, que culmina en los últimos decenios en el neoliberalismo. En el presente nos enfrentamos a la decadencia de Europa (y del eurocentrismo cultural). Se agrega a esto el que ha desaparecido la Unión Soviética y se ha desactivado la antigua «Guerra fría». Estados Unidos va perdiendo la hegemonía que ostentaba después de la Segunda guerra mundial, y compite hoy con el mundo asiático liderado por una potencia ya antigua pero

---

<sup>2</sup> «Maestra de la vida», en latín.



ahora renovada, como es la presencia creciente de la civilización china. El espectro geopolítico entonces se ha modificado fundamentalmente de aquel que reinaba a mediados del siglo XX, y debemos hacernos cargo de una nueva situación histórica, política mundial, cultural, tecnológica, económica y por último ecológica, tan diverso al mundo en el que se escribo la *Cartilla moral* en 1944. Por ello debemos efectuar una reconstrucción de lo que podría ahora denominarse *Nueva cartilla ética*.<sup>3</sup>

[2] América Latina, y México en particular, se presenta como una «raza cósmica», al decir de José Vasconcelos (y ahora «raza» en su sentido biológico,<sup>4</sup> o genético, y por sus estructuras mítico culturales), porque en nuestro suelo viven comunidades provenientes de Eurasia y el África<sup>5</sup> (y aun de la Polinesia),<sup>6</sup> situación única en la historia mundial. La población actual latinoamericana y mexicana presenta un panorama que es fruto de una larga historia desde un horizonte mundial. Es el único espacio cultural que contiene componentes de las grandes culturas de todos los continentes. Veamos resumidamente ese proceso histórico que se

---

<sup>3</sup> Indicaremos más adelante por qué usamos la palabra *ética* y no *moral*.

<sup>4</sup> Nuestros pueblos originarios tienen la mayoría de sus genes de origen del extremo oriente asiático, lo que indica el lugar de su procedencia.

<sup>5</sup> Hay en América Latina más de 100 millones de población de origen africano procedente de la injusticia de la esclavitud que el colonialismo organizó en nuestro suelo.

<sup>6</sup> Sacar la lengua como un signo de saludo sagrado se origina en dichas culturas del Pacífico, y se encuentra esculpida en el quinto sol de la llamada *Piedra del Sol* expuesta en el Museo de Antropología de la Ciudad de México.

sedimenta en el presente como los momentos culturales que nos son habituales contemplar cuando adquirimos conciencia de un largo proceso que ocupa milenios y del cual debemos tener noticia para no ignorar la cultura y la historia de millones de latinoamericanos, y mexicanos, pueblos enteros que son descartados de la vida política por ignorancia e injusticia.

[3] El primer componente cultural y poblacional de nuestra América Latina (muy especialmente en México y Perú por el esplendor de sus altas y clásicas civilizaciones mesoamericanas e incaica, dos de las columnas de la historia mundial)<sup>7</sup> proviene de lo que denominaremos el *núcleo ético-mítico*<sup>8</sup> del norte del Gobi, en el Extremo Oriente de Eurasia. Desde este horizonte geográfico expansivo especial, pero igualmente desde las culturas del Sudeste del Asia (desde Indochina, por ejemplo), fueron cruzando por el noreste a través del estrecho de Bering, a pie sobre los hielos que unían Siberia con Alaska (y los últimos que venían cruzando fueron los esquimales), sucesivas migraciones del *homo sapiens* desde hace unos 30 mil años, poblaciones enteras que invadieron el continente americano, llegando al sur hace unos 12 mil años con los pueblos de Tierra del Fuego en Argentina y Chile. Fue el «descubrimiento» propiamente dicho

---

<sup>7</sup> Las otras cuatro son las civilizaciones mesopotámicas, egipcia, del valle del Indo y de la china en Eurasia.

<sup>8</sup> Denominación propuesta por el filósofo francés Paul Ricoeur, mi maestro en la Sorbonne de París en 1961-1967.

de América.<sup>9</sup> De las mismas regiones del norte oriental de Eurasia se produjeron migraciones hacia el sur, en Japón, Corea, Vietnam, Birmania y principalmente en China. Estos pueblos del sudeste y del extremo Oriente tienen cierta semejanza analógica con las cosmovisiones de los pueblos originarios de América y pueden constituir como una gran comunidad cultural con muchas similitudes.<sup>10</sup> Todos los pueblos originarios de América sostenían un principio de complementariedad compuesto por «dos» términos que se determinaban mutuamente y constituían el origen radical desde donde procede míticamente el cosmos.<sup>11</sup> En México la divinidad originaria era *ometeotl*, significando la palabra *ome* en náhuatl «dos», y *teotl*, lo «divino». Es decir, el origen radical es un «Dos sagrados», «madre-padre» del universo, Quetzalcóatl. Desde los esquimales hasta los indígenas onas en la Patagonia de América del Sur, esa dualidad originaria reina en todos los panteones americanos. En la China, en su mundo originario mítico, y en el taoísmo como sabiduría, el origen del universo es también el «Dos», como principios del cosmos:

---

<sup>9</sup> El «descubrimiento de América» de C. Colón fue el mero descubrimiento de nuestro continente efectuado por la civilización medieval latino-germánica, europea, que deberemos denominar estrictamente como la «invasión de América» por el Occidente de Eurasia.

<sup>10</sup> Véase mi obra *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal* (1966), Editorial Las Cuarenta, Buenos Aires, 2018. En línea: [https://enriquedussel.com/txt/Textos\\_para\\_estudio\\_latinoamerica.pdf](https://enriquedussel.com/txt/Textos_para_estudio_latinoamerica.pdf)

<sup>11</sup> Como fuente véase Walter Krickeberg, *Die religionen des alten Amerika*, Kohlhammer, Stuttgart, 1961.

el *Yin-Yang*.<sup>12</sup> Una semejanza analógica que debió originarse en el paleolítico del *homo sapiens* antes de su partida hacia América, pero que nos habla de una «familia» de culturas semejantes con profundas distinciones analógicas que se irán desarrollando durante milenios.

[4] En nuestro continente americano se han dado tres tipos de culturas. Al norte y al sur, desde los esquimales hasta las culturas del Misisipi y Misuri, y en la Patagonia hasta el límite trazado por la presencia de la cultura incaica y la tupi guaraní, evolucionaron pueblos nómades, pescadores y cazadores, que no llegaron a desarrollar una organización agrícola o urbana, y por ello migraban constantemente según las exigencias del clima, la alimentación y la presencia de otros pueblos más aguerridos.

Un segundo tipo de pueblos, más estacionarios, que supieron acumular el fruto de la recolección de alimentos, de la pesca y la caza, que ocuparon toda la cuenca amazónica como los ya nombrados tupi guaraníes, y hacia el norte como por ejemplo las poblaciones del Caribe y de las cuencas del Misisipi-Misuri hasta los pueblos iroqueses, que mostraron gran capacidad para reproducir la vida en abundancia y con un trabajo que permitía un tiempo libre para las actividades culturales, religiosas, estéticas y morales.

Un tercer grupo de pueblos en las costas del océano Pacífico, ya que las migraciones asiáticas y polinésicas<sup>13</sup> en América Latina

<sup>12</sup> En japonés *kanji*, en coreano *eumyang*, etcétera.

<sup>13</sup> Véase mi obra citada en nota 10.

se había cumplido en esas regiones, y gozaban de un clima más templado, produjeron las altas culturas urbanas (la «América nuclear») que se organizaron sobre las cadenas montañosas de los Andes, que se prolongaba en Colombia y Centro América, que se dividía en México con las cadenas montañosas junto al Pacífico y al Caribe, y que continuaban en las cordilleras Rocallosas en América del Norte. Sobre esas montañas se desarrollaron, a más de 1000 metros de altitud y en regiones de más de 20 grados de promedio de calor anual, por nombrar las principales, la civilización de los incas en Perú, de los chibchas en Colombia, de la maya en Yucatán y Centro América, y de la azteca en México que siguió el canon de la cultura clásica zapoteca en torno a la gran urbe de alrededor de 100 mil habitantes de Teotihuacan, cuyo esplendor se sitúa entre los siglos III al VIII d.C., y que permitió florecer después, desde el siglo XIV, la civilización nahua en México teniendo por centro a Tenochtitlan. Esta ciudad o *altepétl*, tenía dos *calpullis* al norte y al sur, y dos al este y oeste, como Cuzco la capital incaica en el Perú. Era el «Dos» (originario y sagrado) que se desdoblaba en los «cuatro» *tezcatlípocas* figurando una cruz hacia los cuatro puntos cardinales. Eran los barrios de la ciudad (*altepétl*),<sup>14</sup> que en el imperio Inca dividía igualmente al territorio del reino en «cuatro» *suyos*, llegando desde Popayán (en Colombia) hasta Mendoza (en Argentina), de mayor extensión que el Imperio romano.

---

<sup>14</sup> Los españoles fundaron así las «cuatro» primeras parroquias en la ciudad de México sobre la organización urbano mítica de los aztecas, sin saber su significado místico.

La existencia en el *presente* de millones de miembros de las culturas originarias no es un hecho arqueológico sino político y cultural. Estos pueblos son la existencia actual de una organización social y cultural, ética, de significado presente y futuro. Su existencia debe ser preservada ya que su sabiduría ancestral sabe cómo acrecentar una subjetividad comunitaria que es esencial para la sobrevivencia de la humanidad, de América Latina y en especial para México, ante la devastación ecológica que está produciendo el suicidio colectivo del *homo sapiens*, en peligro de extinción por el ejercicio de una concepción moderna y consumista bajo la hegemonía de las estructuras de la economía neoliberal fundada en el crecimiento exclusivo del capital. Además, hay figuras históricas que deben ser puestas como ejemplo para los ciudadanos del presente, por su coherencia de vida ética y del ejercicio de un liderazgo tan necesario para la vida comunitaria. Pensemos en Nezahualcóyotl (1402-1474), natural de Texcoco, que fue un prudente e inteligente gobernante, perseguido en su juventud, gran constructor de obras arquitectónicas clásicas; un *tlamatini* (denominación del filósofo y sabio azteca) y místico, que podría ser tomado como ejemplo de vida por la juventud mexicana y latinoamericana.

[5] Sobre estas culturas milenarias latinoamericanas, y mexicanas en especial por ser la más numerosa y por el alto desarrollo de sus instituciones políticas, culturales, y por sus obras arquitectónicas, centros ceremoniales expresados en los grandes restos arqueológicos de templos y ciudades, se volcaron voraces los

conquistadores. Fue la catástrofe más impresionante de nuestra historia, un verdadero genocidio cumplido por pueblos venidos a través del Atlántico del extremo oeste del Occidente de Eurasia: el *finis terrae*;<sup>15</sup> de España y Portugal. Los invasores eran una síntesis cultural inmensa, que sólo bosquejaremos en pocas palabras para que se vislumbre su complejidad. La conquista fue un choque civilizatorio horrendo de los pueblos más orientales de Extremo Oriente (nuestros pueblos originarios) con los más occidentales del Extremo Occidente (la Hispania del Imperio romano, ocupada por los árabes durante siete siglos, y de cultura latino medieval). De raza blanca, y hablando el «castellano»<sup>16</sup> en América Latina y México, los conquistadores provenían de dos familias de cultura muy antiguas. Veamos resumidamente la evolución histórica cultural de estos pueblos, que de alguna manera constituyen igualmente nuestra idiosincrasia cultural.

[6] Por una parte los habitantes de la península ibérica procedían de culturas que podríamos llamar aproximadamente como indo-europeas, cuyo *núcleo ético mítico* debe situarse al

<sup>15</sup> «Fin de la tierra», en latín.

<sup>16</sup> El anglicismo de «español» es criticado por los pueblos andaluces, vascos, gallegos, catalanes, etcétera, de la península ibérica, ya que los «castellanos» (los miembros del reino de Castilla) han producido en España un colonialismo interno. Un gallego en Bilbao, al hablar de la lengua española, me corrigió y exclamó: «Dirás castellano, porque el español no existe». Es como hablar de Inglaterra o de lengua inglesa en la escocesa Edimburgo, que no es ciudad inglesa sino del Reino Unido. O como hablar de templos en la Jerusalén árabe, donde un palestino me corregía: «Aquí no hay templos, sino mezquitas».

norte del Mar Negro y del Mar Caspio en la estepa que va de Europa hasta el Gobi en el Asia. Pueblos de a caballo, primeros dominadores del hierro, que sucesiva y aproximadamente produjeron grandes invasiones desde el siglo XX a.C. sobre los reinos agrícolas neolíticos del sur: en la China, en el Indostán (con los llamados arios), con los persas, los pueblos helénicos y los comprendidos en el Imperio romano, incluyendo a los germanos.<sup>17</sup> Una de estas culturas se localizó en España (y después en Portugal en la así llamada Edad Media). Fue entonces una provincia romana, la más occidental y geopolíticamente junto a las costas del océano Atlántico. De allí que la lengua dominante, de blancos y mestizos en América Latina, será el castellano, hispana, latina, indoeuropea. Es ya un componente fundamental de la cultura de América Latina y México. Los indoeuropeos, usemos esta denominación por conveniencia, tenían una explicación del universo muy distinta que las del núcleo ético mítico asiático oriental y de las culturas originarias de América Latina y México. Pensaban que en el origen había un principio del universo, no era el «Dos» sagrado, sino el «Uno», presente en los *Upanishads* o el famoso *Rig Veda*, en los textos persas, pero sobre todo los griegos: el «Uno» (*tô én*) que a través de Platón y el helenismo culmina en Plotino, en su obra la *Enéada*. Los romanos siguen los principios de la sabiduría griega y no aportan cambios antropológicos y éticos esenciales. El universo tiene así en el origen *Un* principio, que

---

<sup>17</sup> Véase el tema más extensamente en la obra citada en nota 10.



se opone misteriosamente a la «materia» que determinándola constituye la «pluralidad».<sup>18</sup> El ser humano era un compuesto de alma y cuerpo.<sup>19</sup> El «alma» no era corporal; era divina, no tenía principio (era «ingenerada») y por ello era también «inmortal» (no tenía término; nunca moría). La muerte del cuerpo era la liberación del alma de la «prisión» del cuerpo. Esto determinará una moral con exigencias separadas del cuerpo y del alma que destruye la unidad del ser humano despreciando las virtudes del cuerpo en favor de las del alma. Políticamente hablando los griegos libres, que habitaban la ciudad griega (la *polis*), varones y adultos eran los seres humanos propiamente dichos. Los pueblos bárbaros que no habitaban la *polis* griega eran primitivos (no propiamente humanos en plenitud como los griegos). Lo mismo acontecía con la mujer, con los niños y los esclavos, cada uno no era perfectamente humano por distintas razones. De esta manera podemos estudiar las estructuras de las culturas indoeuropeas que tienen una semejanza analógica, que constituyó el *ethos* (la personalidad ética) de los habitantes de la península ibérica (y que irradiará sus principios éticos en América Latina y en México por tradición histórica).<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> El gran problema era que significaba la «materia» que era tan antigua como el «Uno» se originaba en él. En fin, la dificultad era insalvable.

<sup>19</sup> CM Lección II; p. 41. Alfonso Reyes se inspira entonces en la tradición indoeuropea dualista al hablar de cuerpo y alma.

<sup>20</sup> Para más detalles véase la obra citada en nota 10, capítulo V.

[7] Por otra parte, los pueblos de la península ibérica adoptarán el cristianismo en el Imperio romano que se convertirá en la cristiandad primero con Constantino y definitivamente con Teodosio en el siglo IV d.C. Se inscribió entonces en otra tradición cultural más antigua que la de los indoeuropeos, la semita, cuyo *núcleo ético mítico* se situó en el desierto arábigo y se expandió en muchos pueblos como los acadios o babilónicos en Mesopotamia, en Egipto (con influencias del sur bantú), entre los fenicios, palestinos, hebreos, cristianos y por último musulmanes. La cristiandad hispánica, por su parte, será invadida por los musulmanes (también semitas) bereberes del norte de África desde el 711 d.C., y luchará por su liberación desde siglo VIII hasta fines del siglo XV, de manera que la «reconquista» de la península continua con la «conquista» del núcleo poblacional más avanzado de las culturas urbanas de América, y durará aproximadamente de 1492 hasta la invasión de Chile a las orillas del río Maule, gesta que se cumplirá en algo más de tres decenios.

[8] La comprensión cósmica, antropológica y ética de los semitas es completamente diferente a la indoeuropea. Se postula igualmente *Un* principio originario pero interpretado con *subjetividad*, como *alguien* y no algo, que crea al universo, al cosmos, a toda la realidad. Es el pensamiento palestino, hebreo, cristiano o musulmán originario, todos ellos semitas. Ese principio original crea el cosmos desde su libertad indeterminada afirmada como nada de lo creado (su libertad incondicionada es nada de lo que

será creado). En esta cosmovisión el ser humano consiste en una corporalidad (*basar* o «carne» en hebreo) viviente unitaria, que tiene vida (simbolizada en la sangre de los vivientes). No hay alma ni inmortalidad, hay «carne» o humanidad corporal indivisible, con muerte empírica y resurrección de dicha «carne» (la unitaria corporalidad viviente humana). En el mito egipcio de la resurrección, Osiris (que es el dios de la resurrección en el templo de Mahat, con más de cuatro mil años de antigüedad) pregunta al muerto en el momento del juicio final (mito también egipcio semita) qué ha hecho de justo, de bueno, de gratuito en su vida para merecer la resurrección de su corporalidad, de la «carne» (en la que consiste todo el ser humano y no sólo el cuerpo), y el muerto responde: «Di de comer al hambriento, de beber al sediento, de vestir al desnudo, y una barca al peregrino»<sup>21</sup> (una barca porque el río Nilo era el centro de la vida de los egipcios). Osiris lo resucita personalmente, en su individualidad, viendo que ha obrado bien. Como podrá comprenderse, los preceptos éticos son todos referidos a la corporalidad, a la carnalidad. De la misma manera el rey Hammurabi, rey bondadoso y justo babilónico, y por ello semita, elaboró el famoso código disponiendo: «Que el fuerte no oprima al pobre, para hacer justicia al huérfano y a la viuda»,<sup>22</sup> y esto hace

<sup>21</sup> En el *Libro de los muertos*, cap. 125 (edición de F. Lara Peinado, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 209). Ver mi obra *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires, 1974; en mi página-web: [www.enriquedussel.com/obras](http://www.enriquedussel.com/obras). El cumplimiento de estas cuatro necesidades son criterios éticos de bondad, de justicia, por su contenido.

<sup>22</sup> *Código de Hammurabi*, Epílogo, XXIV, 60 (edición de F. Lara Peinado, Editorial Tecnos, Madrid, 1986, p. 42).

más de 3600 años. Son exigencias éticas ligadas a la vida humana y no a un alma abstracta. Ya insistiremos en estos aspectos en la exposición de los principios y las prácticas éticas. Es interesante que estas cuatro exigencias («dar de comer al hambriento...») serán retomadas por el fundador del cristianismo (en el evangelio de Mateo, 25) y ¿quién diría, para espanto de cristianos conservadores y marxistas ortodoxos, que el mismo F. Engels en el prólogo de *El origen de la familia*, indica que los cuatro satisfactores de las necesidades fundamentales de la vida humana son comer, beber, vestir y morar en un hogar donde hospedarse?<sup>23</sup> No son exigencias morales del alma, sino obligaciones éticas de la corporalidad viviente humana, como veremos.

[9] Esta tradición semita se enfrenta a la indoeuropea en los primeros siglos de nuestra Era en el Imperio romano. El pensamiento semita oriental cristiano dialoga con el indoeuropeo helénico romano, y el cristianismo primitivo de los tres primeros siglos, perseguido por el Imperio, se transforma en el siglo IV en el fundamento cultural del Imperio cristiano: la cristiandad; inversión entonces del cristianismo (que de perseguido es ahora la ideología del Imperio), y en forma de cristiandad invadirá, gracias a España y Portugal, nuestra América desde 1492, constituyendo

---

<sup>23</sup> En el texto egipcio se habla de una barca, porque el Nilo era el centro de toda vida en esa civilización. El fundador del cristianismo cambia esa exigencia ética por la obligación de dar hospedaje al peregrino, en el que se inspira F. Engels.

así una cultura como cristiandad colonial, dominada, dependiente de la que se extraerán miles de toneladas de plata y otros bienes que se transfieren a Europa, que de sitiada por el mundo musulmán otomano en la llamada Edad Media europea (época en que la cristiandad europea era subdesarrollada, periférica y sitiada por el mundo islámico), ahora, al contrario, gracias a América Latina, y México y Perú en especial, y por su expansión en África (con las colonias portuguesas y extrayendo esclavos) y el Asia (por las Filipinas), rodean a la cultura musulmana desde los océanos. Europa, como centro del sistema mundo, inaugura la modernidad, originando el capitalismo, la colonialidad, el individualismo egoísta competitivo, y el eurocentrismo que rige los destinos de América Latina y sus pueblos indígenas, impuesto una elite blanca y patriarcalista que desde las ciudades ilustradas domina el territorio y las riquezas de los pueblos originarios. El criollo blanco instaura igualmente un machismo *sui generis*, dominando a las mujeres indias y a la población mestiza que en el transcurso del tiempo será la mayoritaria. Los descendientes de los esclavos africanos, siendo hoy más de 100 millones en Brasil, el Caribe, la costa atlántica centroamericana, Venezuela y Colombia hasta Guayaquil, se hacen igualmente presentes. Los tres continentes culturales (Eurasia asiática y europea, y África) componen ahora la «raza cósmica» latinoamericana.

Bartolomé de las Casas (1474-1566) desde 1514 comenzó una lucha sin cuartel contra la crueldad de los conquistadores en el genocidio de la conquista, considerada una tremenda injusticia que contradecía la ética del fundador del cristianismo, y que le

hizo exclamar que «sobre estas ovejas mansas [se refiere a los indígenas] entraron los españoles como lobos e tigres y leones cruelísimos de muchas días hambrientos».<sup>24</sup> Fue ya un juicio condenatorio del origen moderno del capitalismo y del colonialismo en la época misma de sus inicios, antes de la Reforma de Lutero o la obra célebre de Maquiavelo *El príncipe*. Guamán Poma de Ayala en el Perú describe de manera despiadada las crueldades que sufren los indígenas de manos de los conquistadores.

Tres largos siglos de dependencia permiten que en América Latina, y en México como su corazón cultural y económico (como lo será India para el colonialismo inglés), la instalación de una elite dominadora criolla, que interioriza subjetivamente la colonialidad, que institucionaliza estructuras de autodominación en favor de Europa, a la que transfirieron ingente cantidad de riquezas usurpadas al pueblo indígena, esclavo y mestizo. La España imperial, que primero en el siglo XVI había instaurado el mercado mundial desde un capitalismo mercantil, no llegará a organizar como toda la Europa del sur el capitalismo industrial en el siglo XVIII, por lo que mantuvo bajo un monopolio subdesarrollado a sus colonias, siguiendo un camino muy distinto del de las colonias inglesas de América del norte. Y así comienzan en nuestro continente, y en México muy especialmente, las cuatro transformaciones políticas, económicas y culturales que deseamos bosquejar resumidamente.

---

<sup>24</sup> *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Prólogo; *Obras completas*, BAE, Ediciones Atlas, Madrid, 1958, vol. V, p. 136.

[10] La *primera transformación* republicana en la historia en América Latina y México<sup>25</sup> aconteció con la lucha por la Independencia en torno al 1810, comenzada en 1808 ante la ocupación napoleónica de España y Portugal, con un movimiento encabezado entre nosotros por criollos tales como Primo Verdad o Melchor de Talamantes, que fueron derrotados poco después. Miguel Hidalgo y Costilla organiza un movimiento armado que luchará convocando al pueblo mismo, a indígenas, esclavos, mestizos y blancos empobrecidos, siendo fusilado y enfrentando la muerte heroicamente en 1811. Por ello es el Padre de la Patria. José María Morelos (1765-1815), que auspicia la promulgación en 1814 de la Constitución de Apatzingán expresará, heredándonos una posición ético política que nunca debemos olvidar, que «me tendré por muy honrado con el epíteto de humilde Siervo de la Nación».<sup>26</sup> El ejercicio del *poder como servicio* es ya una definición ética a tenerse para siempre en cuenta. Después de una larga y cruenta guerra fratricida se consagrará a Agustín de Iturbide como emperador de México y Centro América. Pronto se destituye al emperador<sup>27</sup> y comienza una historia de altos y bajos que no llega a ser un verdadero movimiento emancipador, sino que irá inaugurando una época de continua crisis neocolonial. Mé-

---

<sup>25</sup> Y desde este momento me centraré en México por el sentido de este escrito.

<sup>26</sup> Carta a Ignacio López Rayón, en Acapulco, 3 de agosto de 1813 (D. 101, p. 346).

<sup>27</sup> Debe tenerse en cuenta que en Brasil, Pedro I será igualmente consagrado emperador y su hijo Pedro II reinará hasta 1889, creando la república sólo en ese año y conservando con ello la unidad del Brasil y el Marañao.

xico quedará por fin postrado ante el naciente poderío de los Estados Unidos, ya que los acontecimientos contradictorios del gobierno de Antonio López de Santa Anna no terminan por lograr la unidad del pueblo mexicano ni alcanzar un desarrollo económico que pueda resistir la voluntad expansionista de los vecinos anglosajones del norte. La enorme derrota que produce la pérdida de las dos terceras partes de nuestro territorio y vernos postrados de manera humillante en el Tratado de 1849 con Estados Unidos, moverán con el tiempo a los conservadores a proponer desde 1862, con auxilio de los franceses, a Maximiliano de Habsburgo como emperador de México (fusilado en 1867). Todo lo cual llevó al fracaso de la *primera transformación*.

[11] La *segunda transformación* comienza desde el mismo 1862 cuando Benito Juárez (1806-1867) se hace presente en la vida nacional. Éste, siendo de origen indígena de Guelatao, donde debió aprender a comenzar sus actividades con el sol, estudió en Oaxaca teología y después derecho, ejemplo de austeridad republicana, irrumpirá iniciando un liderazgo liberal, aurora de una nueva época de organización del Estado. El caos reinante, la dificultad de comunicar la enorme extensión del territorio, la multiplicidad de naciones que vivían dentro de los límites del novel Estado, no permite tampoco concluir la plena emancipación nacional. Además, no se logran crear las condiciones para realizar la Revolución industrial que avanzaba en el país del norte, enfrentando la muerte en plena tarea que sin



embargo deja inconclusa. Por ello, otro originario también de Oaxaca, estudiante de teología y jurista, Porfirio Díaz (1830-1915), gobernará en siete periodos presidenciales, de 1876 a 1911, el destino de México, imponiendo la doctrina positivista o llamada de los «científicos» en la enseñanza, abortando toda salida electoral democrática, aunque intentó cumplir con las exigencias de una modernidad que no pudo superar un tipo de dependencia neocolonial. Lo autoritario del ejercicio del poder se transformó en una dictadura que significó, una vez más, el fracaso de la *segunda transformación*.

[12] La Revolución iniciada en 1910 la interpretamos como una *tercera transformación*, que moviliza al pueblo mexicano en su conjunto destruyendo a la antigua oligarquía hacendaria terrateniente y conservadora. Del proceso, como en las guerras campesinas de Europa desde el siglo XVI, nació una insipiente burguesía en la interpretación histórica de Arnaldo Córdoba, que lentamente bajo el mando de los generales revolucionarios fueron dando nueva fisonomía a la vida política mexicana. La rebelión anti-reeleccionista de Francisco Madero (1873-1913), que se levantó en armas ante una nueva pretensión de reelección de Porfirio Díaz, se generalizó por el hecho de su asesinato que lanzó la primera Revolución popular del siglo XX en el mundo, institucionalizando un nuevo Estado gobernado por los generales de la Revolución. Ninguno de ellos marcará tanto la historia como Lázaro Cárdenas (1895-1970), que ejerció una presidencia

nacionalista y popular (1934-1940), organizando a los obreros en la Confederación de Trabajadores Mexicano (CTM) y los campesinos en la Confederación Nacional Campesina (CNC) y la misma burguesía naciente, que de sindicatos representativos se transformaron con el tiempo en verdaderas instituciones del Estado corporativo. Del Partido Nacional Revolucionario (PNR, 1925) se originará el Partido de la Revolución Mexicana (PNM, 1938) y, por último, el Partido Revolucionario Institucional (PRI, 1946). Muy lejos irán quedando los ideales de los revolucionarios de Emiliano Zapata (1879-1919), con su Plan de Ayala y el lema «La tierra para los que la trabajan». La elite triunfante de la Revolución evolucionará de un nacionalismo popular a un neoliberalismo completamente dependiente de la voluntad del imperio norteamericano, y del corporativismo más vulgar que corromperá todas las estructuras del Estado que había perdido su ruta. El *charrismo* sindical, una burguesía rentista y no creadora industrial, el continuo fraude electoral, la explotación y robo de los bienes comunes del pueblo que había acumulado un Estado de bienestar y de crecimiento sostenido del *standard* de vida, será dilapidado desde el 1968 (con la decisión de usar la violencia contra el movimiento estudiantil y popular), siendo un proceso de desaceleración creciente desde el 1988 con el gobierno de Carlos Salinas de Gortari (1948), desmantelando lo poco que quedaba del proyecto incipiente de autonomía nacional que lentamente había surgido en la Revolución. Es el fin de la *tercera transformación* hundida en la corrupción y la crisis generalizada.

[13] La *cuarta transformación* surgió de la corrupción de la tercera, y alentada por un pueblo hundido en la desesperación, la violencia, siendo víctima de la corrupción de todas las instituciones del Estado y por el de la sociedad civil, asediada por la inseguridad, la pobreza y la impunidad. Ante esta situación la izquierda sufre un proceso de unificación hasta originar con Heberto Castillo y otros líderes de izquierda el Partido Mexicano de los Trabajadores (PMT), que posteriormente, desde la llamada «corriente democrática» del PRI, Cuauhtémoc Cárdenas (1934) reorganizará como Partido de la Revolución Democrática (PRD, 1989). En estas luchas surge un joven militante, de temprana experiencia, de continuo contacto directo con los movimientos campesinos y populares, y «tempranero» como Juárez: Andrés Manuel López Obrador (1953), que lentamente ante la burocratización del PRD inicia la organización de un nuevo partido movimiento denominado Movimiento de Regeneración Nacional (Morena, 2011), que arrasa en las elecciones presidenciales del 1 de julio de 2018. Muchos opinan que con este triunfo electoral comienza una *cuarta transformación* en la historia republicana de México, cuyo desarrollo es imposible anticipar. La historia tiene caminos secretos que sólo *a posteriori* descubren su sentido.

## Principios éticos de la política

[14] Lo que sí puede anticiparse, y reflexionar sobre ello, es que la política debe ser concebida y practicada de nueva manera para que realmente intente ser una transformación de las estructuras objetivas y subjetivas más justas. Se debería cambiar la conducta de los miembros de una comunidad, de los representantes y de los ciudadanos participantes como actores responsables. Sin ese cambio de instituciones objetivas y de una nueva subjetividad, que la ética impulsa, impera, obliga, todo el resto se transforma en un castillo de naipes que al menor impulso externo se derrumba.

No se trata de una moral de valores, ya que los valores determinan a los medios con respecto a sus fines. Así el agua *vale* (tiene *valor*) porque tenemos sed. Y tenemos sed porque la vida, la vida humana, consume agua en su mismo vivir, en su metabolismo. El agua tiene valor no en sí misma (como un fin), sino porque es un *medio* por el que el viviente (cuyo ser corporal en su mayor proporción contiene agua) la consume para vivir; por ello tiene sed. La sed constituye el valor del agua, no el agua en sus propiedades físicas. Si no la necesitáramos para vivir el agua no tendría ningún valor. Es la finalidad (la vida de un ser humano cuya corporalidad necesita agua para recuperar el agua que gasta para vivir) lo que da valor al medio, al agua, para el fin, la vida humana. De la misma manera la justicia es un valor porque un ser humano justo, que da a cada uno lo que le corresponde, permite la vida de la comunidad. Si es injusto y roba por avaricia egoístamente lo común

para sí, es peligroso para la comunidad, porque pone la vida de la comunidad en riesgo, y por ello la injusticia es un vicio, es decir, no es valiosa. La vida no tiene valor, tiene dignidad que es lo que le constituye el valor de todos los medios que necesita la vida para vivir. Hablamos entonces desde el comer (que tiene valor porque si no se come no se vive) hasta la justicia (porque de lo contrario gobernados por injustos, ladrones o corruptos la vida de la comunidad no es posible). La ética que proponemos por todo ello es una ética de principios y no de *valores*. Los principios son enunciados de deberes, de lo que *debo* o que tengo el *deber* de obrar; es decir, es una obligación.<sup>28</sup> Puedo o no cumplir la obligación, obrarla o no, pero si no hago lo que debo pongo en peligro mi vida (o algún aspecto de ella) y la vida de la comunidad. Es una exigencia que tengo que operar para mi bien y para el bien de la comunidad. No es algo que si no lo cumplo, y nadie se entera, no se sigue ninguna consecuencia. No. Si no cumplo lo que debo obrar, en último término personal y comunitariamente, pongo a riesgo la vida: es una cuestión de vida (el bien, la justicia) o la muerte anticipada (el mal, la injusticia).

[15] Por ello, el *primer principio* de la ética podría enunciarse así: «Debemos en nuestras acciones e instituciones afirmar, producir y acrecentar nuestra vida singular y comunitaria, en último término de toda la humanidad». No cumplir este principio produce

---

<sup>28</sup> Lo que obliga o la obligación es una norma que debe cumplirse. Se denomina lo *normativo*.

en último término la muerte singular y comunitaria de los seres humanos. Es una exigencia que se impone perentoriamente: es afirmar la vida o la muerte. Es un principio de vida, de sobrevivencia, condición necesaria absoluta que es fundamento de todos los principios y de todas las acciones o instituciones éticas y políticas. Si morimos, individual o comunitariamente, deja de haber realidad humana, acciones, instituciones, sociedades, historia, cultura, felicidad. ¡Simplemente dejamos de existir! Y cuidado, ¡esto es posible! Ecológicamente estamos destruyendo la posibilidad futura de la vida en la Tierra como fruto de nuestra civilización consumista y destructiva de la Naturaleza como veremos más adelante. El suicidio colectivo de la humanidad no es hoy imposible.

Siendo la vida humana la condición absoluta y universal de toda acción humana, lo es igualmente para la acción política evidentemente. En su sentido ético fuerte, y esto no es algo que se puede hacer o se pueda no hacer, optativamente, sino que es obligatorio bajo la pena del que no lo haga comienza una lógica que lleva a la extinción del *homo sapiens*. El sentido ético de la política (las obligaciones normativas) interpretado como servicio en el acrecentamiento de la vida (y de la vida feliz) de la comunidad política es perentoria. «¡Dar de comer al hambriento!» (como enunciaba la norma ética egipcia desde hace más de 4000 años) exigirá, por ejemplo, una reforma agraria; decretar el derecho del agua como un bien común, etcétera. Opinar que todos los miembros deben tener una vestimenta honorable, una casa donde la familia pueda vivir, un trabajo para poder afrontar

la compra de lo necesario para la vida, poder hablar su propia lengua, cumplir con las exigencias de su cultura, observar los mandatos de su religión si lo desea, afirmar la libertad y autonomía de la propia vida política, todo ello son medios para poder vivir y vivir bien. Por ello son momentos del primer principio ético, y en consecuencia político; son el *contenido* de todas las acciones, de todos los deberes y derechos. La vida humana comunitaria es sagrada, es lo digno por excelencia que debe ser respetada, afirmada, acrecentada. No tiene meramente valor. Como hemos dicho tiene dignidad que funda todos los valores de todo de lo que nos rodea como medios para afirmar la vida como un fin, y la vida feliz en comunidad.

Podríamos extendernos sobre el tema, pero con lo dicho hemos situado el problema del principio que determina el *contenido* ético de toda acción política, y por lo tanto el fundamento ético (que los filósofos denominamos «normativos») de toda política posible. La vocación política fundada en este principio permite entender la política como un servicio en el acrecentamiento de la vida de todos los miembros de la comunidad. Es una voluntad comunitaria de vida. No puede haber una finalidad más noble.

[16] Hay un *segundo principio* ético que se articula al primero y lo determina, pero también es determinado por él. Se trata de responder a la pregunta: ¿Cómo conozco que la decisión que elegimos para afirmar la vida de la comunidad es realmente la mejor para ella? ¿Acaso elegiré desde mi horizonte singular o solipsista lo que yo entiendo como mejor para la comunidad sin realmente

tener la seguridad del consentimiento de la comunidad que para ella es lo mejor? ¿Cuál es la manera de probar válidamente que lo que pienso y deseo realizar como servicio o en favor de la vida de los otros es realmente lo que ellos anhelan o necesitan? La respuesta a esta pregunta es un segundo principio ético.

En efecto, podría ese principio describirse resumidamente y en primera instancia de la siguiente manera: «Debemos siempre adoptar como decisión o juicio práctico a efectuar el que haya alcanzado el consenso, siendo el acuerdo de la comunidad, en donde sus miembros hayan participado simétricamente (es decir, con los mismos derechos y en igualdad), habiéndose basado en argumentos razonables o racionales) sin haber sido coartados por la violencia u otras causas que distorsione dicho consenso». La decisión adoptada será éticamente válida para todos, es decir, tendrá legitimidad política, ya que los miembros de la comunidad habrán podido participar y en cierta manera al cumplir lo acordado se obedecen a sí mismos. El organizar un sistema de medios institucionales para cumplir este principio se denomina en política la democracia. No se trata de la democracia moderna, liberal y representativa, sino que esta manera de practicar el ejercicio de la democracia es un sistema de legitimidad, ciertamente hoy muy corrompido en el nivel mundial. Repito: la democracia es un «sistema de legitimación» que da unidad a la comunidad y determina al primer principio político de afirmación de la vida con mayor fuerza, mayor consistencia, porque hace activos y responsables a todos los miembros de la comunidad política. El político que se acostumbra a tomar solipsista o individualmente



las continuas decisiones que hay que elegir en el ejercicio del poder sin hacer participar a los afectados inevitablemente caerá en el autoritarismo y no contará su acción con la legitimidad y fuerza ética necesaria que motiva y le otorga el apoyo razonable de la comunidad.<sup>29</sup>

El poder representativo concebido obediencialmente supone entonces el consenso consciente y explícito de la comunidad, a la cual hay que mantenerla continuamente informada para poder contar razonablemente con ella.

[17] El *tercer principio* constitutivo de la ética es el de factibilidad. Esta palabra deriva de «factible» que procede del latín *facere*, que significa hacer, producir. Factible es lo que puede hacerse, operarse. Y factibilidad es el abstracto que indica que la acción o institución es *posible* de ser hecha u operable. Si una acción, por ejemplo realizar la próxima asamblea de la comunidad en la Luna (no es factible económica, técnicamente, etcétera), el intentarla es una

---

<sup>29</sup> Por ejemplo, Evo Morales proyectó construir una carretera que uniera La Paz con el Atlántico para abrir el comercio con ese espacio comercial directamente, pero los indígenas amazónicos se opusieron y al final, el presidente desistió de dicho proyecto. En cambio, en Brasil, en el tiempo de la dictadura militar y proyectada por la corrupta compañía Odebrecht, se construyó la carretera transamazónica sin ningún acuerdo previo, y por ello sirvió a las mafias de la droga, a los grupos de tala montes, a los asesinos de indígenas, y que rápidamente se deterioró por la falta de mantenimiento, siendo un fracaso para la sociedad civil y los pueblos originarios. Consistió en una obra faraónica que no fue proyectada con la participación de los indígenas amazónicos, es decir, no tuvo el consentimiento de los afectados. Cuidado de repetir ese error con los mayas del Yucatán en México.

*imposibilidad*. No puede ser ética una acción imposible (que es la que no tiene factibilidad). Esto en ética o en política es esencial: un anarquista radical puede intentar disolver completamente el Estado, porque para él/ella toda institución es dominadora o injusta. Y el Estado es la macro institución por excelencia de la política. Pero intentar dicha disolución *radicalmente* como lo propone M. Bakunin, por ser imposible (no en el caso de la disolución de un tipo de Estado opresor para crear otro de otro tipo más justo, que es posible y encomiable) no puede ser éticamente aceptable ni justo. El tercer principio se enunciaría así: «Debemos, teniendo previamente en consideración los dos principios ya enunciados (del *contenido* y la *forma* de realizar el acto), operar lo *posible*».

Claro que hay muchos «posibles». El posible anarquista es imposible; el posible conservador no deja lugar a otros posibles que son imposibles para el conservador. El político creador de lo nuevo que lucha por la justicia en favor de la vida más justa de un pueblo se propone como *posible* lo imposible para el anarquista o la extrema izquierda, porque para ellos es un mero reformismo o un engaño del pueblo; y opera lo *imposible* para el conservador, que no desea ningún cambio porque domina el estado actual injusto, que sin embargo es necesario transformar. Es un principio de realismo crítico, con principios éticos donde el realismo es acotado por ellos.

[18] Los principios ético-políticos conservar su vigor en el momento clásico o sostenible de un sistema político vigente, *positivo*, sino que inevitablemente, aunque duren siglos como el imperio

chino o romano, terminan por decaer en su decadencia. En el corto plazo, las tres primeras transformaciones de las que hemos hablado en los parágrafos 10 a 12 de esta *Cartilla*, también llegan a su término, a su decadencia, a su momento en el que la dominación se adueña del sistema político falto de capacidad para superar las injusticias que han devenido elementos corruptivos del sistema. Así la Nueva España de la época de los Borbones pasó a una primera transformación, liderada por Miguel Hidalgo y Costilla. En esa etapa los tres principios éticos enunciados cobraron una fisonomía *negativa*, crítica y hasta destructora, ya que había que superar el orden colonial novohispano para fundar un nuevo orden, el del Estado mexicano republicano.

Debemos situarnos en ese caso no desde la normalidad de un orden político vigente, sino intentar pensar lo que enunciaba el filósofo Hermann Cohen de Marburgo cuando escribió: «El método consiste en situarse en el lugar de los pobres, de las víctimas, y desde allí intentar efectuar un diagnóstico de la patología del Estado».<sup>30</sup> El que produce una injusticia no es sólo sujeto de una injusticia, de un vicio, subjetivamente, sino que correlativa y objetivamente produce en otros miembros de la comunidad un sufrimiento, que los constituye como víctimas de su acción. Si se considera la ética y la política desde la perspectiva de las víctimas, todo cobra un nuevo sentido. Por ejemplo, alguien que acumula enorme riqueza habiéndola obtenido por el trabajo

---

<sup>30</sup> Véase el tratamiento del tema en mi obra *Ética de la Liberación*, Trotta, Madrid, cap. V, pp. 309 ss.

de los otros (aunque no tenga conciencia ni entienda cómo es que su riqueza se origina en la pobreza de otros) causa la vida sufriente del pobre, que se transforma en una vida que «no vale la pena ser vivida». Es entonces responsable de la infelicidad de sus víctimas, y en ese caso su proyecto como político (como representante político) ya ha abandonado los principios éticos como horizonte de sus acciones, y el egoísmo y la avaricia ocupan su lugar: la política se transforma en una profesión lucrativa; en vez de una biopolítica (en otro sentido que el que tiene para M. Foucault) inaugura la necropolítica (como la de A. Mbembe).

Es decir, los principios éticos se transforman así en enunciados negativos contra la injusticia de la dominación de la siguiente manera: «Debemos demoler (parcial o totalmente) el orden vigente *injusto*». En este sentido y momento tiene pleno sentido aquello de «¡Al diablo con las instituciones!».<sup>31</sup> Y esta transformación éticamente exigida debe efectuarse en los tres niveles de los principios descritos: por el *contenido* en referencia a la negación de la vida (ya que produce víctimas que no pueden vivir), por haber sido evadido el *consenso* (por la exclusión de los más débiles de la comunidad) y por la falta de *factibilidad* (ya que la mera existencia demuestra su ineficacia). Es de alguna manera una lucha por la destrucción del orden injusto vigente.

---

<sup>31</sup> M. Hidalgo pudo exclamar con todo derecho: «¡Al diablo con las instituciones de la Nueva España tal como las definen la *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias!*»

[19] El primer principio *crítico* se enuncia ahora así: «Dado que las víctimas del sistema en crisis no pueden vivir plenamente por la injusticia que sufren, es necesario destruir en parte (sería una transformación) o radicalmente (sería una revolución) el orden político que causa injustamente tales víctimas». La exigencia de la defensa y sobrevivencia de las víctimas justificará la lucha aun armada de nuestros héroes de la primera transformación como M. Hidalgo, hasta llegar a eliminar (no siendo la finalidad de la acción del héroe) a los agresores. Los españoles que luchan para continuar la dominación que se instauró en la agresión perversa y genocida de la conquista y el colonialismo no tienen ningún principio ético que justifique su acción armada, y por ello se trata de una guerra injusta. Mientras que si en nombre de la vida de las víctimas inocentes se destruye la causa de la muerte, el colonialismo moderno que sufría Nueva España por ejemplo, es ética y políticamente justificable (aunque todavía habrá que argumentar en favor de la oportunidad de hacerlo, es decir, de su factibilidad ética). Afirmar la vida de los oprimidos eventualmente exige destruir el orden político que los oprime.

Así nacía, en la primera transformación, un consenso *crítico* de los oprimidos, de las víctimas, de los pobres, que se constituirá como el nuevo fundamento de la legitimidad republicana; es decir, participan con los mismos derechos para dar fundamento a la futura legalidad<sup>32</sup> de las decisiones; al participar en la

---

<sup>32</sup> El consenso de los oprimidos funda la legitimidad; la nueva legitimidad funda por su parte la futura legalidad.

comunidad de comunicación hegemónica española, como eran los pueblos originarios, los criollos y los mestizos, se alcanzaba el cumplimiento de un principio democrático. De esta manera el segundo principio *crítico* se enuncia también *negativamente*: «Las víctimas de la dominación (los habitantes novohispanos) deben participar simétricamente para alcanzar un consenso suficiente racional». En el caso de la primera transformación, negando la legitimidad monárquica colonialista, y quedando inevitablemente en la ilegalidad con respecto de las *Leyes de los Reynos de las Indias* injustas del orden antiguo, se fundaba de esta manera una nueva legitimidad que se sustentaba en el consenso de los oprimidos, de los mexicanos. La *negación* del sistema legal antiguo (cuando los mexicanos eran súbditos de la corona española) fue la condición necesaria de la posibilidad de la afirmación para la Independencia del nuevo orden: podía nacer así el México independiente.

Igualmente, el principio *crítico* de factibilidad obliga participar y asumir la responsabilidad de ocuparse de la organización estratégica y táctica de la lucha para alcanzar el ejercicio del poder autónomo, libre, como servicio para alcanzar la Independencia de España y contra las leyes vigentes (de las indicadas *Leyes de los Reynos de las Indias*). Las víctimas (los colonos novohispanos) eran débiles,<sup>33</sup> no tienen un Estado ni un ejército a su servicio. En otro ejemplo, puede que no se llegara a reconocer el triunfo electoral por un repetido fraude electoral (como al final deca-

---

<sup>33</sup> Como lo indica Pablo de Tarso, Walter Benjamin o G. Agamben.

dente de la tercera transformación republicana en México desde 1988), pero al final es posible que se logre el anhelado triunfo ante el orden anquilosado y corrupto. El principio negativo de factibilidad cambia las condiciones de las épocas de la historia. Hace posible lo que parecía imposible.

[20] En un tercer momento cronológico,<sup>34</sup> el proceso político comienza a organizar la construcción del *nuevo* orden, ejerciendo de una nueva manera *positiva* los tres principios éticos ya enunciados. Es el tiempo más difícil y el propiamente político en toda su complejidad ya que hay que crear un orden más justo, pero *posible* (aun revolucionario si fuera necesario y posible), pero intentar efectuar un orden *perfecto* es imposible. Esto es lo que sitúa a la extrema izquierda junto con la extrema derecha, pretendiendo ambos lo imposible al querer realizar un orden soñado perfecto más allá de la condición humana.<sup>35</sup> Pensemos en el caso de la revolución sandinista en Nicaragua, necesaria y justa, pero que se torna impo-

---

<sup>34</sup> El primero se describe en los párrafos 15-17 de esta *Cartilla*, y el segundo en los párrafos 18-20.

<sup>35</sup> La lucha contra el neoliberalismo y la superación de la modernidad, entre otros aspectos, son metas a largo plazo que no pueden dejarse de tener siempre presente. Pero en el corto y mediano plazo frecuentemente habrá que realizar políticamente lo posible con transformaciones que se encaminen a cambios profundos y necesarios, pero teniendo en cuenta las circunstancias geopolíticas y concretas. Serán posiblemente criticadas por la extrema izquierda como siendo reformas engañosas, aunque, al contrario, serán interpretadas por los conservadores como revolucionarias e imposibles y nefastas (como para K. Popper), pero que para el político con principios éticos son acciones definidas dentro de un realismo *crítico*, ético.

sible cuando el imperio (Estados Unidos) pone todos los medios para destruirla. Diez años de una guerra injusta gestionada por los llamados «contras» significará estratégicamente la derrota del sandinismo. No había posibilidad de un triunfo por la situación geopolítica bipolar reinante dentro de la «guerra fría». La debilidad (de la que hemos hecho referencia y de la que nos habla Walter Benjamin) de los oprimidos exige mayor cautela e inteligencia estratégica para situar adecuadamente la «posibilidad» del triunfo en circunstancias desfavorables. Cómo indicaba el estratega chino Mao Tse-tung, que si Japón es fuerte pero pequeño, y China es débil pero enorme, era necesario planear una *guerra prolongada*.<sup>36</sup> La «Gran Marcha» parecía una huida de un pueblo derrotado, pero era una estrategia que transformaba una victoria *imposible* (enfrentar al Japón en una batalla decisiva en donde se jugaba el todo o nada) en una victoria *posible* (después de un largo proceso en el que el enemigo era debilitando).

[21] Los tres principios sufren una tercera modificación entonces.<sup>37</sup> Ahora el primer principio de la *afirmación* creadora de la vida llega a su pleno desarrollo: «Debemos afirmar la vida en el crecimiento de sus posibilidades creado una subjetividad y las mediaciones necesarias, las instituciones, que efectivamente realicen una vida cualitativamente más feliz de la comunidad

<sup>36</sup> Véase «Sobre la guerra prolongada», en *Obras selectas*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1968, t. II, pp. 113ss.

<sup>37</sup> Véase nota 32.



que en el régimen que se intenta superar». Es el momento de la acción creadora, donde el representante deber ofrecer la vida *como servicio obediencial*, y el miembro de la comunidad debe *participar activamente* (que pasa entonces a ser actor, es decir, deja de ser un pasivo espectador político que lo espera todo «de arriba»), en donde el peligro ronda a los que cumplen la responsabilidad de luchar por la comunidad más que por sus fines particulares, y por ello sus vidas son puestas cotidianamente en cuestión (hasta el asesinato) por los que ejercían el poder en el antiguo e injusto sistema derrotado. Recuérdese entre muchos a M. Hidalgo y F. Madero. Se trata de la construcción del nuevo orden, de la «tierra prometida», que sin embargo nunca será perfecta. La perfección absoluta de un orden político está más allá de la condición humana; querer alcanzarla en la historia es crear el «infierno» ante el intento de construir el «reino de dios», que resulta ser un fetiche.

El segundo principio *creador positivo* exige siempre que toda decisión sea el fruto de un consenso de los concernidos, de los afectados, para que el ejercicio del poder sea obediencial (desde arriba), legítimo (desde abajo), es decir, que tenga su fundamentación en la participación creciente del pueblo en todas las medidas que deban tomarse, porque en el consenso del pueblo oprimido<sup>38</sup> consiste la nueva legitimidad del orden futuro más justo. Es en este nivel que se produce lo que Álvaro García Linera

---

<sup>38</sup> Lo del «consenso del pueblo» (*consensus populi*) es expresión de Bartolomé de las Casas, y el «de los oprimidos» es de A. Gramsci.

denomina «contradicciones creativas», cuando por ejemplo un sector popular pide reivindicaciones especiales superiores al promedio general social, que de concederse se convertiría en un privilegio, en una injusticia. Habrá que encontrar las medidas posibles para que se moderen las exigencias y así se respete también la igualdad entre los movimientos sociales.

De la misma manera el principio de factibilidad *creador positivo* consiste en la estrategia y táctica que el pueblo participante va optando en cada ocasión para organizar el nuevo orden, la nueva transformación. El pueblo debe aprender de sus propias experiencias, y el político de vocación debe ocuparse de servir en el exigir la continua y mayor *participación del pueblo* en la construcción del nuevo orden. Esta participación es un principio ético; es una obligación del pueblo. Cuando un pueblo aprende a participar cotidianamente, la autoridad delegada del representante disminuye y se torna como en una disolución del Estado, pero sólo se logra después de larga experiencia ética y de un cambio de la subjetividad de los miembros de la comunidad política, del pueblo. Cuando no se participa (expresado en el decir popular: «¿Y a mí, qué?»), se anida el autoritarismo de la clase política y la decadencia de la república. Sólo cuando la ética se ha hecho hábito y ya no se verá como obligación externa sino como exigencia de la personalidad política de todos los ciudadanos, ese pueblo tendrá soberanía plena y poder en sostenerla. No será una ética objetiva sino también una cultura subjetiva, una nueva subjetividad corresponsable.

## Las tres constelaciones de la política

[22] La política, lo político, la praxis política, los principios normativos, las instituciones políticas, el poder político, el Estado, se sitúan siempre en alguna de estas tres *constelaciones* (*Gestaltungen*) que determinan diacrónicamente todos los momentos enunciados de la política. Al situarse el proceso en la *temporalidad*, diacrónicamente, dichos momentos cambian de contenido semántico en todos sus componentes. Se efectúa así como un *desarrollo* (*Entwicklung* diría Hegel, aunque en otro sentido: como crecimiento cualitativo de la vida), una evolución del concepto de lo político y sus respectivos constitutivos, determinaciones o categorías que deben ser claramente distinguidos para su adecuada comprensión y uso en el discurso teórico de la política.

Por no haber distinguido esas *constelaciones* diacrónicas (que se encuentra inesperadamente en el fundamento del pensamiento de Walter Benjamin) se cae en falsas antinomias que pueden ser resueltas como momentos distintos (en su antes y después de la historia) de un proceso sucesivo que va exigiendo una descripción no unívoca sino analógica, más compleja y adecuada de la política. Así, momentos que eran considerados como anti-políticos, ahora podrían comprenderse como momentos inevitables de su devenir. El *poder* político puede ser ejercido como dominación (y lo es en la mayoría de los casos, como lo describe M. Weber), pero también puede ejercerse obediencialmente. En el primer caso, es un ejercicio de la *necropolítica* (como la denominaría Achille

Mbembe), y pueden juzgarse como un momento defectivo pero frecuente de la política, aunque por ello no deja de ser político (situado en el momento A.c del Diagrama 1). Es decir, sin dejar de ser políticos esos momentos, frecuentemente siendo los más durables y funestos, no corresponden sin embargo al contenido pleno y normativo de la política.

DIAGRAMA 1  
Las tres constelaciones diacrónicas de la política

A Primera constelación Totalidad vigente	B Segunda constelación Ruptura mesiánica	C Tercera constelación Creación del nuevo orden
a. Acontecimiento originario b. Estabilidad clásica (Estado de derecho) c. Agonía, decadencia (Estado de excepción) (§ 30)	a. La víctima pasiva (fetichización) b. Función mesiánica: ruptura (a) («Segundo» acontecimiento) c. Praxis estratégica destructiva (Estado de rebelión)	a. Reino davidico ( $\beta$ ) b. Estabilización (El rey y el profeta)
Momento faraónico Principio conservador  Poder como dominación (negativo)	Momento mosaico Principio anárquico  Poder liberador (creatio ex nihilo, Hiperpotentia)	Momento de Josué <sup>39</sup> Principio de la imaginación creadora Poder obediencial (positivo)

<sup>39</sup> Véase W. Benjamin, *Sobre el concepto de la historia*, tesis xv; GS, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, I, 2, p. 702.

Lo político, la política, su praxis tiene *tres* momentos o *constelaciones* esenciales, con etapas internas discernibles internas, que guiarán nuestros pasos en una exposición sistemática de esta *Cartilla* (ambas componentes de lo que llamamos una concepción crítico creativo de la política en general).

Volviendo sobre el tema esquematicemos con propósito pedagógico (corriendo el peligro de simplificaciones), como mera introducción a la cuestión, el problema que hemos planteado.

[24] En un *primer* momento o *constelación* (A. en el Diagrama 1) se inicia el proceso con el primer «acontecimiento», el originario del orden político vigente, de todo sistema político, práctico colectivo, que denominamos «Totalidad» siguiendo la terminología fenomenológica; que es lo ontológico de un G. Lukács. Podría aun discernirse en dicha Totalidad o *constelación* tres etapas: la auroral o inicial (A.a) donde se establecen las instituciones y la legalidad del sistema con una clase «dirigente» (o «bloque histórico en el poder», diría A. Gramsci), basada en el *consenso* del pueblo ejerciendo un poder hegemónico. Una segunda etapa, «clásica», tiempo de la estabilidad (A.b), que puede durar siglos. Una tercera etapa de agonía, de decadencia (A.c), donde la clase dirigente se transforma en «dominadora» (según Gramsci) por la *disidencia* del «bloque social de los oprimidos» (expresión gramsciana también). Esta tercera etapa correspondería a la figura del Estado decadente, el moderno, burgués, liberal, en el

paroxismo nacionalista o racista del nazismo por ejemplo, o con anterioridad en el zarismo que enfrentó Lenin<sup>40</sup> en su obra *El Estado y la revolución*. Frecuentemente es la noción de Estado, en esta etapa (A.c), a la que una cierta izquierda se enfrenta negándolo anarquistamente.<sup>41</sup> Es el momento *necropolítico* de la política.

Lenin se sitúa posteriormente con extrema criticidad en la segunda *constelación* en la Revolución de Octubre. Debemos además indicar que el mismo Lenin en el transcurso de pocos meses, desde septiembre a noviembre de 1917, experimenta la diacronía de los tres momentos como de un vertiginoso proceso político.

En su obra *El Estado y la revolución*, que interrumpe la escritura en septiembre de 1917 para hacer la revolución, se encuentra en el tiempo de la primera *constelación*, contra el Estado vigente zarista. Pero bien pronto, que clasificamos en el Diagrama 1 bajo la designación A.c: tiempo final de un sistema histórico vigente, el revolucionario debe comenzar una metamorfosis. Lenin cita a Engels, aprobando por supuesto su contenido:

*El Estado se disolverá por sí mismo y desaparecerá.* Siendo el Estado una institución meramente transitoria que se utiliza en la lucha

---

<sup>40</sup> Tomaremos a Lenin como ejemplo, ya que en pocos meses atravesó las tres *constelaciones*.

<sup>41</sup> Debo decir que en mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973) bajo la dictadura militar, la «totalidad» levinasiana me era interpretable inmediatamente a partir de esa misma tiranía, en la que sufrí un atentado de bomba, la expulsión de la universidad y del país, y debí exiliarme. Era un Estado represor, dominador, fetichizado.

[...] para someter por la violencia a los adversarios, es un absurdo hablar de un Estado libre del pueblo [...]. Por eso, nosotros propondríamos emplear siempre, en vez de la palabra *Estado*, la palabra comunidad (*Gemeinwesen*), una buena y antigua palabra alemana que equivale a la palabra francesa *Commune*.<sup>42</sup>

Expone Lenin: «La idea de Marx consiste en que la clase obrera debe *destruir, romper, la maquinaria estatal existente* y no limitarse simplemente apoderarse de ella [...]»<sup>43</sup>

Este sería el momento de la adopción del principio anarquista en el pensamiento de Lenin. Pero el revolucionario ruso no lo propone como un estado definitivo sino transitorio: la disolución del Estado vigente es necesario, aunque la «disolución del Estado» después de haber agotado todas las posibilidades instrumentales del Estado como tal es otra cuestión que no trataremos ahora aquí (sino en el § 43).

Está claro que Lenin está en favor de la disolución del Estado zarista burgués inicialmente capitalista vigente en Rusia, pero como medida táctica o estratégica a corto y mediano plazo. Coincidimos con Lenin y disentimos con los anarquistas a la manera de Max Stirner o M. Bakunin que pretenden disolver el Estado desde el comienzo y definitivamente.

---

<sup>42</sup> *El Estado y la revolución*, cap. IV (en V. I. Lenin, *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1960, vol. 2, p. 342).

<sup>43</sup> *Ibid.*, III; p. 322.

[25] En un *segundo* momento o *constelación*, y dada la situación del Estado ruso semimoderno burgués dominador surgió la necesidad de descubrir un nuevo horizonte político donde pudiera superarse *ese* Estado *dominador*, que se presentaba como la positividad de lo *vigente*.<sup>44</sup> Fue así que descubrimos, gracias a J.P. Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica*, una nueva dimensión de *salida* (*liberación*) de la dominación del Estado represor, y se bosquejó el concepto de una segunda totalidad, ahora futura y de liberación, otra que el orden vigente fetichizado.<sup>45</sup> Y es así que en *20 tesis de política* (2006) expongo las primeras diez tesis acerca de la política para entender el orden positivo vigente<sup>46</sup> (primera constelación); y en las tesis 11 a 20 describo las condiciones de la construcción del nuevo orden político (todavía no discernido como lo que desde ahora denomino la *segunda* y la *tercera constelaciones*). Un sólo momento futuro no daba cuenta de la complejidad, porque exponiendo el tema se había complicado desde hacía tiempo, ya que para crear un nuevo sistema hay que, primeramente, *de-construir* (o simplemente *destruir*) el antiguo orden vigente. Este momento propiamente *negativo* surge como ya hemos dicho inicialmente en la Ética de

---

<sup>44</sup> La totalidad vigente es la *positividad* dada, en terminología, por ejemplo y como hemos indicado, de M. Horkheimer. Pero ahora se trata de negarla (en lo que consiste lo *crítico*, momento negativo entonces).

<sup>45</sup> Este «descubrimiento» se expone en el volumen 2 de la citada obra (cap. 4 en adelante).

<sup>46</sup> Más extensamente analizado en el vol. 2 de esta *Política de la Liberación* (2009).



la Liberación (1998),<sup>47</sup> pero explícitamente en obras recientes.<sup>48</sup> Es un «momento anárquico» (del que habla Levinas, o como un movimiento escéptico) en el que el liberador se enfrenta al Estado en su estado fetichista, burocrático, dominador, necrófilo, hasta represor, y pareciera coincidir con la descripción de la extrema izquierda anarquista. Es el momento de George Washington en Estado Unidos, de Miguel Hidalgo y Costilla en México, de Lenin antes del 25 de octubre de 1917 contra el zarismo, del Che Guevara en América Latina, del subcomandante Marcos en el EZLN en México desde 1994, de los movimientos sociales y comunitarios que desconfían profundamente del Estado y claman por su disolución. Es la posición de la mejor izquierda latinoamericana hasta el 1999 (por dar una fecha que indica el último momento de ruptura en nuestra reciente historia política). Y es aquí que la política honesta, justa, ética tendría como sujeto a los héroes, a los mártires. Es el momento mesiánico materialista de W. Benjamin, y por ello la crítica de Pablo de Tarso contra la ley (la *lex romana* y la *torah* del judaísmo anti-mesiánico). Es el «tiempo del peligro», el *kairós* (el «tiempo-ahora», el *Jetzt-Zeit*);

---

<sup>47</sup> Toda la segunda parte, los caps. 4 al 6, pero no claramente discernida del momento positivo posterior.

<sup>48</sup> En *14 tesis de ética* (Trotta, Madrid, 2016), las tesis 9 a 11 se ocupa de este segundo momento negativo, transformador o revolucionario; y las tesis 12 a 14 de tercer momento creador y positivo del nuevo sistema. En la obra de Lenin, por ejemplo, esta *constelación* negativa se enuncia con la expresión: hay que «destruir, romper, la maquinaria estatal existente» (Lenin, *El estado y la revolución*, III, 1; *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1960, vol. 2, p. 322).

es en el siglo XX la revolución del 25 de octubre con Lenin a la cabeza del proceso (sea cual fuere después su derrumbe en 1989). ¡En el estallido la política recién comienza, hay mucho más! Hay además una primera etapa, la *crítica* de la dominación (B.a), y después se pasa a la praxis misma de la deconstrucción del orden imperante (B.b). La praxis que puede ser pacífica o usando los medios proporcionados estratégicos para lograr la consecución del proceso (que no es violento aun cuando el uso de la fuerza produzca coacción contra el opresor en defensa del pueblo oprimido).<sup>49</sup>

Podemos observar claramente esta segunda *constelación* en el Lenin revolucionario. El 25 de octubre estalla la revolución en Petrogrado, y poco después en Moscú. La situación cambia completamente y nos encontramos en la segunda *constelación*. Hay que dismantelar el Estado zarista burgués, inicialmente capitalista, y Lenin se compromete en la tarea negativa, deconstructiva, destructiva diferente a la negatividad de la crítica política anterior. De la negatividad teórico organizativa (en A.c. del Diagrama 1, se pasa a B.b). Es ahora la praxis negativa (en tanto deconstructiva del Estado anterior) que Walter Benjamin denomina puntualmente como el «Tiempo-ahora» (*Jetzt-Zeit* que se inspira, como lo hemos explicado en otras obras más

---

<sup>49</sup> Hemos insistido desde la década del 60 del siglo XX que la violencia niega los derechos justos del Otro/a. El uso de medios apropiados (hasta las armas por parte de Washington o Hidalgo) en defensa del pueblo inocente agredido no es violencia sino el «uso legítimo de la fuerza», éticamente justificable.

extensamente, en Pablo de Tarso como filósofo político: el *hò nún kairós* en griego). Para Lenin es claro que el actor político en última instancia, que niega al antiguo Estado y se hace cargo del ejercicio sin todavía existir el nuevo Estado, es el *pueblo* y no sólo la clase obrera: «[Antes] faltaba el empuje revolucionario de todo el *pueblo*». <sup>50</sup> «Nuestro triunfo es seguro, pues el *pueblo* está ya al borde de la desesperación y nosotros señalamos al *pueblo* entero la verdadera salida». <sup>51</sup>

No ha transcurrido ni un mes que había interrumpido de escribir la obra *El Estado y la revolución*, y todo ha cambiado. Desde la crítica al Estado, la organización clandestina contra el Estado vigente, se ha pasado a su disolución, a su desmantelamiento. El caos es origen de un nuevo orden (aunque también puede ser sólo, en otros casos, un mayor caos). Lenin estaba personalmente comprometido que de la ruptura total revolucionaria surgiera un *nuevo orden*, pero no estaba garantizado de antemano, y que ciertamente no sería eterno.

Se observan entonces las acciones inesperadas, las decisiones inmediatas, los aciertos en no dejar ejercer el poder a los que intentaban solamente reformar el Estado pero no superarlo. La negatividad mesiánica estaba presente en el «tiempo del peligro» (el *Jetzt-Zeit* supremo benjaminiano).

---

<sup>50</sup> «El marxismo y la insurrección. Carta al Comité Central» (13 septiembre 1917), en *op. cit.*, p. 394.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 395.

Pero muy pronto se debieron tomar nuevas decisiones y la diacronía de la política siguió sus pasos.

[26] En un *tercer* momento o *constelación*,<sup>52</sup> debe pensarse el tiempo más complejo de la política, que le tocó a Lenin cuando debió pasar a la pronta organización de las nuevas instituciones desde el 26 de octubre, y que desde la consigna cuasi-anarquista provisoria de «¡Todo el poder a los soviets!», se deberá después transitar a la organización del nuevo Estado, hasta llegar a la NEP (la Nueva Política Económica) de 1921, con lo que surgió inesperadamente, y lo nunca pensado antes ni por Marx, el socialismo *real*.

Ese pasaje de una *constelación* política a otra puede cumplirse en algunos casos en el transcurso de pocas horas, días, semanas y se ve claramente en la acción de Lenin (C. del Diagrama 1), ya que él tiene conciencia que «es indudable que las postrimerías de septiembre (de 1917) nos han aportado un grandioso viraje en la historia de la revolución rusa y, a juzgar por todas las apariencias, de la revolución mundial».<sup>53</sup> Es decir, en el transcurso de algo más de dos meses pasaremos de la primera, a la segunda y a la tercera *constelación* política sobre las que venimos meditando, y que todavía en nuestros días se discute su sentido entre leninista,

<sup>52</sup> En este volumen III de la *Política de la Liberación*, se tratarán desde el § 30 en adelante del capítulo 4, este segundo momento, negativo (B), y desde los §§ 36-41 el tercer momento (C) (capítulos 5 y 6).

<sup>53</sup> «La crisis ha madurado», en *op. cit.*, p. 399.

trotskistas y anarquistas (cuestión que no abordaremos aquí).

En efecto, Lenin se hace cargo de la responsabilidad que la revolución ha creado para el pueblo y los militantes bolcheviques:

Nosotros creemos que la conciencia de las masas es la que determina la fortaleza del Estado. Este es fuerte cuando las masas lo saben todo, porque pueden juzgarlo todo y lo hacen todo conscientemente.<sup>54</sup>

Esta resolución define como traición a la causa del proletariado todo intento de imponer a nuestro partido la renuncia al Poder.<sup>55</sup>

Recordad que vosotros mismos gobernáis *ahora* el país. Nadie os ayudará si vosotros mismos no os unís y no tomáis en vuestras manos todos los asuntos del Estado. Vuestros soviets son, a partir de hoy,<sup>56</sup> órganos del poder del Estado.<sup>57</sup>

No ha habido una sola revolución en la que las masas trabajadoras no empezaran a dar pasos por ese camino para crear el *nuevo* Poder del Estado.<sup>58</sup>

Y aún más claramente se expresa así:

Los anarquistas no reconocen el Poder (del Estado) en tanto que los socialistas [...] son partidarios del Poder [...] Todo Poder del

<sup>54</sup> «Discurso de resumen de la discusión en torno al informe sobre la paz. 26 de octubre (1917)», en *op. cit.*, p. 490.

<sup>55</sup> «Ultimátum de la mayoría del Comité Central», en *op. cit.*, p. 505.

<sup>56</sup> Este «hoy» (el *Jetzt-Zeit*) es mesiánico; es *tiempo* el segundo acontecimiento re-fundacional.

<sup>57</sup> «A la población» (19 de noviembre 1917); en *op. cit.*, p. 510.

<sup>58</sup> «III Congreso de los soviets de diputados obreros, soldados y campesinos. 18 enero 1917», en *op. cit.*, p. 573.

Estado es coerción mas hasta ahora ocurría que el Poder era el Poder de la minoría [...] Nosotros, en cambio, somos partidarios de un Poder que será el Poder firme de la mayoría.<sup>59</sup>

Nuestra tarea consiste [...] en hacer una definición del tipo soviético de Estado [...] Por eso, me parece que la definición del *nuevo tipo de Estado* debe ocupar un lugar destacado en nuestro programa.<sup>60</sup>

[27] El tema está claro. Para Lenin el *nuevo* Estado es necesario para la construcción de la *nueva* sociedad.<sup>61</sup> Y es esto lo que deseamos hacer notar, ya que se descubre lo que hemos llamado las tres *constelaciones* diacrónicas de la política, como tema preciso, y es el diverso sentido del Estado en cada una de ellas.

Deseamos detenernos por un momento en esta tercera constelación, ya que se trata de una cuestión central en toda política, porque es el momento propiamente político y de mayor complejidad, y donde ahora se muestra la política como un momento positivo, *creativo* (crítico *creativo*), de construcción de la historia. No es ya la positividad del sistema dominador vigente (momento

<sup>59</sup> «Discurso de resumen sobre la cuestión agraria. 18 de noviembre» (de 1917), en *op. cit.*, p. 519. Ese Poder los zapatistas le llaman «poder obediencial» en el representante.

<sup>60</sup> «Informes sobre la revisión del programa. 8 de marzo 1918», en *op. cit.*, pp. 639-640. Lenin habla poco después nuevamente de la necesidad de crear «un nuevo tipo de Estado» (p. 641).

<sup>61</sup> Para Lenin era parte de la discusión, ya que era necesario el Estado en una larga transición a una nueva sociedad, lo cual nos llevaría a otra discusión.

A.c del Diagrama 1), sino ahora la *positividad* que sigue a la negatividad de la revolución como ruptura y deconstrucción (B.).

En América Latina hay una cierta posición anarquizante que critica a los políticos o movimientos populares que se comprometen en el acto de construir un *nuevo* sistema como no revolucionarios, extractivistas progresistas en el mejor de los casos (fijándose definitivamente en el inmovilismo de una perenne *segunda constelación*). Juzgan como reformistas a muchas experiencias políticas latinoamericanas como la cubana, la sandinista, y posteriormente el proceso bolivariano de Hugo Chávez, Evo Morales, López Obrador, etcétera).

La constelación segunda es aquella en donde se critica el orden vigente y hasta hay que jugarse la vida para oponerse al Estado dominador; es un momento heroico, propiamente mesiánico. Pero posteriormente, en el ejercicio delegado del «poder obediencial» (como la define Evo Morales en el que «los que mandan, mandan obedeciendo», propuesta por los Zapatistas) y en la organización institucionalizada de la participación popular, se entra en un proceso estratégico *real* en donde se establece la diferencia entre la utopía que mueve la praxis en el momento de la transformación o la revolución (B.), que es un componente de la segunda *constelación* de la política, como momento necesariamente negativo de ruptura, con una *realidad empírica* (C.), que ofrece resistencia al cambio, que es infinitamente compleja, y que exige no sólo la claridad y mantener viva la función mesiánica, sino que es preponderantemente la razón práctica ético-estratégica e imaginativa del político que debe crear (es un

momento o *constelación* positiva, creativa, transformativa), para construir palmo a palmo *un nuevo orden más justo* que el que se ha negado por la transformación o la revolución, deconstruido, dejado atrás. Es en este *tercer* momento o constelación (C.) que las puras teorías o acciones negativas (hasta las de la necropolítica tan innovadora de Achille Mbembe) ya no son suficientes. Si el poder político es *dominación* (A.) (como lo define Max Weber, y cierta izquierda), y si toda institución es igualmente *dominadora* (como deja entrever la biopolítica foucaultiana), ¿quién y cómo podrá *crear* el orden nuevo (C.) (sin embargo, nunca *perfecto*, evidentemente, porque somos humanos; este juicio es un juicio apodíctico de la razón y del llamado principio de imposibilidad en la definición de F. Hinkelammert)? Paradójicamente el extremadamente crítico pasa al derrotismo, al escepticismo, al pesimismo de toda praxis posible, y al derrumbe de toda esperanza. La *crítica* necesariamente *negativa* contra el Estado como dominación en la segunda *constelación* evoluciona ahora en el proceso de *crear* un nuevo Estado (C.) como *praxis* constructiva *positiva*. Lenin habla en ese nuevo momento exactamente cuándo expresa la necesidad de crear «un nuevo tipo de Estado», el del pueblo ruso y no ya el de la burguesía zarista.

[28] Se muestra así perfectamente el cambio de una crítica *negativa* y destructiva ante el Estado opresor (B.), y la tercera constelación que es el momento *positivo* de *creación* del *nuevo* tipo de Estado (C.). Queríamos resaltar en este prólogo la diferente definición del Estado según se considere el proceso diacrónico



y, como en el Estado, igualmente cambian todas las definiciones de sus componentes en cada una de estas *constelaciones*.

Por ello, para poder tener una definición *positiva constructiva* de la política debemos contar con la tercera *constelación* y sólo en esa etapa se alcanza el momento *creativo*, cuyo fundamento también positivo es el de un *poder político* cuya finalidad consiste en *afirmar la vida* de la comunidad, de toda vida (la auténtica *biopolítica*). La comunidad popular es la única sede de la soberanía en la que el representante debe ejercer un poder delegado *obediencial* a través de las nuevas instituciones que haya que crear ahora más allá de la modernidad, del capitalismo, del liberalismo, de la necropolítica.<sup>62</sup>

Si no contamos con la *constelación* de un poder político *afirmativo*, digno, virtuoso, entonces ¿qué militante honesto jugará su vida por la política si no es un *noble oficio*? Sólo los dominadores, los corruptos, los ladrones ejercerán el poder dominador del Estado si fuera por naturaleza necropolítica, dominación y represión. Sería una teoría derrotista. Cuando M. Weber define el poder político como «dominación legítima ante obedientes», rechaza sin advertirlo toda posible coherencia entre ética y política; la transforma en un maquiavelismo vulgar. El afirmar el poder político y la posibilidad de un Estado *al servicio de la vida en comunidad* no se trata de una consigna de un idealismo moralizante, sino lo contrario. Es justamente una concepción normativa, crítica y *realista* de la política que conoce sus *conste-*

---

<sup>62</sup> Véase mi obra *20 tesis de política*.

*laciones* evolutivas en el tiempo, distintas *diacrónicamente*, y por ello no sueña con un proyecto empíricamente *imposible*, como el de M. Stirner que fetichiza la singularidad (*Einzelheit*) desde una concepción irreal de la libertad, moderna y moralista contraria a la universalidad (*Allgemanheit*) dominadora de Hegel. No es una descripción de lo *posible* dentro de los límites del sistema vigente (A.) (del *primer* momento o *constelación* de la política dominadora), sino que se propone que «otro mundo es posible» más allá del vigente; un mundo futuro posible. Teniendo a su servicio *otro* Estado más justo futuro es igualmente posible.

[29] Lo *imposible* para el sistema vigente es aquello que lo *supera*, que intenta ir más allá del horizonte de dicho sistema en el poder, y lo transforma en *otra práctica*. Es el pasaje de (A.) a (C.). El «Reino de la Libertad» que está «más allá de todo modo de producción posible» (por lo tanto empírico), o aquella exclamación del volumen I de *El capital* en la cuestión de fetichismo: «Imaginémonos una vez más una comunidad de hombres libres...», nos están hablando del tema. La cuestión es más concreta y urgente en América Latina. Un cierto grupo, por ejemplo el que se enfrenta a Evo Morales y lo critica porque no «disuelve el Estado» *ahora y aquí*, supone que se habría convertido en un reformista extractivista progresista. ¿Puede un político crítico, de izquierda «disolver el Estado» empíricamente hoy en Bolivia en 2019? ¿Sería sensato, prudente, responsable ante un pueblo necesitado, empobrecido y oprimido? ¿Cómo podría gobernarse

al pueblo después de esa disolución?<sup>63</sup> En una conversación con Hugo Chávez coincidíamos que en el presente, en la larga etapa de transición a una sociedad trans-capitalista y trans-liberal (C.), era necesario una teoría política no fundamentalista de izquierda ni de derecha anarquista como la del «Estado mínimo» (a lo R. Nozick) meramente anti-estatista, sabiendo que esa transición exigirá tiempo, procesos intermedios de formación de nuevos cuadros, de nuevas teorías, de nuevas organizaciones, de nuevas instituciones, de nuevo Estado. Todo lo cual debe ciertamente surgir de abajo hacia arriba, pero igualmente ayudados por un proceso institucional de consolidación de espacios políticos que lo haga posible, de arriba hacia abajo. La *institución* es ambigua pero no intrínsecamente dominadora en el proceso diacrónico que hemos bosquejado, donde adquiere diferentes significados en distintos momentos (en A., B. o C.). La izquierda debe seguir comprometiéndose en la organización de los movimientos de base (la «otra campaña» Zapatista, por ejemplo), pero hoy en América Latina le toca *también* la responsabilidad del ejercicio delegado del poder obediencial en el Estado *nuevo* que hay que ir creando con nuevas instituciones sobre la marcha. Toda teoría se construye simultáneamente, no es un *a priori*. Un ideal teórico no debe reemplazar lo real *posible* (*posible* que está más allá de

---

<sup>63</sup> Lenin lo tenía muy claro: había que disolver el Estado *zarista* (A), pero de inmediato (después del proceso revolucionario [B]) comenzar a construir «otro tipo nuevo de Estado» (C), ahora tipo popular, proletario.

lo *posible* para un conservador,<sup>64</sup> como para K. Popper en su *La sociedad abierta y sus enemigos*, que es una sociedad *cerrada* y sus *enemigos* son el pueblo sufriente y los que luchan en su liberación). Para aquellos que opinan que el «ciclo progresista» latinoamericano ha terminado en 2017 debo responder que el sufrimiento de los oprimidos impide su final, su término, y nuevamente está brotando la vida superando la violencia dominadora que intenta destruir los cambios creativos que han sido producidos por una izquierda todavía en estado de crecimiento en el ejercicio delegado del poder y en la organización institucional de la participación política del pueblo en América Latina.

---

<sup>64</sup> Si insisto en las tres *posibilidades* es porque siendo *tres* y no *una* posibilidad hay que habituarse a saberlas distinguir. Este tema fue tratado por F. Hinkelammert en *Crítica de la razón utópica* (DEI, San José, Costa Rica, 1984), en donde critica a los anarquistas, a los conservadores (como P. Berger), los neoliberales con su «competencia perfecta» (von Hayek y K. Popper) y a los ortodoxos soviéticos (con su planificación perfecta). El *principio de imposibilidad* es el primer principio de la mecánica («No hay perpetuo móvil»; es decir, no hay movimiento perfecto, eterno, sin inercia que lo vaya deteniendo) y es el horizonte epistemológico de la ciencia moderna, la línea asintótica que nunca alcanza su coincidencia con la otra línea que marca la identidad. De aquí deducimos que el principio práctico de factibilidad normativo político (o económico, de género, pedagógico, etcétera) no debe confundirse con la mera posibilidad (medio-fin: formal) de la razón instrumental criticada por M. Horkheimer o Adorno.

## Transformación ética de las instituciones

[30] En el momento de la tercera constelación se trata de la creación de un nuevo sistema más justo. La cuarta transformación mexicana de 2018 debe atenerse a las exigencias de ese momento. Ni es ya un sistema vigente corrupto (el final la tercera transformación), ni es tampoco sólo la crítica negativa de ese tercer momento. Ahora toca la responsabilidad de crear un nuevo tipo de Estado, de lograr una nueva cultura política en la subjetividad popular. Es una tarea positiva, creativa, constructiva. Los principios éticos rigen ahora las acciones políticas que siempre e inevitablemente se cumplen dentro de instituciones. Las instituciones (la primera institución propuesta por las teorías políticas modernas fue el *contrato* social) o estructuras que determinan sistémicamente el ejercicio de las acciones. Pensamos, al contrario de lo que piensa el liberalismo moderno, que dicho contrato no se organiza explícita y posteriormente a la acción individual de los miembros de la sociedad política, sino que ya se encuentra siempre ya dadas *a priori* o anticipadamente. No se trata, según la opinión de T. Hobbes, que en la lucha a muerte entre los individuos aislados y a fin de evitar su extinción por dicha lucha a muerte entre ellos, debían resignarse a alcanzar la paz y la sobrevivencia por el establecimiento de un contrato de convivencia, de donde nacía así la sociedad política y sus instituciones. Los hechos demuestran lo contrario, ya que entre los mismos mamíferos superiores existen cuasi-instituciones que

regulan su comportamiento. Por ejemplo, entre los primates o los leones hay una organización gregaria con base en el macho dominante. Entre los *homo sapiens*, y aún ante el *homo habilis* (estos últimos aparecieron hace unos cuatro millones de años), existían instituciones que celebraban la muerte para exorcizar sus posibles maleficios sobre los vivientes. Las comunidades neolíticas tenían ya muy desarrolladas costumbres, instituciones, que organizan la vida comunitaria con jefes, sacerdotes, sabios, cazadores, campesinos, comerciantes, etcétera, que ejercían oficios de instituciones altamente complejas. Bernardino de Sahagún describe entre los aztecas más de 300 oficios, dentro de las cuales los miembros cumplían deberes institucionales de todo tipo, y particularmente más desarrolladas y complejas en el nivel del Estado azteca, tal como lo muestran los antropólogos.<sup>65</sup>

Una institución, como la describe N. Luhmann,<sup>66</sup> es un sistema de relaciones de mutua complementariedad, donde los miembros de la comunidad se comportan conociendo las reglas del sistema y esperando que los otros miembros de la sociedad correspondan con las acciones pertinentes (que llama Luhmann «doble contingencia» o reciprocidad). Uno paga la entrada para entrar a un cine y espera que el cajero le entregue un boleto; uno entrega el boleto al empleado del cine y uno espera que lo deje pasar a la sala para ver un film. Si la acción esperada que el otro

---

<sup>65</sup> Véase Enrique Florescano, *El origen del poder en Mesoamérica*, FCE, México 2007.

<sup>66</sup> Véase *Sistemas sociales*, Alianza Editorial, México, 1984.

debe cumplir según las reglas de la institución no se realiza se produce un altercado. La institución funciona así según sus reglas que cumplen los que forman parte de ella.

[31] En la política hay numerosas instituciones constituyendo sistema, y la macro institución del campo político es el Estado. Me indicaba hace años Samir Amir que el primer Estado altamente desarrollado de la historia fue posiblemente el egipcio (o aún antes las ciudades-Estados de la Alta Mesopotamia hace siete mil años). La ética rige intrínsecamente a las instituciones, que de no hacerlo se corrompen, dejan de cumplir sus funciones de servicio a la comunidad, ya que cada institución política forma parte de un sistema funcional, y éste deja de ser útil a la comunidad humana cuando se corrompe, se fetichiza. En ese caso hay que modificarlo parcialmente (sería una transformación) o disolverlo totalmente (consistiría en una revolución), para crear un nuevo sistema (parcial o totalmente). La ética rige tanto la organización como la disolución del Estado, y también la creación de los nuevos regímenes institucionales.

Podríamos indicar resumidamente que hay tres tipos posibles de instituciones, que responden al ejercicio del poder y se fundamentan en los principios éticos que hemos enunciado.

En primer lugar, hay instituciones cuyo *contenido* tiene como función la afirmación y el crecimiento de la vida de la comunidad. Instituciones responsables de garantizar la alimentación de la población (el mero comer) (en el antiguo Egipto y en la organización azteca la agricultura era organizada para prever también

las épocas de hambruna: «los siete años de vacas flacas»); la existencia y distribución del agua (el beber) (en canales, recipientes, la alfarería para contener líquidos, etcétera); el vestir (las técnicas textiles y tantas otras creando y mejorando); el morar (la casa, la organización de las ciudades, del transporte, de la arquitectura); la defensa de la vida de la comunidad (el arte militar, naval, de la seguridad policial); de la comunicación y el comercio (por los caminos por los que se debe transitar, y en especial gracias a la rueda para el transporte de bienes, inexistente en nuestro América ancestral); en la ciencia (como la astronomía para anticipar los trabajos y la organización del tiempo medido por el sol, la luna, los planetas); la matemática (para poder manejar la realidad gracias a su cuantificación precisa), etcétera. Todas las necesidades de la vida abrieron nuevos campos institucionales. Todos ellos debían desarrollarse en vista del bien común de la sociedad. La ética debía regir el recto cumplimiento de los deberes de cada uno de los miembros de que cada una de dichas instituciones. Si no se cumplían los deberes, la agricultura no producía los frutos necesarios y cundía el hambre; los ríos se desbordarían, los diques se destruirían, y el agua arrasaba a la comunidad. La ética exige el cumplimiento del primer deber, afirmar la vida de la comunidad y acrecentarla, vigilando la fecundidad del trabajo humano, organizado en sistema para el bien de todos. Las instituciones éticamente corruptas empobrecen la comunidad, y ésta se debilita, es destruida y dominada por otras más fuertes, y son más fuertes porque fueron más disciplinadas en el cumplimiento de los requerimientos éticos de sus funciones institucionales.



[32] En segundo lugar, hay instituciones que deben alcanzar los consensos y vigilar el cumplimiento de los acuerdos tomados por la comunidad según ciertos procesos debidos. Esto da legitimidad a las decisiones que se transforman en leyes dictadas explícitamente y codificada en cuerpos sistemáticos de obligaciones. Los primeros códigos legales surgieron en algunas ciudades del norte y al sur de Mesopotamia en el IV milenio a.C.

En la modernidad las naciones dictaron un sistema fundamental de derechos y una organización legal del Estado en las llamadas constituciones. Esta estructura del Estado define las diferentes ramas del ejercicio del poder, y se le asigna al Poder Judicial aplicar el sistema de las leyes a los casos particulares. De ese Poder dependen los jueces que son los responsables en aplicar las leyes generales a los casos particulares, dictando justicia. La calidad de la totalidad del sistema, cuando funciona éticamente, se lo denomina Estado de Derecho. La legalidad del accionar del sistema del derecho se funda hoy por su parte en un sistema de legitimación que llamamos democracia. Todo ello constituye el modo, la forma en que se dicta la justicia de los actos de los ciudadanos y del funcionamiento de las instituciones. Como es evidente, la ética, como ninguna otra dimensión o determinación política, constituye la esencia del Poder judicial, del sistema del derecho y de la aplicación de la ley. Si la corrupción toca igualmente al Poder Judicial toda la comunidad se hunde en un estado de impunidad donde el justo y honesto es ridiculizado por el que no cumple los principios éticos ni la ley: el criminal, el burócrata corrupto, las bandas de asesinos, las mafias de la droga, rigen la vida pública. El pueblo queda indefenso ante

la violencia de los sin ley, y reinando la inseguridad, el caos, el desorden crece la miseria y la destrucción, es decir, es la muerte anticipada de la comunidad corrompida.

Como en ningún otro campo, la ética debe hacerse presente en todos los momentos del sistema legal, que ha sido instituido para hacer reinar la justicia. Enuncia un dicho popular: «El pez se pudre primero por la cabeza», es decir, por su sistema del derecho y jurídico.

[33] Hay también y por último instituciones que hacen posible la existencia de las otras instituciones. Hay que tener recursos para cumplir las funciones asignadas. Los más antiguos Estados debieron ya organizar la manera de costear las funciones del gobierno del Estado. El más estable y antiguo es el sistema tributario. Es decir, el Estado recaba de la comunidad bienes que le permitían vivir a los funcionarios de las instituciones, cuyo único trabajo consistía en cumplir con los oficios requeridos por dichas instituciones, en cumplimiento de esas funciones. Había quienes recogían los tributos (hoy los impuestos), quienes defendían militarmente la sociedad (pero que corrompidos la dominaban), quienes realizaban los numerosos trabajos propios del Estado. Podemos llamarlos la burocracia. Si cumplían sus deberes según la recta o ética orientación de su subjetividad (como veremos inmediatamente en la V parte de esta *Cartilla*) el Estado funcionaba perfectamente. Pero si dicha burocracia era carcomida por la corrupción egoísta de apropiarse personal y privadamente de un bien común, comienza la fetichización

y decadencia de ese Estado. Y bien, las tres transformaciones anteriores de México (de 1810 a 1818) terminaron tristemente por corromperse, entre otras causas, y no la menor, por la corrupción en el ejercicio de la función de las instituciones del Estado, pero también de muchos, y a veces la mayoría, de los dirigentes sindicales, de la elite burguesa y empresarial, en fin, de los miembros de la sociedad civil también.

La ética no ejerce sus principios sólo sobre actos humanos singulares (sería una «robinsonada», es decir, una ingenuidad teórica y práctica de creer que somos individuos aislados unos de otros como Robinson Crusoe perdido en la isla), sino igualmente sobre las instituciones a través de los individuos y de los individuos por medio de las instituciones determinados mutuamente. La ética tiene entonces una dimensión comunitaria e institucional, pero rige también en ella nodalmente la subjetividad.

## Transformación de la subjetividad ética en la política

[34] Por todo lo expuesto, el objetivo de esta *Cartilla*<sup>67</sup> consiste también en describir las formas que adquiere la subjetividad de los miembros de la comunidad, lo que es esencial para mostrar la importancia de la ética en la política. Valga como ejemplo

---

<sup>67</sup> Como es evidente, hay una ética económica, cultural y de otros campos que no podemos tratar aquí porque se ampliaría demasiado nuestra reflexión.

el comportamiento de los gobiernos progresistas y populares triunfantes desde el comienzo del siglo XXI en América Latina, en Bolivia con Evo Morales, Uruguay con José Mujica, en Brasil con Lula, en Venezuela con Hugo Chávez, y tantos otros, que lograron ejercer el poder del Estado con firme voluntad de justicia y de servicio dirigido en beneficio de los más pobres de las comunidades nacionales. Sin embargo, en muchos casos, no recibieron después de varios lustros la aprobación mayoritaria del pueblo en recientes elecciones que se han volcado en apoyo a grupos de derecha que niegan muchos derechos y hechos en favor de los más desprotegidos y vuelven a subordinarse a los intereses del imperio de turno. Es necesario reflexionar sobre las causas de esta derrota pasajera para no repetir en el futuro los errores cometidos. No se trata solo de proyectar mejoras institucionales por medio de la creación de nuevas estructuras económicas y políticas más justas, que cumplieron con eficiencia disminuyendo la pobreza y realizando una labor de justicia que no se puede ignorar. Pero deseamos advertir que se debió igualmente proponer, prestando igual atención, a la educación o constitución de una nueva subjetividad de los miembros de la comunidad, en especial de los más dominados y empobrecidos, proponiéndose con claridad una transformación del contenido, de las actitudes y de los proyectos de vida personales de la subjetividad que debían ir comprometiéndose y produciendo el nuevo orden, superando así las lacras antiguas de una conciencia consumista, competitiva, individualista, moderna, burguesa acorde con un eurocentrismo regido por las exigencia de un sistema neoliberal hegemónico.

En nuestro caso mexicano la corrupción masiva en la que se cayó al final de la tercera transformación (con los gobiernos de partidos burocratizados y corruptos), ha sido en el largo plazo de un siglo, fruto de las estructuras y hábitos cotidianos propios del indicado sistema económico neocolonial dependiente y de una ideología extranjerizante a nuestras tradiciones culturales más profundas (que hemos querido describir en su milenaria historia al comienzo de esta *Cartilla*). Se trata entonces de un aspecto subjetivo en donde la ética determina a los participantes en la vida cotidiana del campo personal y político. Nos sirve de triste ejemplo el hecho de que en la Unión Soviética se pasó degradándose casi inmediatamente de un socialismo real a un neoliberalismo ortodoxo e ingenuo casi sin etapas intermedias, lo que nos muestra que la subjetividad que se había ido propugnando y formando en un sistema anti-capitalista había sin embargo anidado una subjetividad consumista y egoísta que anhelaba y que se movía por el ideal que se decía intentar superar. Las estructuras objetivas no habían cambiado la subjetividad de los miembros del pueblo.

La corrupción puede anidarse en la subjetividad de los representantes, pero cuando se ejerce una política corporativa masiva, arrastra consigo a gran parte de la población. El pueblo queda contaminado por un *ethos*<sup>68</sup> que llevaba a pensar que la corrupción

---

<sup>68</sup> Palabra griega que significa el conjunto de las costumbres cotidianas de un pueblo, que Aristóteles o Hegel llamaban como una «segunda naturaleza»,

era parte natural de la propia cultura. Como es evidente, no es un constitutivo natural, sino que puede ser fruto de una larga historia de dependencia, de colonialidad aceptada, de acomodar el propio proyecto individual dentro de las estructuras corrompidas de un Estado y de un sistema neoliberal en su época final de crisis, el México de la tercera transformación que culminó en 2018. El *ethos* social determina la subjetividad de cada miembro de la comunidad. Y así como el aspecto negativo de la injusticia puede imponerse lentamente durante siglos, modificarlo ética y positivamente es una tarea comunitaria que llevará igualmente mucho tiempo. Los grandes pueblos tuvieron miembros, ciudadanos que ejercían en su subjetividad principios y hábitos justos, prudentes, con austeridad ante el confort corruptor, con fortaleza que les permitían afrontar las dificultades en épocas de crisis internas o externas.

[35] Las actitudes, las predisposiciones cotidianas hechas costumbre son denominadas por los clásicos de la ética como un *hábito*,<sup>69</sup> como un carácter social, y de una manera más precisa como una *virtud*,<sup>70</sup> que constituyen en su conjunto el *ethos* de una persona y de la comunidad y que condicionan la acción, determinándola o inclinándola en una cierta dirección. El miembro

---

que se adquiere por educación, por tradición, en la familia, la comunidad de base y en el actuar de toda la sociedad.

<sup>69</sup> *Héxis* en griego y *virtus* en latín.

<sup>70</sup> *Areté* en griego.

de una comunidad es juzgado y apreciado como *justo* cuando de manera cuasi-natural,<sup>71</sup> por ejemplo, ante un objeto perdido y hallado en la calle, ante un dinero ajeno, ante una posesión de otro miembro «le sale de adentro», antes de cualquier otra reacción, buscar al dueño que lo ha extraviado. «No se le pasa por la cabeza» exclamar: «¡Qué suerte!», y se lo lleva al bolsillo. El que es justo (por tener la virtud o la tendencia, el hábito de «dar a cada uno lo que le corresponde») tiene muy claro y sin esfuerzo ni tendencia egoísta, ante el objeto perdido, de buscar al propietario, porque se posee subjetivamente la magnanimidad de pensar en el sufrimiento que tuvo el otro por la pérdida del bien necesario. El injusto, en cambio, se alegra por el bien perdido por otro (no asumiendo su sufrimiento), y se lo apropia como un don merecido por la suerte. El primero tiene un sentido del bien común que fortalecerá a la comunidad;<sup>72</sup> el segundo pertenece a una cultura corrompida. En esto consiste la justicia del singular. Pero la injusticia de una institución social consiste, en cambio, el tener la conciencia tranquila cuando se roba habitualmente al otro, por ejemplo, el fruto de su trabajo o parte de su salario, y esto es más grave porque siendo el efecto de una estructura

---

<sup>71</sup> Como una «segunda naturaleza» decían los clásicos.

<sup>72</sup> Cuando el zapatismo propone: «¡A todos todo, a nosotros nada!» expresa exactamente que el que lucha por lo *común* recibe el mejor bien como parte del bien común, mucho mejor que si se hubiera luchado por lo propio en una comunidad dominada, explotada y pobre. Los corruptos luchan por su bien propio egoísta contra el bien común de una comunidad pobre (y que es pobre por la corrupción egoísta de su elite).

institucional económica se oculta el robo del injusto (que no paga todo el trabajo) y de la víctima (que no sabe que es robada). Esto llega a su paroxismo en el neoliberalismo, pero nos llevaría mucho espacio explicar estos mecanismos de la injusticia invisible tras la estructura de las instituciones, por ejemplo económicas, causas de la pobreza en la civilización moderna capitalista, y más presente en las naciones que fueron, y en cierta manera siguen siendo, colonias de las metrópolis europeas o Estados Unidos.

[36] Por ello una transformación profunda o revolucionario instantánea, producida por la «toma del poder» desde las instituciones objetivas, es frecuentemente un espejismo superficial. Cambiar la subjetividad colectiva de un pueblo lleva decenios, siglos. Se puede efectuar una aparente revolución institucional, pero quedar intacta la subjetividad cultural y ética de un pueblo. Se trata de profundizar el diagnóstico. ¿No habrán fracasado algunas revoluciones latinoamericanas porque pusieron la atención sólo en la transformación institucional política o económica y olvidaron la transformación subjetiva ética, deformada por un diagnóstico burgués de la realidad que los hundió en el consumismo, todo lo cual se acrecentó al contar con un estándar de vida que les permitió soñar con un tipo de vida destructivo de la naturaleza y que define la felicidad por el mayor número de mercancías que puedan adquirirse en el mercado? Al final, gobiernos de izquierda educaron burgueses egoístas y no miembros críticos y creadores de nueva cultura y actitudes ecológicas ante la vida, la naturaleza



y la comunidad. ¡La ética era necesaria en la constitución de una nueva subjetividad social!

Citemos como ejemplo algunas actitudes subjetivas no cultivadas en la civilización moderna y neoliberal hegemónica. La primera, la virtud de la *justicia*, la honradez en el manejo de los bienes comunitarios que se opone al individualismo, al espíritu de competencia egoísta en el que vence el más fuerte, y cunde el afán de acumular riqueza en desmedida, infinitamente, propio de la avaricia venerada por el sistema (como irónicamente anotaba Nietzsche cuando indicaba que la codicia o avaricia era un vicio antiguo que había sido invertida por la burguesía de la modernidad en la virtud del ahorro). Un gobernante con afán infinito de riqueza es el que ante los bienes comunes de la sociedad no puede contener el afán de su apropiación particular contra los otros miembros de la comunidad. Es alguien que ha corrompido su subjetividad por medio del vicio de la codicia injusta. Tiene entonces una inclinación desmedida que no puede dominar a la acumulación del dinero, que en la sociedad moderna es la mediación universal para comprar todo, «¡hasta el cielo!», exclama Lutero, y el pueblo de los pobres. La justicia, virtud comunitaria fundamental, debe inculcarse en la familia y la escuela, en las acciones cotidianas de la sociedad política. Una comunidad educada y formada en su mayoría por miembros justos es una sociedad que tiene poder para resistir a los ataques interiores y exteriores, a través de la afirmación cotidiana de la vida común. La corresponsabilidad en el cuidado de los bienes comunes es el muro que impide la invasión de la pobreza y la corrupción entre sus miembros.

[37] De la misma manera, la sabiduría práctica denominada *prudencia*<sup>73</sup> ejercida no individualmente sino de manera comunitaria, es el hábito o virtud de saber siempre consultar a la comunidad, y en especial a los concernidos en las decisiones sobre las acciones que se realizan, para saber obedecer discipularmente los dictados del consenso comunitario sobre el egocentrismo del avaro (que bien puede ser un banquero). Es una disciplina cotidiana obediencial que le impide al representante al tomar decisiones solipsistas, egoístas, adoptadas autoritariamente de manera individual o por un grupo en el poder, sin referencia a los afectados. Es la esencia de la cultura democrática, que no sólo consiste en elecciones de los representantes sino primeramente se funda en respetar el parecer en primer lugar de los pobres, los oprimidos y los excluidos. Es la virtud de la prudencia, pero no sólo ejercida de manera individual (como pensaban los clásicos de la política, como Aristóteles) sino comunitariamente. El sabio político, el prudente, es discípulo obediente del consenso popular mayoritario en el ejercicio del poder.

[38] Así también el gobernante debe tener, como pensaba Benito Juárez, una austeridad republicana,<sup>74</sup> una disciplina ante el *confort*

---

<sup>73</sup> Los clásicos denominaban en griego esta actitud subjetiva la *frónesis*, los latinos *prudencia*.

<sup>74</sup> Que los clásicos denominaban *sofrosíne* (la que salva la sabiduría en la toma de decisiones políticas), y los latinos *templanza*. Antonio Negri y Giorgio Agamben (importantes filósofos contemporáneos) la llamarían «pobreza franciscana».

o la vida acomodada de los magnates que viven «pavoneando» su riqueza. No saben que ejercer el poder obediencial ante el pueblo y para el pueblo es un servicio, una vocación, una dedicación que W. Benjamin nombraría como mesiánica, es decir: consagración de la vida al bien común y no a un mero proyecto profesional personal. Dicha austeridad «salva» (en el sentido de los clásicos) o «garantiza» el ejercicio del poder como servicio ya que sabe enderezar las dificultades propias del «noble oficio de la política» (como lo indica Andrés Manuel López Obrador dentro de una larga tradición de la ética política desde Cicerón en el tiempo austero de la República romana, y no todavía de la fastuosidad del Imperio decadente). En la República la disciplina ejemplar de los miembros del Senado sobre sus costumbres ejercía todavía un dominio sobre sí mismos; los gobernantes daban ejemplo a los miembros de la sociedad por su comportamiento ético ante todo el pueblo. Por ello, la vida sencilla, honesta, cotidiana de los miembros de la comunidad y de sus gobernantes crea un clima de solidaridad que se comparte. He visto,<sup>75</sup> en trabajos académicos que me llevaron a Noruega, al rey de ese país transportándose sencillamente en bicicleta por las calles de Oslo. En la misma ciudad un miembro del comité del Premio Nobel me recibía en su domicilio particular *con suecos de madera*. ¡No en vano es uno de los tres pueblos de mayor estándar de vida y de menor

---

<sup>75</sup> No deseo con el ejemplo ocultar otras acciones de un país que puede ser encontrado como parte de una civilización dominadora, como Europa durante los cinco últimos siglos.

desigualdad en la Tierra, que, teniendo petróleo en sus costas, lo extrae *al mínimo* guardándolo ecológicamente para el futuro!

[39] Pero la subjetividad necesita todavía una nueva actitud para enfrentar los momentos de crisis interna o externa. Se trata de la *fortaleza*,<sup>76</sup> la virtud de la valentía, de la paciencia y la tenacidad, y aún del heroísmo, que puede confundirse con la tozudez o el engreimiento. Ante la dificultad el político, el miembro de la comunidad, debe mostrar una voluntad acerada para resistir la adversidad, los ataques injustos, y aun la derrota, sobreponiéndose al espíritu de venganza y observando siempre un sagrado respeto por la dignidad del otro miembro de la comunidad, obrando con justicia inteligente ante el habituado al uso de la violencia injusta, que no debe ingenuamente ignorarse pero que exige una prudente actitud de integridad ética ante la bajeza del opositor corrupto.

Todo esto supone intentar no sólo el cambio *objetivo* de las instituciones, sino igualmente no olvidar la superación de la *subjetividad* deformada por la modernidad, eurocéntrica y hoy modelada por la *american way of life*, cuyo ideal de felicidad consiste en «estar-en-la-riqueza» que un Nezahualcóyotl despreciaría como decadente, consumista, egoísta, anti-comunitaria, competitiva, violenta, sin compasión por los más necesitados; subjetividad moderna que conduce a la humanidad acelera-

---

<sup>76</sup> Denominada en griego *andréia* (lo propio del varón, denotando un cierto machismo, como si la mujer no pudiera ejercer dicha virtud), y en latín *fortitudo*.

damente a un suicidio colectivo, al ecocidio. Por todo ello y debiendo ser la actitud fundamental de la subjetividad humana en los próximos siglos (si el suicidio colectivo, como hemos ya repetido, no acorta la existencia del *homo sapiens* sobre la Tierra), es necesario practicar la virtud o el hábito del sagrado respeto por la biosfera (la vulnerable película que envuelve nuestro planeta, y en la que consiste la vida de la Madre Tierra, *Gaia*),<sup>77</sup> ante la cual hay que saber arrodillarse porque todo lo que tiene la humanidad es un don de esta inadvertida Madre. Llamarle «madre» no es sólo una metáfora sino un juicio de realidad, aun científico: ¿no somos acaso el fruto más maduro de la evolución de la vida en la Tierra, vida originada hace algo así como 3 500 millones de años y que por último produjo, parió como una madre, a la especie humana? ¿Qué miembro de la humanidad, que ser humano mereció la vida? Es objetivamente, no metafóricamente, un fruto de su matriz, de la Naturaleza, de nuestra Madre. Bien lo sabían nuestros pueblos originarios hace miles de años, y bien lo ha olvidado la modernidad con sus tecnologías y el capital con su competencia irracional que ha lanzado al género humano a un

---

<sup>77</sup> Así denominan los ecologistas esa delicada capa de vida, que la misma Vida produce, comenzando en primer por la corteza física de la Tierra modificada por la indicada vida; siguiendo por toda la vida vegetal, animal y cultural humana, y siendo constituida en tercer lugar por la atmósfera (producto también de la Vida) que recubre el planeta permitiendo la vida bajo su manto protector. El hueco de ozono y el aumento de la temperatura en todo el planeta es el comienzo del final del más bello y espléndido espectáculo del universo, que la irresponsabilidad de los políticos y la falta de conciencia de la humanidad presente está produciendo fatalmente. ¡Es el tema ético central de la política!

desenfrenado desarrollo sin límite, destructor de la Vida en la Tierra. Nadie ha merecido la vida, ni los grandes héroes ni los mayores millonarios, todos, hasta el más humilde y pobre, hemos recibido el *don* de la vida inmerecidamente. Los tupi-guaraníes en el Amazonas conciben la ética y la *economía de la reciprocidad* como la respuesta respetuosa de los seres humanos a la Naturaleza cuando ofrecen un *don* gratuito o un regalo a otro ser humano, en comunidad, para *pagar* la deuda (ya que se sienten *deudores* de su vida, *macehual*)<sup>78</sup> que sólo podía cumplirse *donando* gratuitamente algo a alguien, y no vendiendo o comprando algo a alguien. La existencia de la vida como «don» gratuito recibido inmerecidamente; es el fundamento de la ética y de la política, y de una *economía de la gratuidad*.

Culmina así esta propuesta de *Nueva cartilla ético política* en un llamar la atención por este *respeto sagrado por la Vida* que consiste en venerar, cuidar y dar crecimiento a la vida de la Naturaleza, que incluye al mismo tiempo el respeto de todo ser humano como ser viviente, en primer lugar los más pobres (por ser los primeros en ser acosados por la muerte), debiendo comprenderse la vida humana como un *dentro* de la matriz de la Naturaleza y no como un sujeto *ante* una naturaleza objeto explotable, vendible, secularizada, desencantada weberianamente, mera cosa extensa cartesiana. Venerar la *vida humana* no es antropocentrismo, sino que es respetar y honrar lo santo, la Vida que ha alcanzado en el ser humano viviente su mayor esplendor:

---

<sup>78</sup> Parece que *macehual* significa también «ser-deudor».

la Vida que crea la vida autoconsciente, racional, amante, humana. La vida humana es la *gloria de la Vida*.

¿Quién puede enseñarnos algo sobre ese *respeto* ético y *sagrado por la Vida*? ¿Quién ha practicado durante milenios, y la sigue practicando, esa responsabilidad por la permanencia de la Vida (lo santo propiamente dicho), y con ello la permanencia de la humanidad sobre nuestra Tierra, tan pequeña (comparada con la inmensidad de millones de galaxias a millones de años luz de distancia del universo), y durante tan poco tiempo (referida a los miles de millones de años luz de la existencia del cosmos desde el Big Bang)? Paradójicamente son nuestros pueblos originarios, los más explotados, los más olvidados, los más pobres, *los únicos* que viven una vida en conformidad con la Vida, *antes, con*, y, por la lucha que hay que emprender en lograrlo, también *después* de una modernidad que con el desarrollo extractivista y neoliberal se enfrenta a un dilema absoluto: ¡La permanencia de la Vida en la Tierra o el suicidio colectivo fruto de una acumulación egoísta de riqueza en cada vez menos manos!





El exvoto y el sentipensar liberador



## Presentación

ANABEL SERNA MONTOYA

Cuando era niña, recuerdo mi primer museo: un pequeño templo llamado «Señor de los Rayos», cerca de mi casa. Sus vitrales dejaban entrar una luz suave y mística, y al fondo se daban clases de catecismo los sábados. Pasábamos por un cuarto cuyas paredes tenían pinturas sobre láminas de metal que contaban historias de sufrimiento o agradecimiento por milagros. En las fiestas de la virgen de San Juan de los Lagos también veía cientos de estas «pinturitas», llenas de historias descriptivas que me fascinaban y asustaban a la vez. Ese encuentro con el arte votivo marcó mi corazón profundamente.

Años después, en España, con experiencias acumuladas como profesora en contextos extremos de México y enfrentando precariedad y racismo, empecé a pintar exvotos. Usé papel amate y respeté su estructura tradicional, pero narré injusticias sociales y denuncié a figuras como Pinochet o Trump. Las imágenes, con apariencia inocente, ocultaban críticas fuertes.

Un día, por casualidad, escuché en mi ordenador un video que me cambió la vida. Era el doctor Dussel. Cuando lo escuché, empecé a buscar información sobre él. ¿Quién era ese señor que me estaba dando respuestas a todas mis dudas y empezaba a dar sentido a todo lo que yo había vivido y sentido? El impacto de sus enseñanzas y la revolución que provocaron en mi pensamiento fueron tan profundos que sentí la necesidad de expresarle mi gratitud, y el formato del exvoto me pareció la forma ideal para hacerlo.

El primero que pinté (fondo rosa) narra ese «primer encuentro» imaginario. Describe una inmensa alegría por haber conocido la sabiduría que compartía en sus videos, conferencias y entrevistas en temas tan complejos como la filosofía, la teología, la ética, la política, etcétera; todo eso que sabía transmitir de manera tan simple que cualquier persona podía comprender. El Cristo revolucionario siempre aparecerá en «el cielo» o en «la tierra», aprendiendo las lecciones del maestro.

El segundo exvoto (fondo azul rey) va narrando las acciones convertidas en realidades con respecto a la «otraedad». Luchas y manifestaciones con un conocimiento más claro de los principios éticos del por qué luchar desde la mirada del negado.

El tercer exvoto (color amarillo) relata el camino recorrido hasta llegar al doctor Dussel. Sus imágenes, aunque de apariencia naif, representan acontecimientos desgarradores que revelan las profundas desigualdades y a las víctimas de un sistema que, como señala el doctor Dussel, nos hace creer perversamente que es «lo ya dado». Al final de este recorrido, aguarda una extensa bibliografía de sus libros y el anhelado encuentro con el maestro.

El cuarto exvoto (fondo naranja) lo pinté cuando me llegó la noticia triste de su partida y sentí un rompimiento muy fuerte con ese deseo infinito de poder encontrarlo para darle un abrazo tan merecido por tanta enseñanza que dio, sin siquiera saberlo y mostrarle sus exvotos.

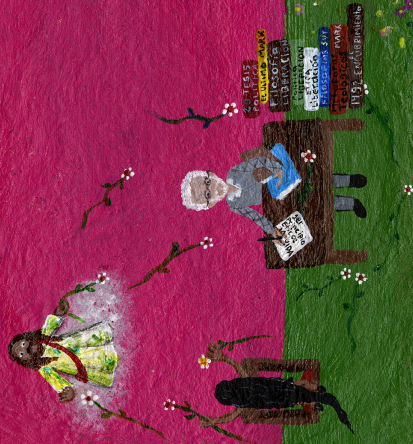
El quinto exvoto (con el cielo nocturno) es donde trasciende el maestro. Ahora es el turno de Tonantzin Guadalupe, quien lo recibe y con sus flores adorna el universo.

Aparecen también sus valientes discípulos vivos: Katya Colmenares, Juan Manuel Contreras Colín, Ramón Grosfoguel y Silvana Rabinovich, y otros trascendidos como él en el infinito polvo del universo: Franz Hinkelammert y Juan José Bautista que lo reciben alegremente en el universo. Personajes que gracias al maestro he podido conocer. Aparece también un mar de lágrimas por su partida, pero que sigue su cauce y lleva el conocimiento del maestro a las nuevas generaciones a través de sus barquitos de papel que llevan escrito su pensamiento vivo.

El sexto exvoto es una ofrenda (los otros cinco también), un *gracias infinito*, no solo por haber salvado a la UACM del abismo total al tomar posesión como nuevo rector, elegido unánimemente por sus propios alumnos, ya maestros, sino por haber puesto en la práctica todas sus teorías filosóficas, comprobando que sus teorías «del otro», verdaderamente podían hacerse realidad.

Faltan más discípulos del doctor Dussel porque dejó un gran ejército de filósofos de la vida, que seguirán fielmente sus enseñanzas. Pero esta serie de exvotos tampoco está terminada...





Diosito, postrada ante ti, vengo a dar gracias por permitirme conocer este gran ser humano,  
con respeto y admiración lo abrazo fuertemente y le llamo MI AMIGO, MI GRAN HERMANO,  
Me dirijo a usted mi queridísimo Dussel, mi maestro, mi guía, mi sabio...

Con cariño le escribo este exvoto, esperando un pronto encuentro,  
para hacerle saber como usted dio dirección y rumbo a mi pensamiento...

Diosito ¿cómo pagarle a la vida,  
sus marav. palabras llenas de tanta sabiduría?  
en agradecimiento te traigo una sandía... AMEN











Libro de  
velante al  
señorito  
3.º de  
al (desnudo)  
alho  
porca para  
el peregrino

Libro de  
velante al  
señorito

Libro de  
velante al  
señorito  
3.º de  
al (desnudo)  
alho  
porca para  
el peregrino



Escribo el presente con un mar de lágrimas, el corazón bien triste y desconsolado,  
mi corazón y mi ánimo en verdad diosito están bien apachurrados,  
Es la muerte del Maestro Enrique Dussel el sabio filósofo y dulce amigo,  
de consuelo nos quedan todos sus libros, que de ahora en adelante serán mi abrigo..

Por tanta sabiduría que degusté ahí escrita,  
todo mi SER le doy las gracias infinitas,  
agradeciendo humildemente el trabajo miles de margo's días.





Querido Maestro: Has dado al mundo lo que ni mil millones podríamos hacer.  
Descánsate sabio Duessel en el infinito de la estrella más brillante, que ahora será nuestra deber  
de continuar con tu legado de liberación de conciencias con amor y sabiduría,  
pensar, escuchar y continuar luchando por los oprimidos será nuestra tarea cada día...

Reposo tranquilo mi sabio chulo,  
tu legado permanecerá te lo aseguro...  
ASÍ SEP.





# Índice

7	Introducción
	JUAN MANUEL CONTRERAS COLÍN
23	Ètica de la liberación
24	1. Moral vigente
26	2. Ètica de liberación
23	Ètica material, formal y crítica
38	1. La pérdida de lo «material» en la ética del discurso
51	2. El criterio de contenido o material de la ética
58	3. El principio material universal
64	4. El criterio de validez
70	5. El principio moral formal o de validez universal
77	6. El criterio práctico de la «crítica»
82	7. El principio ético-crítico universal
87	8. Bibliografía citada
91	Filosofía de la liberación como praxis de los oprimidos
94	Demarcación de la filosofía de la liberación: más allá del eurocentrismo desarrollista
101	Filosofía de la liberación y praxis. Categorías y método

106	Horizontes y debates de la filosofía de la liberación
116	Pertinencia de la «económica»
120	Las sendas que se abren en el próximo futuro
123	Principios éticos y economía. En torno a la posición de Amartya Sen
123	La crítica ética de la economía de Amartya Sen
130	Un ejemplo concreto: el informe del PNUD 1998
134	Los principios éticos material y formal. La acción económica desde la perspectiva de la ética de la liberación
134	Momento <i>crítico</i> ético-económico
147	Conclusión: universalidad e incertidumbre
151	Bibliografía
155	Algunos principios para una ética ecológica material de liberación. Relaciones entre la vida en la tierra y la humanidad
158	Intento de articular en ecología la ética material y la moral formal
167	La crítica ético-ecológica del sistema vigente: la «Totalidad»
175	La responsabilidad cristiana
179	Hacia la liberación científica y tecnológica
184	Todo comienza por una decisión política
187	Descolonizar las mentes

191	Razones para aceptar la responsabilidad de ser rector interino de la UACM
192	I [Primera tesis]
196	II [Segunda tesis]
199	III [Tercera tesis]
202	IV [Cuarta tesis]
207	Dimensión ética del conocimiento. Entrevista con el rector Enrique Dussel
214	La espiral entre economía, ciencia y tecnología: la falacia disciplinaria de lo lineal y lo segmentado
221	Desmontar las barreras disciplinarias, imperativo ético de la formación académica
227	Hacia una nueva cartilla ético-política
227	Introducción
228	México en la historia mundial. Situando la Cuarta Transformación
248	Principios éticos de la política
263	Las tres constelaciones de la política
281	Transformación ética de las instituciones
287	Transformación de la subjetividad ética en la política

## EL EXVOTO Y EL SENTIPENSAR LIBERADOR

303	Presentación
	ANABEL SERNA MONTOYA

*Filosofía de la liberación. Praxis y teoría*, de Enrique Dussel, fue diseñado en julio de 2024 en la Coordinación de Difusión Cultural de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Dr. García Diego, 168, Colonia Doctores, Alcaldía Cuauhtémoc, C.P. 06720, Ciudad de México. Disponible en acceso abierto en la página de Publicaciones UACM. Corrección: Vanessa Parra Monterrosas y Misael Gaona Jiménez. Formación de interiores y diseño de forro: Alejandra Riba. Editores responsables: Juan Manuel Contreras Colín y Felipe Vázquez.





*Filosofía de la liberación. Praxis y teoría*, es una obra editada por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México en homenaje al filósofo Enrique Dussel, celebrado en el marco de la Feria del Libro de la UACM 2024. Enrique Dussel Peters, hijo y heredero de Enrique Dussel, ha dado permiso para la reproducción de los artículos incluidos en esta obra y para que esté disponible en acceso libre en la página web de Publicaciones UACM.

**UACM**

Universidad Autónoma  
de la Ciudad de México  
NADA HUMANO ME ES AJENO



9 786072 615199