

CAPÍTULO III

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA "FALACIA NATURALISTA" (¿PUEDEN TENER CONTENIDOS NORMATIVOS IMPLICITOS CIERTO TIPO DE JUICIOS EMPIRÍCOS?)¹

La cuestión de la "falacia naturalista" recubre al menos cuatro dimensiones frecuentemente confundidas: 1. el complejo texto de Hume, en el que se sugiere la diferencia entre el "es" y el "deber-ser" dentro de la problemática propia de su época histórica; b. la errada identificación de las propiedades "naturales" {lo deseable, útil o que produce felicidad) con las propiamente "éticas" {la bondad o el bien) analizada por George Moore, y que podría ser llamada la falacia de reducción; 3. la cuestión meta-ética desde el horizonte lógico-formal {desde Frege, el primer Wittgenstein, Ayer, etc.) que muestra la imposibilidad de la deducción analítica del "deber-ser" (juicio normativo) del "ser" (juicio empírico) o la "falacia naturalista" propiamente dicha; y, por último, 4. la cuestión ética práctico-material que problematiza los diversos modos en que pueda efectuarse la descripción del "pasar", por "explicitación", desde alguna dimensión del "ser humano" {enunciado descriptivo) al "deber-ser" ético {enunciado normativo). Veamos résumidamente estos cuatro aspectos.

1. EL COMPLEJO TEXTO DE DAVID HUME²

La interpretación estándar, en la primera mitad del siglo xx desde el positivismo lógico hegemónico en filosofía, consistió en aceptar que Hume

¹. Escrito en abril de 1998. Publicado en 2001 en la revista *Dianoia* {México).

². Véase sobre Hume los trabajos de Atkinson (1964), MacIntyre (1964), Hudson (1964), Beck (1974). Sobre la "falacia naturalista" en general Hunter, 1962; Dubais, 1967; Rabossi, 1979, pp. 83ss.; Camps, 1976, pp. 156-157; Sádaba, 1989, pp.212-216. Véase además desde la ética discursiva a Apel, 1973, t.2, pp. 362ss; Habermas, 1983, pp.60ss. Desde una interpretación histórica MacIntyre, 1981, 12ss. Considérese en mi *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998) en el "Índice Alfabético de temas" los términos "falacia naturalista".

se refería explícitamente de la "falacia naturalista " tal como la definía la lógica formal (parágrafo 3. del presente capítulo). Por el contrario, el historiador de la ética A. MacIntyre, con el que discutí la cuestión cuando enseñaba como *visiting professor* en Duke University, sitúa la cuestión en su tiempo y contexto, y pone en cuestión dicha interpretación estándar. Las razones son varias. Recordemos algunas. Se indica que Hume no pudo referirse a la "falacia naturalista " en sentido estricto, porque los descubrimientos de la lógica formal sólo se realizarán a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Además, en todo el tratamiento de las cuestiones éticas Hume parte del "ser" del ser humano (*to be*) en el nivel de los sentimientos, pasiones, placer o felicidad para, en referencia a ellos, situar los problemas éticos del "deber-ser" (*ought to be*). Por encontrarse en un momento pre-kantiano, no presupone todavía el dualismo del enfrentamiento del nivel material de la ética (en el nivel de los sentimientos). con la formalidad de su vahdez³. Hume se habría contradicho si hubiera afirmado, en el complejo texto que citamos a continuación, la imposibilidad de pasar del "ser" al "deber-ser". Esta contradicción es evidente ya que Hume intenta continuamente dicho pasaje (de los sentimientos a las exigencias éticas). La interpretación estándar presupone esta contradicción sólo en este texto, lo cual, *a priori*, parece poco plausible, en un filósofo tan coherente como Hume. El texto es difícil, y aún confuso lingüísticamente, y por ello toda interpretación tendrá sus dificultades. Citémoslo una vez más:

"Me sorprende que, en lugar de las cópulas o proposiciones *es (is)* y *no es*, no encuentro ninguna proposición que no esté conectada con un *debería (ought)* o *no debería*. Este cambio es imperceptible, pero es, sin embargo, la última consecuencia. Ya que este *debería* o *no debería* expresa una relación o afirmación nueva, y esto debería ser observado o explicado (*explained*), y debería al mismo tiempo darse alguna razón por lo que parece inconcebible (*inconceivable*) del todo, cómo esta nueva relación puede ser una deducción (*deduction*) de otras, que es completamente diferente de ella" (*I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, is and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this ought or ought not, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it should be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it.*)

³. Véase este aspecto en el [117-121] de mi *Ética de la Liberación* (Dussel, 1998, pp.169ss).

Hay dos cuestiones centrales a explicar. En primer lugar, que lo que no puede concebirse ("inconcebible [*inconceivable*]") no es que *no pueda ser válido* ese "pasaje" de un nivel a otro, sino que no se haya "de hecho e históricamente" tomado conciencia *explícita* del problema (que no se lo haya pensado hasta ese momento), porque se atribuía con anterioridad a Dios tanto el "ser" (por ser el creador de la naturaleza) como el "deber-ser" (por promulgar los mandatos). Que no se haya tomado conciencia sería explicable, porque "este cambio es imperceptible". Esto significa, al menos, que Hume sí está tomando conciencia que se trata de una "nueva relación" (la "validez" normativa no se confunde ya con la mera "existencia" de las pasiones, emociones, etc.). Pero, y en segundo lugar, en el contexto histórico y de la obra misma de Hume, "deducción (*deduction*)" no puede tener el sentido analítico de "deducción (*entailment*)"⁵, sino de "inferencia" -en un sentido muy amplio como "pasaje" de un término a otro-. MacIntyre concluye que "la reinterpretación de este pasaje de Hume nos permite captar toda la cuestión de la razón práctica de una manera más creativa que lo que la tradición formalista permite" (*the reinterpretation of this passage of Hume allows us to take up the whole question of practical reasoning in more fruitful way than the formalist tradition in ethics allow*)⁶. Si esta muy plausible interpretación histórica fuera adecuada, no sólo Hume no habla de la "falacia naturalista" (en sentido estricto, como en 3., más adelante), sino que, por el contrario, nos está diciendo que el "deber-ser (*ought*)" ético se infiere o fundamenta en el "es (*is*)", entendido este en el nivel de los sentimientos, el placer, la felicidad, las pasiones; pero, por otra parte, negando explícitamente una fundamentación racional⁷ o religiosa (como en el caso de la obediencia a los manda-

⁴. *A Treatise of Human Nature*, libro III, parte I, sec 1; Hume, 1958, p. 469.

⁵. Véase MacIntyre, 1964, p. 43: " *Deduction* [en Hume] therefor must mean *inference* and cannot mean *entailment* [...] What he [Hume] does is to ask how and if moral rules may be inferred from factual statements, and in the rest of book III of the *Treatise* he provides an answer to his own question" (p.44), con un rotundo "sí" se infiere.

⁶. *Op.cit.*, p.45.

⁷. Escribe Hume: "Morals excite passions, and produce or prevent actions. Reason of itself is utterly impotent in this particular. The rule of morality therefore, are not conclusions of our reason" (*Ibid.*, p.457). Nótese que la razón no puede pasar del "ser" al "deber-ser" porque simplemente en este nivel no tiene nada que aportar. Son las pasiones, los sentimientos (el "ser" afectivo) los que permite pasar del "ser" al "deber-ser", y esto es necesario y coherente en el pensamiento de Hume.

tos divinos)⁸. Era una muy crítica fundamentación secularizante (desde los sentimientos, material entonces), pero no formalista. Esto nos sirve de introducción a las siguientes reflexiones.

2. LA DIFERENCIACIÓN DE PROPIEDADES EN GEORGE MOORE⁹

Moore, en cambio, se encuentra ya inmerso en una reflexión ética que desde hacía más de un siglo se había habituado a diferenciar (y oponer) el nivel formal (sea de la validez o de la filosofía del lenguaje naciente) del material (reductivamente concebido Como "naturalismo", en el caso de Hume en un nivel de los sentimientos). Sin embargo, cuando Moore se refiere a la "falacia naturalista"¹⁰ tampoco tendrá el significado posterior de la meta-ética analítica del lenguaje (ya que de ninguna manera se referirá al problema de la imposibilidad de la "deducción" del orden del "deber-ser" del orden del "ser"). Su investigación se centra en otra cuestión, por lo que, aunque use el término "falacia naturalista", no tendrá el mismo significado que en la lógica formal o la meta-ética del lenguaje posterior.

Para Moore la "ética naturalista (*naturalistic Ethics*)"¹¹ no distingue entre propiedades naturales (*natural properties*) de objetos naturales (Como el placer o lo que produce placer, el deseo o lo que es deseable, etc.), y las propiamente éticas (Como la bondad o el bien). Si se confunden propiedades naturales con otras que son estrictamente éticas se puede caer en una "falacia naturalista"¹². Herbert Spencer, con su vitalismo evolucionista, Comete para Moore la falacia naturalista, en especial cuando piensa que lo

⁸. Es decir, Hume no puede oponerse a una ética material sustancial de la afectividad (en la cual se encuentra completamente inscrito), sino a una ética religiosa fundada en los designios divinos: "Hume is in fact repudiating a religious foundation for morality and putting in this place a foundation in human needs, interests, desires, and happiness" (MacIntyre, *op. cit.*, p. 46). La interpretación estándar posterior parece que proyectó al pasado una posición histórica imposible para la época de Hume (error frecuente en el formalismo sin sentido histórico, y que cae inadvertidamente en otra falacia, la del "reduccionismo formalista").

⁹. Véase Schlipp (1942), Stevenson (1963), pp. 117-132; Blegvad (1963), Lewy (1964).

¹⁰. Moore en *Principia Ethica* (1903) se refiere a las cuestiones de la "falacia naturalista" al menos en su "Prefacio" (indirectamente), como introducción al tema (Los párrafos 10-14); ante las éticas naturalistas (parágr. 25-34) y ante el hedonismo (parágr. 36-64). Véase en el *Index*, los lugares en que aparece puntualmente el tema "naturalistic fallacy" (p. 230).

¹¹. Moore, *Principia ethica*, 1903, n. 11, p. 12; y todo el capítulo 2 (n. 24ss; pp. 37ss).

¹². *Ibid.*, n. 12, p. 13.

que es una mediación (que se siente como placer) para producir una "vida desarrollada (*increased life*)"¹³ debe considerarse como "bien". De la misma manera, el hedonismo cae en la falacia al confundir el mero "placer" con "bien"¹⁴. Por nuestra parte podemos indicar que, en efecto, no deben confundirse las propiedades naturales con las éticas, pero que los presupuestos de Moore -su ingenua axiología metafísica, y la ambigüedad de exponer que el "bien" es indefinible (lo que prueba la falta de un marco teórico suficientemente complejo)- le hace cometer una "falacia reduccionista", al no distinguir entre la referencia de los enunciados descriptivos (dirigida teóricamente a objetos del mundo) de los normativos (dirigida prácticamente a exigencias del sujeto humano situado en una estructura intersubjetiva, cultural, histórica). Por ello, Moore no puede analizar tampoco la diferencia entre diversos tipos de pretensiones, ya que la "pretensión de verdad teórica" de los primeros no se identifica con la "pretensión de bondad"¹⁶ de los segundos. J. Habermas, al igual que K.-O. Apel, se refiere al tema en la *Ética del Discurso* al indicar que el error consistió, al menos, en pretender juzgar a los enunciados descriptivos y normativos con las mismas reglas de objetividad. Su diferencia consistiría en que "las pretensiones de validez normativas mediatizan evidentemente una dependencia recíproca entre el habla y el

¹³. Moore, *Ibid.*, n. 29, p. 46. Como una "expansión e intensidad de vida". Spencer, un evolucionista darwinista, no advierte que la vida, como "vida humana", es criterio de *verdad práctica*, no inmediatamente *de bien*, porque le falta la participación libre y simétrica consensual de todos los afectados, que permite que la acción tenga pretensión de bondad (*goodness claim*). El "bien", que nunca se puede predicar de ningún acto absolutamente (se necesitaría una razón judicatoria absoluta, perfecta, que es imposible) es una síntesis compleja entre el aspecto material (que dice referencia a la vida humana) y el formal (la libre participación consensual) que operan como marcos o condiciones de posibilidad de la acción futura, temas de los caps. 1 y 2 de mi *Ética de la Liberación*. Moore no podía superar una simplificación extrema e ingenua de la temática propia de su época.

¹⁴. *Ibid.*, cap. 3, n. 336ss, pp. 59ss: "Nothing is good but pleasure" (p. 61).

¹⁵. Sobre los diversos tipos de pretensión véase en mi *Ética de la Liberación*, índice de temas: "pretensión" (p. 651).

¹⁶. Sobre este tema de la "pretensión de bondad" (*goodness claim, Anspruch-gut-zu-sein*), ver el capítulo anterior. En efecto, a la pretensión de validez (intersubjetiva), de verdad (referencia a la realidad siempre mediada lingüística, discursivamente), de rectitud (en referencia a los valores), de sinceridad (en referencia a las intenciones del hablante), etc., habrá que agregarle una nueva: cuando el agente cumple un acto, u organiza una institución, etc., habiendo cumplido las "condiciones de posibilidad" éticas (al menos los seis principios descritos en mi *Ética de la Liberación*, decimos en ese caso que ese actor y su acto, institución, etc., tiene "pretensión de bondad". No se puede predicar de ningún sujeto ético, de ningún acto o institución, el que sea "bueno" (o un "bien") de manera *perfecta*, porque el acto es bueno por

mundo social, que no existe en cambio en la relación entre habla y mundo objetivo"¹⁷, propia de los enunciados empíricos o fácticos.

3. LA FALACIA NATURALISTA EN LA LÓGICA FORMAL¹⁸

En la lógica formal se afirma que de una premisa no se puede deducir analíticamente algo que no esté ya contenido en ella. De manera que para obtener una conclusión normativa debe encontrarse ya en las premisas dicha normatividad. Desde Frege, Carnap, Russell, el primer Wittgenstein, Stevenson, Hare o Ayer, esto es algo adquirido. No creo que haya que dedicarle espacio a repetir lo ya expuesto por dichos autores. Pero lo que no es incontravertible es que los enunciados normativos sean sólo juicios de valor, y que estos sean sólo juicios "subjetivos", faltos de objetividad, y que por ello no puedan ser integrados dentro de argumentos que obtengan validez de enunciados científicos, tal como cuando Ayer escribe:

"Los juicios de valor [...] en la medida en que no son científicos, no son, literalmente hablando, significativos, sino que son simples expresiones de emoción que no pueden ser verdaderas ni falsas" (*We shall set ourselves to show that in so far as statements of value [...] are not scientific, they are not in the literal sense significant, but simply expressions of emotion which can be neither true nor false*)¹⁹.

En este caso, no sólo no pueden deducirse enunciados éticos (*ought to be*) de enunciados fácticos (*to be*), sino que el nivel normativo mismo ha

sus consecuencias, también a largo plazo (*in the long run*), y, absolutamente, "hasta el fin de la historia", y esta predicción es imposible de efectuar. Se necesitaría, analógicamente a como argumenta Popper contra la "planificación perfecta", poseer una inteligencia práctica infipita a velocidad infinita. Como esto es imposible, como no puede haber ningún sujeto o acto, institución, etc., *perfectos*, sólo se puede tener una honesta, seria, recta, sincera "pretensión de bondad". Es una nueva manera de dejar abierta la puerta a la universalidad de las condiciones (y principios éticos) del bien ya la incertidumbre de las decisiones y acciones concretas, dada la finitud humana. El "bien" es ahora perfectamente definible. Además el sujeto, el actor, la norma, el acto, la institución, etc. pueden tener "pretensión de bondad".

¹⁷. Habermas, 1983, p. 65. En nuestro caso la cuestión es más compleja, porque distinguiremos entre pretensión de verdad práctica y pretensión de validez propiamente dicha (Véase *Ética de la Liberación*, 1998, pp. 194-55).

¹⁸. Véase entre otros Frankena (1939), Ayer (1952), Rabossi (1979), Stuhlmann-Laeisz (1983). y antes aun Russell (1935), Carnap (1935), chap.11; Stevenson (1944), pp. 37-93; Hare (1952), pp. 29-44.

¹⁹. Ayer, 1952, pp. 102-103, en el capítulo sobre "Critique of Ethics and Theology".

sido destituido de toda objetividad racional, con lo cual aún la posición valorativa de Moore²⁰ queda confinada a una "subjetividad" donde los valores están faltos de toda consistencia "objetiva" (e intersubjetiva). Sin embargo, esa posición extrema ha sido revisada, y los juicios de valor han obtenido al menos en el presente una objetividad consensual, intersubjetiva, por referencia a una comunidad histórica, cultural, pragmática de los hablantes. Por otra parte, mi posición personal sobre el tema es mucho más compleja, ya que pretendo argumentar a partir de un cierto tipo específico de juicios de hecho o fácticos que contienen implícitamente alguna normatividad²¹.

A los fines de estas reflexiones nos resta indicar que la "falacia naturalista" se sitúa adecuada y estrictamente como falacia argumentativa (en Moore se hablaba en cambio de una falacia atributiva o predicativa) denunciada por la lógica formal analítica, y en el nivel discursivo de esta lógica.

4. ¿SE PUEDE "EXPLICITAR" PRÁCTICO-MATERIALMENTE DESDE EL "SER" EL "DEBER-SER"?²²

Se intentará mostrar si es posible descubrir en ciertos juicios empíricos contenidos normativos. Gracias a esto se podría intentar manejar argu-

²⁰. Moore escribe casi al final de su *Principia Ethica*: "I have now completed such remarks as seemed most necessary to be made concerning intrinsic values" (n. 134; p. 222). ¿Cuál puede ser la entidad ontológica de esos "valores intrínsecos"? Aquí estamos en la más pura axiología, semejante a la de Brentano (véase *Ibid.*, p. x, nota 1), a la de Max Scheler o Edmund Husserl. Hablar de una axiología con "valores intrínsecos" es estar practicando una metafísica idealista (la de los valores), que buena parte de la meta-ética analítica posterior supuso sin deconstruir. El mismo Heidegger, en la *Carta sobre el Humanismo* escrita a Sartre, es más escéptico acerca de los valores que muchos lógicos que aplican las reglas de la lógica formal a estos "seres fantasmagóricos", si se los piensa no integrados como mediaciones en estructuras prácticas concretas (y retenidas memorativamente en ciertas partes del cerebro humano). Como seres independientes "en sí", a los valores se les debería asignar una existencia en algo así como un espacio o "kosmos noetós" a la Platón. Véase en mi *Ética de la Liberación*, tesis 12, p. 623; y en el vol. 1 de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, la "valoración" de las "posibilidades" en un sentido heideggeriano-nietzscheano. Los "valores" no pueden ser fundamento de la ética, ni pueden jamás tener ninguna existencia real independiente; en último caso los fines, de los cuales los valores son una cualidad de sus mediaciones, tendrían la función de ser fundamento. Pero tampoco, porque es la vida humana la que "pone" dichos fines.

²¹. Véase mi *Ética de la Liberación*, 1998, cap. 1.

²². Véase Hoffé (1988), MacIntyre (1981), Brandom (1994), Habermas (1999), cap. 3.

mentativamente juicios de hechos o enunciados descriptivos (que contienen normatividad), como premisa mayor, cuya premisa menor fueran juicios empíricos de conclusiones científicas (de las ciencias sociales), a fin de llegar a inferencias normativas o éticas. Esto es de la mayor importancia, porque se podrían desarrollar argumentos que no caigan en la falacia naturalista, tanto en la fundamentación de los principios éticos como en la aplicación de dichos principios en las llamadas "éticas aplicadas" o diferenciales, tan necesarias en los diversos campos de la ciencia o de las profesiones o funciones sociales.

Sería necesario, en primer lugar, tratar de encontrar un tipo de enunciados (que puedan operar como premisa mayor) que sean al mismo tiempo descriptivos o de hecho ("ser") y normativos ("deber-ser") -no necesariamente como juicio de valor-. Deberían referirse, en el nivel material²³, a la "vida humana" en cuanto humana, como por ejemplo:

1. El ser humano es un ser viviente.
2. Juan es un ser humano, y tiene por ello cerebralmente conciencia, autoconciencia y responsabilidad sobre su vida.
3. Cuando Juan tiene hambre intenta producir y reproducir su vida, comiendo.
4. Para seguir siendo un viviente responsable, Juan *debe* comer.

La vida es el *modo de la realidad*²⁴ humana. Es la condición absoluta de la existencia del ser humano. La argumentación ética se liga materialmente a este tipo de enunciados descriptivos que tienen *contenidos implícitos* normativos. y esto porque el ser humano viviente es autorreflexivo²⁵, es decir, es "responsable"²⁶ de/por su propia vida (ya que el cerebro huma-

²³. El argumento habría que repetirlo en los niveles formal, de factibilidad, y crítico. Cada principio ético permite superar de esta manera la falacia naturalista. En nuestra *Ética de la Liberación* (1998) nos referimos a seis principios. Ver, a su vez, el capítulo I del presente libro.

²⁴. Esta expresión la tomamos de Zubiri, por lo que nos llama la atención que Jordi Corominas, 2000, pp. 74ss, nos critique como exponiendo una posición vitalista reductivista. Afirmamos la vida humana en el mismo sentido que Zubiri lo hace en sus libros (tema que Corominas no toca en la obra del filósofo madrileño, y al que éste le dedica largas páginas) y aún Ellacuría.

²⁵. Véase en la obra del premio Nobel de neurología, G. M. Edelman (1989 y 1992) el tema de la "autoconciencia".

²⁶. Este tema merecería un tratamiento específico, ya que algunos niegan la existencia de una tal responsabilidad, pero en este caso todo el ámbito del Derecho Civil y el Derecho Penal quedaría sin objeto. Sin embargo, estamos hablando de algo más radical, de la "responsabilidad.. sobre la propia vida (que podría ser llamada "metafísica" o ética en el sentido levinasiano). Esta responsabilidad (ético-metafísica) es anterior a la responsabilidad (óptica) sobre los

no tiene la capacidad de cumplir las funciones neurológicamente superiores de categorización perceptual y conceptual, memoria, capacidad lingüística, conciencia, y, gracias a todos ellos, alcanza la "autoconciencia" de su propia vida, y de sus actos). Repitiendo: la "responsabilidad" sobre la vida misma es la condición de posibilidad de la normatividad como tal (que puede ser enunciada por juicios descriptivos de contenido normativo). Puede igualmente enunciarse juicios sobre actos, descriptivos, empíricos, como en el caso del juez, cuando "basado en *hechos*", puede juzgar a un acto concreto como habiendo sido obrado "con responsabilidad" o "plena conciencia" (meritoria o culpable). Hay entonces en la premisa empírica o descriptiva un contenido al *mismo tiempo* ético, normativo.

Esa normatividad puede ser "implícita". Pero se puede igualmente "explicitar" (lo implícito), y esto sería un "fundamentar dialécticamente" práctico-materialmente²⁷ no por deducción lógico-formalmente, juicios normativos de juicios de hecho.

La noción de "fundamentar" significa ahora "explicitar" lo "implícito". Así lo entendían dialécticamente Hegel o Marx, para quienes la "esencia" *incluía implícitamente* al "aparecer" fenoménico. La "forma" fenoménica con la que aparece una mesa (por ser la mesa del maestro en el aula) se "funda" (o explicita una posibilidad) en el "todo" funcional (o "esencia" para Hegel) al que sirve. La mesa del maestro tiene "otra *forma*" que la mesa del carpintero o de un comedor. Las diversas "formas" de la mesa son "explicitación" (o se "fundan") en las "esencias" o "totalidades" (y por ello es fundamentación dialéctica) diversas (el acto de enseñar es diferente al de hacer muebles o de comer; todos ellos establecen "totalidades" funcionales diversas e implícitas, que determinan las diferentes "formas" con las que aparecen las mesas). El ser viviente humano, como hemos dicho, "incluye" a la autoconciencia y "responsabilidad" sobre su vida misma, como una determinación propia (implícita en todo enunciado sobre el ser humano como humano), que se presupone (y que funda por su parte cuando es explicitado) en toda otra dimensión humana como humana, y por ello como "deber": "deber" sobre todo aquello acerca de lo que se

actos; aquella es el presupuesto, es el "momento" sobre el que se construye todo el sistema del derecho, de la vida política y de las relaciones humanas más cotidianas del sentido común.

²⁷. "Materialmente" quiere indicar que no se trata de juicios analíticos, propios de la mera lógica formal, sino de juicios empíricos en referencia a la vida humana, sustantivos, y que pueden incorporar mayor complejidad en su contenido.

tiene responsabilidad²⁸, porque es necesario para la vida -y también de la vida cultural en la cual se haya inmerso, pero en este caso como un deber en referencia a "valores", que es ya otro tema-

El "pasaje" del contenido empírico al normativo no se habría dado, sin embargo, entre 3. y 4., sino que "implícitamente"²⁹ en 1. ya tendríamos contenidos normativos al referirnos al "ser humano", y esto porque el "ser humano" como tal es ya un "sujeto ético", es "responsable" de su vida, y queda "obligado" también (ésta es la normatividad "oculta" del juicio empírico³⁰) al querer vivir, o al menos a seguir viviendo³¹. El que no quiere, vivir no queda desligado de esta "obligación", simplemente no la cumple y puede fácticamente hacerlo, pero contradictoriamente. Todas estas determinaciones son ya siempre normativas "implícitamente". En ética se trata entonces de "explicitar" lo "implícito" y no de deducir lo normativo de lo empírico, El enunciado empírico sobre el ser humano como humano es siempre ya "implícitamente" normativo,

Por otra parte, el "querer"³², del "si se quiere"³³ vivir", es un momento ya fundado. El "ser-responsable" por la propia vida no puede elegirse ni

²⁸. Se es responsable "ante" el tribunal (en primer lugar de la propia conciencia ética) "por" lo conducente o no a la sobrevivencia de la propia vida. Se "tiene" responsabilidad acerca de la propia vida y por ello "obligación" ética (*deber*) sobre los medios para su sobrevivencia.

²⁹. Nos inspiramos ahora en la noción de "implícito" tanto de Hoffe (1988) como de Brandom (1994). Las "reglas" están implícitas en todo ejercicio pragmático de la lengua, en un estado pre-predicativo, pero pueden "hacerse explícitas" (*Making it explicit* es el título del libro de Brandom).

³⁰. Este estado de "oculto" (implícito) es a lo que se refiere atfried Hoffe cuando escribe que "la mediación de un elemento normativo y del elemento descriptivo" (Hoffe, 1988, p. 134). Lo que aplicado a una filosofía del derecho se enunciaría como la exigencia de un "principio de moralidad" (premisa mayor), con una "condición de aplicación de justicia" (premisa menor), y un "principio de justicia" (conclusión), lo que permitiría desarrollar la "estructura fundamental de un derecho natural que no cae en la falacia naturalista" (*Ibid.*), expone Höffe.

³¹. Un padre está obligado a seguir viviendo, no sólo con respecto a su propia vida bajo su responsabilidad, sino que, además, al haber puesto en la existencia viviente a su hijo, ha adquirido la responsabilidad con respecto al pleno desarrollo de su vida, y por ello tiene *deberes* que cumplir para con su hijo, y de la misma manera en referencia a otros deberes comunitarios.

³². y nos referimos a la objeción de Corominas, 2000, pp. 74ss.

³³. El mero "querer" no tiene aquí ningún contenido particular, sino que es una reafirmación posterior, "ontica" la denominaría Heidegger, de la misma vida humana en cuanto asumida reflexivamente (en acto segundo) desde la Voluntad-de-vivir (Wille zum Leben) ontológico en el sentido de Schopenhauer, Freud o el neurólogo Antonio Damasio (1994). El "prometer" de John Searle (1964) agregaba al acto el contenido normativo propio de la "promesa", que especifica un contenido performativo innecesariamente, porque el acto humano como humano es ya implícitamente normativo. Se trataría de lo que MacIntyre indica cuando escribe que Hume fundamentó la ética "in human needs, interests, desires, and happiness" (MacIntyre, 1969, p. 46).

ser anticipado. Nadie tiene derecho a la vida (sólo se tiene derecho a la sobrevivencia), porque tendría que ser un sujeto de derecho antes (en el tiempo) de existir como viviente. El viviente humano se encuentra "desde siempre" -desde que es concebido en el seno materno- como existente con vida, como viviente, y como irremediabilmente responsable por su propia vida. Desde nuestra gestación "la vida nos ha sido dada a cargo", decía bellamente Ernst Bloch³⁴. Que se ejerza posteriormente ónticamente esa responsabilidad, de una u otra manera, es un momento secundario y ya fundado. No se puede ser responsable por la propia responsabilidad originaria con respecto a la vida propia. Se puede de muchas maneras ejercer esa responsabilidad abismal y primera. El "querer" o "no querer" vivir son dos modos del cumplimiento del deber inevitable del responsable por su vida. El que quiere vivir lo hace responsablemente. El que "no quiere vivir" cumple la irresponsabilidad primera (en referencia a su responsabilidad primera, diría Levinas, que además es responsabilidad ante los otros y antes que sólo ante sí mismo, porque la misma vida humana la hemos recibido de una comunidad que nos antecede y con respecto a la cual somos deudores, aunque no paguemos irresponsablemente la deuda). Repito: el "poder no querer vivir" -que anticipa al suicidio- es ya un acto posible desde el horizonte ético. y el que se suicida, puede fácticamente hacerlo, pero no puede hacerlo ética mente fundado, o, de otra manera, no es una expresión responsable de su radical responsabilidad sobre su propia vida en vista de la ajena. Es un acto ónticamente irresponsable (e irracional por ello) como negación de la responsabilidad originaria, ética, o "metafísica", en el sentido anotado más arriba. De otra manera: se "quiere" ahora y aquí, y como un acto de la voluntad que se expresa por estados corporales o por juicios comprensibles a cualquier oyente. Pero, al mismo tiempo, el "querer" tiene ya un cierto contenido normativo, porque el querer del "ser humano" incluye reflexividad, autoconciencia, y por ello referencia a la "responsabilidad" primera sobre su vida, y por ello sobre sus actos. "Lo que" (la finalidad o el objetivo) se quiere en última instancia es la vida (y la permanencia de ella como "sobrevivencia"), que por su parte tiene exigencias u obligaciones³⁵ con respecto a las mediaciones de la efectiva sobre-

³⁴. Véase mi obra Dussel, 1998, cap. 5.4.

³⁵. Kant mostraba cómo la ley o norma de la voluntad se impone a ésta no con la necesidad de una ley física, sino como una "obligación" o un imperativo que supone la libertad. El "querer" y el "deber" impera no con una determinación del tipo de la ley física. Además, agregó

vivencia, como el comer (mediaciones o exigencias que son jerárquicamente categorizadas evaluativamente por el cerebro y memorizada, también en un nivel óptico en la tradición de los "valores" de la propia cultura). Por ello, si se quiere vivir es necesario comer. Pareciera que esa "necesidad" no es todavía una "obligación" normativa. Pero siendo el ser humano, como hemos dicho, un ser autoreflexivo, responsable de su propia vida, significa que a su propia vida la tiene "a su cargo". La "necesidad" física de comer (como puede hacerlo un animal) es doblada por el ser reflexivo y responsable (por un "tener-se-a-cargo": re-sponsable, que responde "por" sí mismo "ante" sí mismo y los otros) como "obligación" ética en tanto referencia última a un sujeto autónomo que en su ser libre "debe" cuidar de su vida.

Se podría por ello continuar el argumento siguiendo una vía negativa:

5. Siendo que 1. y 2.;
6. si Juan no quisiera vivir, en último término se suicidaría;
7. siendo el suicidio un acto contradictorio, ya que es el acto que elimina toda posible actuación futura (empíricamente alguien puede suicidarse, pero no puede justificarlo ni practicarlo éticamente, ni fundarse sobre él un orden ético o instituciones);
8. luego, Juan, como racional y responsable, no debe suicidarse, es decir, debe intentar por todos los medios producir y reproducir su vida.

La negación de la vida en el suicidio, como lo expresaba claramente Wittgenstein, es negación de toda obligación ética, es decir, de la ética en cuanto tal; o, de otra manera, "si el suicidio está permitido, todo está permitido" (lo cual no indica que el suicidio sea bueno o malo, sólo afirma que es posible fácticamente pero éticamente contradictorio). Siendo la vida la condición absoluta del sujeto ético, el suicidio deja sin existencia al sujeto y a la ética.

ahora, el muy particular "querer vivir" es la condición *absoluta* de todo otro "querer" y se imponen gracias a la responsabilidad (sobre la vida) como "obligación" primera, que funda todas las "obligaciones" restantes. El que "no-quiere-vivir" dejar de estar "obligado" en general. De la misma manera el que se suicida usa irresponsablemente su vida al querer eliminarla. Es un acto contradictorio: Se actúa para eliminar toda posibilidad futura de actuar. Aunque contradictorio es posible, pero no ética mente posible. y es contradictorio performativamente cuando se enuncia: "-¡Actúo para no actuar nunca jamás!". Es performativamente contradictorio porque todo acto tiene una finalidad. Pero este acto elimina toda finalidad posible; tiene como finalidad la no-finalidad absoluta.

Pasando a otro tema, se puede hacer otro uso del argumento al incluirse una premisa menor (siendo la premisa mayor 1. y 2.) que fuera una conclusión científica, como por ejemplo en el siguiente enunciado de una posible economía política crítica:

9. El sistema capitalista produce masas de pobres (como lo prueba Amartya Sen; el pauperismo atenta contra la vida o contra aspectos esenciales de la vida de ciertos seres humanos, las víctimas). Juan es uno de esos pobres.
10. Si Juan es responsable de su vida que tiene que vivir según las exigencias estándar del momento histórico, es decir, dejar de ser pobre,
11. entonces, Juan debe luchar contra (o al menos transformar) el sistema capitalista.

En el lugar de la premisa 9. (que es la premisa menor con respecto a los juicios empíricos 1. y 2.) se pueden colocar otras conclusiones de las ciencias que de alguna manera se refieren en última instancia a algún aspecto de la vida humana. La ética, en su nivel material entonces, podría inferir conclusiones normativas de toda conclusión científica de las ciencias sociales críticas al incorporar dichos enunciados empíricos (si, como hemos dicho, pueden ser relacionados con momentos necesarios de la vida humana), efecto de la racionalidad científica o explicativa, dentro de la discursividad ética.

Se trata entonces de prestar atención al hecho de que el "contenido normativo *implícito*", en el enunciado descriptivo que juega la función de premisa mayor (1. y 2.), o menor (3., 6., 10.), incluye un componente "oculto" ya normativo. En especial, el enunciado normativo de la conclusión "fundada" (11.) subsume las conclusiones de las ciencias (9.), "explicitando" entonces un contenido normativo "implícito" en las premisas. Habría todavía otras maneras de alcanzar un resultado semejante. H. Putnam³⁶ muestra que los juicios de valor son constitutivos de los mismos juicios empíricos científicos (por ejemplo, la claridad, la simplicidad, el orden, etc. que el discurso científico presupone responden a juicios de valor). Charles Peirce hablaría todavía del "socialismo lógico" que opera como un presupuesto ético necesario de toda comunidad científica, posición desarrollada por Karl-Otto Apel de manera creativa y actualizada³⁷.

³⁶. Véase por ejemplo el tema en *Words and Life* (1994).

³⁷. Véase Apel, 1973, t. 2, Segunda parte.

En estos casos, el mismo juicio científico o la comunidad científica presupondrían actitudes que pueden enunciarse en juicios éticos o normativos, que juegan la función de principios constitutivos de la misma argumentación, como el reconocimiento del otro argumentante como igual, es decir, afirmado como simétrico y de equivalente dignidad³⁸. Así, la ética daría de ser un discurso subjetivo, meramente opinable y opuesto al discurso científico. Sería un discurso diferenciable, que se sitúa en otro nivel, pero objetivo³⁹ y racional (o tan poco racional para Putnam) como el científico. No más racional, pero tampoco menos racional, sino situado *en otro nivel de objetividad intersubjetiva*, o en un tipo de racionalidad más conciente de la falibilidad⁴⁰ (y falsabilidad) de sus enunciados: la incertidumbre propia de lo ético concreto. El tiempo del dogmatismo positivista ha pasado, y la ética tiene mayor posibilidad de mostrar su función histórica impostergable ante una humanidad a riesgo de cometer, por falta de conciencia, objetividad y racionalidad ética, un suicidio colectivo (ecológico, económico, político, militar, etc.).

Pienso que ahora estaríamos en el camino de evitar el cometer la "falacia naturalista", al situar la cuestión en un horizonte concreto, de mayor complejidad práctico-material o dialécticamente. La ética podría ahora además subsumir las conclusiones de las ciencias empíricas y construir desarrollos nuevos en lo que pudiera llamarse "éticas aplicadas": la ética de la medicina, de la tecnología, de la economía, de la administración, del periodismo, etc., en las que integraría como premisa menor las pertinentes y mejores conclusiones de cada ciencia mostrando las exigencias deónticas que ellas presuponen y que de ellas se concluyen. Dichas exigencias no son sólo *intrínsecas* a cada disciplina o campo profesional (como las desarrolladas por una ética que el ejercicio de la medicina pide como condición de posibilidad del propio "sistema de la salud", por ejemplo, al no quitar indebidamente un cliente a otro médico u hospital), sino guardando *exterioridad*, o como el poder juzgar a dicho "sistema" como totalidad *desde*

³⁸. Apel indica que el que argumenta ya presupuso siempre *a priori* que el otro argumentante tiene igual dignidad como persona. Este reconocimiento previo es ético (como acto de una "razón ético-origenaria"; véase el tema en mi *Ética de la Liberación*, 1998).

³⁹. Aunque con un tipo propio de "objetividad" propia de la *intersubjetividad* de la comunidad práctica, social, histórica.

⁴⁰. La "pretensión de bondad" de todo acto ético es por definición corregible, falsable, pero no por ello menos *honestamente* pretendido en su bondad -que me exige, a partir de la corrección o falsación, cumplir o transformar el acto en el sentido exigido de la indicada y anterior "pretensión de bondad"-.

la alteridad de la vida humana. Sería, por ejemplo, el poder criticar éticamente, *desde la vida humana* y desde una reconstrucción *crítica* del concepto de "enfermedad", el modo cómo el sistema capitalista de la salud (fetichizado por el uso monopólico de la ciencia como "saber" sanar y de la tecnología desarrollada -monopólicamente en manos de pocas corporaciones transnacionales- como única mediación para la salud) "explota" al enfermo económicamente, convirtiéndolo en un "cliente *obligado*" (víctima alienada e inocente) y absolutamente dependiente, como mera mediación para permitir el aumento de la tasa de ganancia de la industria farmacéutica, de los sistemas de instituciones privadas de la salud (clínicas, sanatorios, hospitales), del gremio autoprotegido de médicos como los Únicos concedores monopólicos del Poder de "sanar" la "enfermedad", que hace años Ivan Illich comenzó a criticar tan atinadamente, lo mismo que Michel Foucauld -microsistemas autorreferentes fetichizados-. Ética y ciencia podrían cumplir así una labor diferenciada pero articulable, y, además, los principios éticos podrían fundarse (explicitarse) desde enunciados descriptivos "de vida humana" (que incluirían aspectos normativos).