

CAPÍTULO V

*¿ES POSIBLE UN PRINCIPIO ÉTICO MATERIAL UNIVERSAL y CRÍTICO?*¹

1. ¿POR QUÉ SE NIEGA LA POSIBILIDAD DE UN PRINCIPIO ÉTICO MATERIAL UNIVERSAL?

En las éticas contemporáneas, europeo-norteamericanas, la ética material axiológica, utilitarista, ontológico-hermenéutica o comunitarista, son criticadas por los que defienden la universalidad de la ética -sea como meta-ética del lenguaje, por los neokantismos contractualistas o como ética discursiva, entre otros- por tratarse de éticas "particulares" o "particularistas", aunque tengan pretensiones de universalidad.

Así los "valores" de la axiología, *à la* Max Scheler³ o Nicolai Hartmann⁴, tendría sentido sólo dentro de una cultura dada, y aún la jerarquía de dichos valores dependería de dicha cultura. Además, los valores se constituyen en las mediaciones prácticas en tanto son mediaciones: algo "vale" en tanto es mediación para un fundamento que es su última referencia (Xavier Zubiri y Martin Heidegger han efectuado este tipo de crítica). Por otra parte, la "felicidad" de los utilitaristas (de un Jeremy Bentham o John Stuart Mill⁶) exige definir el criterio ético que permita dis-

¹. Ponencia presentada en el XIV Congreso Interamericano de Filosofía (Puebla), Coloquio de "Filosofía de la Liberación", mesa "Ethics and Materiality". Este capítulo contiene algunas tesis sostenidas en la *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y exclusión*², y donde se exponen detalladamente las siguientes tesis.

². Dussel, 1998.

³. Véase de Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Francke, Berna, 1954.

⁴. Considérese de Hartmann, *Ethik*, de Gruyter, Berlín, 1962.

⁵. Véase de Bentham, *A Fragment o Government and an introduction to the Principies of Morals and Legislation*, Basil Blackwells, Oxford, 1948.

⁶. En especial la obra de J.S.Mill, *Utilitarianism*, The Liberal Arts Press, Nueva York, 1957.

cernir entre todos los actos o estados felices aquellos propios de la felicidad como medida de lo *ético*. No cualquier acto de gozo o placer es bueno, pero la definición de un criterio de discernimiento sitúa en otro nivel (que no puede ser la felicidad) el horizonte último de la ética.

El mundo en el sentido heideggeriano, y su "comprensión del ser", queda determinado siempre dentro del horizonte de contenido de un cierto "sentido del ser", que por último es el de una cultura dada. TQdo la cuestión hermenéutica (aún de un Hans-Georg Gadamer?) está igualmente delimitada dentro del círculo del mundo como totalidad de sentido, ontológico.

La crítica comunitarista (de un Alasdair MacIntyre⁸, Charles Taylor⁹ o Michael Walzer¹⁰) a los formalismos -sean de la meta-ética analítica, el emotivismo de Charles Stevenson o Richard Hare, o la ética del discurso- que se apoya en un retorno a la historia, a la afirmación de las virtudes en su sentido clásico o a una cierta ontología axiológica, no deja de hacerse objeto de una crítica de "particularismo", ya que por sus contenidos todo mundo de la vida (*Lebenswelt*) o cultura dada, difícilmente puede comunicarse con otra cultura, lo que les llevaría a postular una cierta incomensurabilidad -fruto justamente del indicado particularismo-.

Por último, toda concepción de "vida buena (*eubíos*)" -aunque la "eudaimonía" de Aristóteles o la "beatitudo" de Tomás de Aquino tenía otro sentido que el moderno- difícilmente puede ser universalmente aceptada en su contenido, dada la pluralidad de culturas (al menos, en las referencias indicadas, para el bárbaro no-griego, o para el musulmán no-cristiano). Si estas corrientes "materiales" de la ética no pueden superar el particularismo, es comprensible que se les niegue toda pretensión (*Anspruch*) de universalidad.

⁷. Desde la obra de Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen, 1960.

⁸. En especial las obras 1981, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981; y *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988.

⁹. No olvidando *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.

¹⁰. Recordando *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, Nueva York, 1983; y *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York, 1986.

2. DESCRIPCIONES REDUCTIVAS DEL ÁMBITO MATERIAL DE LA ÉTICA

Desde el empirismo inglés y la filosofía práctica de Kant -aunque también con anterioridad- se produjo en la Modernidad europea un "reductivismo" del ámbito material de la ética. Por "material" (con "a" en alemán) entendemos el *contenido (Inhalt)* de toda norma, acción, micro o macro-institución o sistema ético concreto (*Sittlichkeit* para Hegel, *éthos* para los griegos). Los valores, la "eudaimonía" o felicidad, las virtudes, el sentido ético-histórico, la "vida buena", etc., son ciertamente aspectos "materiales" de la ética, pero que no agotan el ámbito de lo material. Es decir, hay otras dimensiones materiales a las que deberemos hacer referencia.

El empirismo inglés (desde Thomas Hobbes hasta John Locke¹¹ o David Hume¹²) produjo una doble reducción del nivel material: a) redujo la racionalidad al mero ámbito de las ideas, excluyendo a la dicha racionalidad de todo acceso a la ética (olvidando la razón "práctica" en el sentido aristotélico, que tenía vinculación con las "pulsiones" y cumplía una función de evaluación ética de los medios prácticos para los fines éticos); b) redujo también el nivel de la constitución del objeto bueno/malo al exclusivo orden de los sentimientos, que sin intervención de la razón podría discernir lo bueno/malo por el criterio placer/dolor, felicidad/infelicidad. Además, por lo general, el orden del sentimiento es egoísta o tiende al interés de la auto-realización exclusiva del individuo, que puede conciliarse como interés común en el mercado (piénsese en la superación de la aporía de Mandeville efectuada por Adam Smith¹³).

Kant, por su parte, dejando atrás al racionalismo abstracto (de un Leibniz o Christian Wolff) y al empirismo irracionalista (en tanto no puede dar razones en el discernimiento de lo bueno/malo), se lanza a un nivel trascendental que dejará de lado como origen de la determinación del bien/mal todo el orden de los sentimientos (patológicos) -y en principio egoístas-, menos el "respeto a la ley" que es el único aceptado. El nivel corporal propiamente dicho no tiene relevancia, siendo el ser humano un ente perteneciente a un doble reino: el de los espíritus (donde reina la

¹¹. Véase al menos de Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford, 1975.

¹². Véase de Hume, *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (Ed.), Oxford University Press, Oxford, 1958.

¹³. Véase de Smith, *The Theory of Moral sentiments*, Clarendon Press, Oxford, 1976; y *The Wealth of Nations*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 1985.

ética) y el empírico (donde se da la mera sobrevivencia física). No puede haber criterio de "validez" moral en el orden material, sino esencialmente en el orden formal trascendental de los imperativos categóricos universales (cuya materia o máxima nunca es motivo último de determinación de la "validez moral").

La Ética del Discurso (de un Karl-Otto Apel¹⁴ o Jürgen Habermas¹⁵ p. e.), además de dejar de lado el orden de las pulsiones (la primera Escuela de Frankfurt todavía se inspiraba en Sigmund Freud) y las exigencias de sobrevivencia (reducido en el sentido de un exclusivo sentido biológico precultural) como origen de la determinación de validez moral, indica, como es obvio, que los valores ético-culturales son siempre particulares, y además una concepción de la "vida buena" nunca podría imponerse a todos los miembros de una sociedad postconvencional pluricultural. Por todo ello, la única fundamentación posible es formal: a partir de las condiciones de posibilidad trascendentales o universales de toda comunicación posible, siendo válida la decisión fundada en la argumentación racional efectuada por los afectados como participantes simétricos.

La cuestión de fondo consiste en captar que todo lo indicado acerca del orden material hasta aquí expuesto no es completa sino reductiva, y por ello debemos explorar aspectos del orden de los "contenidos" (material) en los que quizá encontremos lo que buscamos.

3. EL CRITERIO DE VERDAD UNIVERSAL: LA VIDA "HUMANA"

Este tema¹⁶ se me impone desde la realidad de la miseria en América Latina; al mismo tiempo, desde una re lectura crítica de Karl Marx¹⁷, Sigmund Freud¹⁸, y, más recientemente, en diálogos latinoamericanos por la

¹⁴. Al menos considérese *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, t.1-2, 1973, y *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Uebergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988.

¹⁵. De Habermas véase *Erläuterungen zur Diskurethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, y *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992.

¹⁶ Expuesto en el capítulo 1 de nuestra *Ética de la Liberación*.

¹⁷. Véanse entre mis obras *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985; Dussel, E., 1988, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*, Siglo XXI, México, 1988, y, 1990, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México, 1990.

¹⁸. Véase mi reflexión crítica en *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Edicol, México, 1977, tomo 3.

obra de Franz Hinkelammert¹⁹ desde la economía y dentro del debate con Karl-Otto Apel²⁰. La subjetividad moderna {desde René Descartes, error criticado por la corriente francesa desde George Bataille hasta Michel Foucault²¹ o Emmanuel Levinas²²} tendió a definirse desde un "yo pienso/Ich denke" descorporalizado, sin pulsiones, sin materialidad. Se trata no sólo de recuperar la *subjetividad corporal*, sino la subjetividad carnal *como viviente* {no hablamos ya del *soma* griego sino de la *basar* semita, la que resucita en el mito de Osiris tras un juicio ético con criterios de corporalidad²³}.

El ser humano no sólo es corporal {podría pensarse que una máquina tiene igualmente una posición en el espacio-tiempo físico} sino *viviente*. La "vida" en este caso no coincide sólo ni principalmente con el concepto moderno de "sobrevivencia (*Selbsterhaltung*)" -usado entre otros por Habermas o Honneth-, como mera condición de posibilidad (el *Leiba priori*) de la argumentación, de la discursividad o la moral. La vida "humana" concreta, de cada ser humano, es su "modo de *realidad*", Ser real *a modo* de "viviente" sitúa la subjetividad humana dentro de férreos límites sobre los que no puede saltarse fácilmente. La "vida humana" encuadra (pone un "marco": enmarca) a la realidad natural siempre mediada discursivamente en referencia (*Bezug*) a la misma vida; el ser humano viviente constituye lo real como "posibilidades de vivir", La constitución de la realidad como objetos para la vida (realidad *objetiva*) determina todo el problema de la "verdad", La "verdad" -no estamos hablando de la "validez"²⁴- está dada

¹⁹. Véase de Hinkelammert, "Diskursethik und Verantwortungsethik: eine kritische Stellungnahme", en Raúl Fornet-Betancourt, *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, R. Fornet-B. (Ed.), Augustinus, Aachen, 1994. pp. 111-149; y *Kritik der utopischen Vernunft*, Exodus-Grünewald, Luzern-Mainz, 1994.

²⁰. Véase del debate las compilaciones de Raúl Fornet-Betancourt, *Ethik und Befreiung*, Augustinus, Aachen, 1990; *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Augustinus, Aachen, 1992; *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Augustinus, Aachen, 1993; *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Augustinus, Aachen, 1994, y por último *Armut, Ethik, Befreiung*, Augustinus, Aachen, 1996.

²¹. En especial *Les mots et les choses*, Gallimard, París, 1966; *L'archéologie du savoir*, Gallimard, París, 1969; *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, París, 1972; *Surveiller et punir*, Gallimard, París, 1975; y *La volonté de savoir*, Gallimard, París, 1976.

²². Véanse *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1961, y *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974.

²³. En el cap. 125 del *Libro de los muertos* (Federico Lara Peinado (Ed.), Tecnos, Madrid, 1989) leemos: "Di de comer al hambriento, de beber al sediento, de vestir al desnudo y una barca al peregrino".

²⁴. La "validez" dice relación a la intersubjetividad, objeto del capítulo 2 de la nombrada *Ética de la Liberación*.

en la subjetividad como referencia a lo real natural o cultural, que se actualiza en la subjetividad²⁵ como *ya dado de suyo*, como un *prius* a la captación misma, como real). Lo verdadero está dado en la subjetividad²⁶ en ella en cuanto "interesa", en cuanto en último término dice referencia a la vida misma como "modo de *realidad*" del ser humano: a su vida en tanto necesidad de "permanecer en vida".

El *conatus esse conservandi*, que tanto criticara Max Horkheimer como propio de la Ilustración, tiene un primer momento de extrema positividad. En efecto, hay una "pulsión (Triebe)" de permanecer en el ser (*conatus essendi*), de un ser finito, vulnerable, que siempre enfrenta la posibilidad (en sentido heideggeriano) de vida/muerte. El cerebro humano (y todo cerebro de los vivientes) tiene como criterio último de funcionamiento a la vida ante la muerte siempre posible. La permanencia en vida del ser humano viviente es "criterio de verdad práctica": los objetos constituidos son "sabidos" en su contenido en relación última a la posibilidad de permanecer en vida. La verdad es primeramente "verdad práctica" en este sentido²⁷. y la "vida" -vida *humana*, por lo tanto social, cultural, histórica, religiosa, etc., en concreto de cada sujeto ético- es el criterio de constitución de los objetos como "verdaderos"²⁸.

La "vida humana" es criterio de verdad práctica porque el "hecho" de la verdad sólo puede darse en un ser viviente-cerebral que puede subjetivamente, mediado discursivamente, constituir lo real como mediación de su propia vida producida, reproducida y desarrollada auto-refleja. No sólo somos vivientes, sino que somos los únicos vivientes a los que la "vida humana" se nos ha dado "a cargo"²⁹ (*re-spondere*: ser re-sponsables). Se nos "puede dar a cargo" la vida porque podemos actualizar lo real en su "realidad" como un *prius* (como indica X. Zubiri), *distancia* mediada discursivamente entre lo real y su realidad (imposible para la mera vida ani-

²⁵. Siempre mediada discursivamente.

²⁶. Mediada intersubjetivamente. No hay un acceso directo.

²⁷. La verdad "teórica" es segunda y está: a) subsumida en el momento práctico, o b) abstractamente ejercida como un acto teórico posterior (como cuando me pregunto: ¿Es esto un alimento o veneno?). El error puede ser fatal. Se trata de un pragmatismo radical desde la vida.

²⁸. La "validez" viene intersubjetivamente "después", como consenso acerca de aquello que, en última instancia, produce, reproduce o desarrolla la vida humana. En la "comunidad de *vida*" la "comunidad de *comunicación*" es una de sus dimensiones.

²⁹. En latín el verbo *respondere* viene de *spondere*: "tomar a cargo", "hacerse cargo del otro", "sacar la cara por el Otro". Así como el tutor es "responsable" por su hijo adoptivo. Concepto central en la ética de E. Levinas.

mal que no tiene inteligencia ni puede actualizar la "realidad" de lo real) entre lo real y la subjetividad que deja *espacio* para la "verdad" -lo real en la subjetividad en su "realidad"³⁰.

La "vida humana" no es un horizonte ontológico. El horizonte ontológico se "abre" desde el "modo de *realidad*" humano viviente: el "mundo" (en sentido heideggeriano) es el horizonte que el ser humano-viviente "abre" en la *omnitudo realitatis* de todo aquello que sirve para la vida humana. La "vida humana" es transontológica (con E. Levinas la llamaríamos "ética" o "meta-física").

No se trabaja "para vivir", sino que debería el trabajo ser el "modo" de actualizar la vida humana referida a sí misma como "contenido" concreto: se vive ahora y aquí plenamente la vida en el acto de trabajar. Por ello, la "vida humana" no es un fin. Está más allá de toda teleología (de los medio-*fin*es en relación formal a la Max Weber). Desde el "modo de *realidad*" viviente-humano se constituyen, se eligen y se niegan fines. El criterio vida-muerte juzga los fines y los valores (lo único "material" para Weber) desde su verdad (la referencia en última instancia es la reproducción y desarrollo de la vida humana). La "vida humana" es trans-teleológica, y es criterio de valorización.

La "vida humana" no es meramente "sobrevivencia (*Selbsterhaltung*)" física, corporal biológica, como momento vegetativo-animal. La "vida humana" es siempre e inevitablemente vida "humana", cultural, histórica, religiosa, mística aún. "Sobrevivencia" es este caso debería redefinirse: "vivir" -"sobre" sería algo así como desarrollo histórico-cultural, cualitativo, de la vida humana ya recibida en una *Sittlichkeit* histórica -por supuesto incluye los momentos racionales y discursivos, afectivos, valorativos, etc.-.

La "vida" humana no se agota en una cultura: es la fuente creadora de toda cultura, por ello es el criterio universal.

La producción, reproducción y desarrollo de la vida humana no es "lo otro" que la razón: al contrario, la razón es un momento de la "vida humana" (la "astucia" de la vida humana).

La "vida humana" no es sólo "condición de posibilidad" de la argumentación. Ser "condición" es una dimensión que en cierto sentido se defi-

³⁰. Estas arduas cuestiones las hemos explicado inicialmente en nuestra indicada *Ética de la Liberación*, en sus capítulos 1 al 3, en confrontación con la noción de verdad analítica, pragmática (de un Charles Peirce) y de la Ética del Discurso, desde la brecha que abre Albrecht Wellmer entre "verdad" y "validez" (véase *Dialog und Diskurs*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986).

ne desde lo condicionado. La "vida humana " no es sólo ni principalmente condición de posibilidad, sino "modo de *realidad*". Su contenido no se define desde la racionalidad o discursividad argumentativa: sería "viviente" esencialmente *para argumentar*. Sino al contrario: porque existo bajo el "modo de *realidad*" de viviente-humano soy racional, y por ello argumento. La vida humana no es sólo ni principalmente "condición de", sino "fuente (*Quelle*)", y no propiamente "fundamento (*Grund*)", y "contenido" desde donde la racionalidad emana como *momento* del ser viviente "humano". El ser viviente-*humano* es humano porque en su "modo de *realidad*" la "vida" ha evolucionado cerebralmente hasta el grado de poseer una subjetividad conciente, autoconciente, autónoma, responsable "sobre" su propia vida dada *a priori*. Ya siempre la vida está *a priori* presupuesta no (sólo) como condición sino como lo real en ese "modo de *realidad*". La "vida humana " no consiste en valores, en virtudes, en felicidad. No se agota en ninguna cultura, en su historia, etc. La "vida humana " se desarrolla concretamente en cada cultura (*Sittlichkeit*); la historia de las culturas (donde los contenidos han sido olvidados por la meta-ética analítica y por ello han perdido sentido} es su propia historia. En cada cultura la vida humana es la fuente última de todos sus valores (maneras concretas, categorizadas y jerarquizadas de reproducir la "vida humana " en una particularidad concreta); es el origen de las virtudes; organiza toda la vida pulsional; se expresa como felicidad cuando se vive plenamente. Todas las éticas materiales indican " aspectos " de esta última instancia " material" (contenido) que es la "vida humana".

La "vida humana" no tiene como referencia a un universal abstracto, a un concepto de vida o a una definición. Es la "vida humana " concreta, empírica, de *cada* ser humano. Es la vida que para vivirse necesita comer, beber, vestirse, leer, pintar, crear música, danzar, cumplir ritos y extasiarse en las experiencias estéticas y místicas. Vida *humana* plena, biológica, corporal, gozosa, cultural, que se cumple en los valores supremos de las culturas -pero, como hemos dicho, no se identifica con los valores, sino que los origina, los ordena en jerarquías, de distintas maneras en cada cultura particular-

En fin, la "vida humana " de la que estamos hablando nada tiene que ver con el vitalismo de un Klages³¹ O Dilthey, con la "Lebensphilosophie",

³¹. Véase el capítulo sobre la filosofía de la vida en Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983.

con un movimiento nazi de la "Lebensraum", con de la "Voluntad de Poder" narcisista (como la denomina Levinas) de un Nietzsche, o con el naturalismo ético o el darwinismo altruista. Vida aquí tiene que ver con la experiencia de nuestras culturas originarias latinoamericanas, como la de los mayas de Chiapas, con el pensamiento de Karl Marx, S. Freud o F. Hinkelammert.

La "vida humana " es el criterio de verdad práctica *universal*. Por ello, ninguna norma, ningún acto, micro o macro institución o todo un sistema de Sittlichkeit puede dejar de tener como contenido (en última instancia y en concreto) a la misma "vida humana".

4. ENUNCIADO DEL PRINCIPIO ÉTICO UNIVERSAL MATERIAL

De manera provisoria propongo la siguiente descripción de un principio deontológico o normativo (que tiene como fundamento el criterio universal enunciado, y como punto de partida a "juicios de hecho", empíricos, descriptivos):

El que actúa éticamente³² *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, contando con enunciados normativos con *pretensión de verdad práctica, en una comunidad de vida* (desde una "vida buena " cultural e histórica³³, con su modo de concebir la felicidad, en una cierta referencia a los valores ya una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello con *pretensión de rectitud* también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como horizonte último a toda la humanidad, es decir, *con pretensión de universalidad*³⁴.

³². Explicitar lo de "éticamente" es redundancia, ya que si el que actúa es un ser humano como humano, actúa éticamente. Pero en este caso la redundancia no sobra ya que refuerza la intención del enunciado.

³³. 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 un Apelo Habermas) son ya un proyecto de "vida buena" postconvencional, que florece en una cultura histórica, en un momento dado, etc.

³⁴. La "pretensión de universalidad" de cada cultura (desde la esquimal o bantú, hasta la azteca nahuatl o moderna europea) indica la presencia del principio material universal en todas ellas, lo que se opone al etnocentrismo. Etnocentrismo o fundamentalismo cultural es el intento de imponer a otras culturas la universalidad *que mi (nuestra) cultura "pretende"*, antes de haber sido intersubjetiva e interculturalmente probada. La pretensión seria y honesta de cada cultura a la universalidad debe probarse por el diálogo racional cuando hay confrontación entre

La dificultad teórica de este principio es que pareciera se cae en la llamada "falacia naturalista". Pero no es así. No nos situaremos en un nivel formal reductivo (de la mera "La pared es amarilla"), sino de un nivel material en relación a la vida ya la vida humana. En este caso el "pasaje" del "juicio de hecho" material al juicio normativo es producido, no por una razón analítica o formal, sino por la razón práctico-material que funda en la "necesidad" biológico-cultural a la "obligación" ética. La "obligación" es la auto-ligazón³⁵ responsable que la voluntad impera sobre el sujeto (el "sí mismo") desde la "necesidad" del vivir. El "yo" coacciona éticamente al "sí mismo" viviente, dado, para impedirle morir, para impelerlo a sobrevivir: al "sí mismo" le impone (con razones y por medio de la pulsión, la afectividad, la vida misma como motora) el "querer-vivir". Por intermedio del "yo" impera esta auto decisión como "Voluntad de vivir" (obligación)³⁶, o de lo contrario el yo se desintegraría y perdería el "sentido" de la vida: quedaría en posición de anomía, de pánico ante un *vacuum* donde el suicidio se presenta como posible. Por todo esto, el principio material de la ética se funda sobre el criterio material universal ya analizado. Karl Marx escribió:

"Ningún ser vivo cree que los defectos de su existencia radiquen en el *principio de su vida (Prinzip seines Lebens)*, en la esencia (*Wesen*) de su vida, sino en las circunstancias exteriores a ella. El suicidio es contrario a la naturaleza"³⁷.

El argumento de "pasaje" del juicio de hecho empírico al juicio normativo (no de valor) sería aproximadamente el siguiente:

culturas. y cuando se confrontan históricamente las culturas, el diálogo es posible desde la pretensión de universalidad de cada una, y, materialmente, desde el contenido universal, de la producción, reproducción y desarrollo de la vida de todo sujeto cultural, que alienta a cada cultura ya todas, y que permite materialmente descubrir articulaciones reales al comenzar a dialogar sobre el *cómo cada cultura produce, reproduce o desarrolla la vida humana en concreto*. El aspecto 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, 1492: El encubrimiento del Otro. *Hacia el origen del mito de la modernidad*, Nueva Utopía, Madrid, 1993; en trad. alemana Patmos Verlag, Düsseldorf, 1993).

³⁵. En latín, "ob": lo que se tiene delante; "ligare": unión, colección, religación. Es el modo como el sujeto queda "ligado" a lo que es su deber.

³⁶. Cuestión de M. Horkheimer descubrió en su particular lectura de la tradición Schopenhauer-Nietzsche-Freud, y que la Iida. Escuela de Frankfurt perdió.

³⁷. Marx, "Glosa crítica...", en *Vorwärts*, agosto de 1844; MEW, Dietz, Berlin, 1956, t. 1, p. 402.

1. Juan, que es un sujeto viviente humano, y por ello tiene control auto-responsable, está comiendo.
2. Para vivir es necesario comer.
3. Si Juan dejara de comer por propia decisión y sin otra motivación superior, moriría.
4. Pero si Juan quiere vivir (positivamente),
5. o si Juan no quiere suicidarse (negativa), y sabiendo que el suicidio es éticamente no fundamentable³⁸,
6. como autorresponsable de su vida, ergo Juan *no debe* dejarse morir; es decir, Juan *debe* seguir comiendo.

El momento decisivo es el "pasaje" de enunciado empírico 2. ("necesidad" biológico-cultural) al enunciado normativo 6. ("obligación" ética). Es un "pasaje" dialéctico por fundamentación material (del nivel de contenido descriptivo a lo fundado deóntico) efectuado por la *razón práctico-material* (que no es la razón teórico-analítica ni discursiva) que puede comprender o captar racionalmente la relación necesaria entre la exigencia *natural* del comer-del-viviente, y la responsabilidad *ética* del sujeto que está obligado o "debe" comer-para-no-morir. Este "debe" se fundamenta como exigencia material y *ética* (en cuanto la vida le está "dada a cargo" al propio sujeto ético, racional y pulsional; además, dentro de las exigencias del criterio de verdad, y también, aunque como mediación, concretamente desde los valores de la cultura, las virtudes, el concepto de "vida buena", etc. -y no ya por un instinto (Triebe) de la especie, ciertamente debilitado por la civilización, de supervivencia puramente animal-). Aquí el "deber" ético, como norma autorresponsable que liga u obliga, viene a subsumir (superándolas) las exigencias o leyes instintivo "naturales"³⁹ de los otros

³⁸. En efecto, lo que se discute no es que el suicidio sea malo, sino que no puede justificarse éticamente porque sobre él no puede fundamentarse un orden ético. ¿Cómo podría fundarse un orden sobre la muerte? ¿Cómo podrían ser los sujetos de tal orden seres "muertos"? El suicidio es el límite desde el cual toda ética es imposible; es su radical negación. Por su parte, el criterio de la vida humana no es intrínsecamente ético, sino que es el fundamento de toda eticidad posible. *Negar* la vida es lo malo; *afirmar* la vida es lo bueno. Pero la vida como tal no es buena ni mala. La vida está más allá del bien y del mal; lo mismo el suicidio en cuanto tal. Porque el que se suicida no comete un acto malo, comete el acto por el que deja simplemente de existir: ¿cómo podría ser malo *para él?* ...si simplemente ya no es. El suicidio, sin ser malo, es el fundamento de todo mal: todo mal tiene algún aspecto de suicidio (todo asesinato es en último término suicidio), en cuanto todo acto malo si se desarrolla plenamente llevaría por último al suicidio. Se trata de] "principio de muerte" de Freud.

³⁹. Aunque dejándole mucho mayor espacio de maniobra para las decisiones libres, valorativas, culturales, etc., en apariencia institucionalmente autorreguladas o no-intencionales.

seres vivos no-humanos. La ética no trata sólo (aunque también) ni fundamentalmente (sino derivadamente) de los ámbitos valorativos de juicios subjetivos (o intersubjetivos culturales) de valor (Werturteilen). La ética cumple la exigencia urgente de la sobrevivencia de un ser humano autoconsciente, cultural, autorresponsable autónomo. La crisis ecológica es el mejor ejemplo: la especie humana decidirá "corregir" ética o autorresponsablemente los efectos no-intencionales del capitalismo tecnológico desvastador o la especie como totalidad continuará su camino hacia el suicidio colectivo. La conciencia ética (Gewissen) de la humanidad se transformará a corto plazo en la *última instancia* de una especie a riesgo de extinción, ya que los controles auto-regulados del sistema o pasan por la corrección de una responsabilidad autoconsciente (y crítica, de "deber ser") o no tendrán ya otros recursos, porque, como hemos dicho, el instintivo animal no podrá evitar el ya referido suicidio colectivo.

5. LÍNEAS DE FUNDAMENTACIÓN DEL PRINCIPIO MATERIAL UNIVERSAL

Habrà que elaborar más adelante la formulación detallada del discurso de fundamentación⁴⁰ de este principio material de la ética. Habrà necesidad de una fundamentación positiva y material (por la responsabilidad sobre la vida), pero igualmente deberá elaborarse una fundamentación *negativa* o *ad absurdum*, por la imposibilidad de su contrario (desde el suicidio). En este caso no se argumentará contra el escéptico que pone en cuestión la razón en general; se argumentará contra el cínico que pretende justificar un orden *social* fundado en la aceptación de la muerte, del asesinato o del suicidio colectivo -como cuando un Friedrich Hayek justifica la eliminación de los que son vencidos por la "competencia" del mercado, único horizonte formal-racional económico posible, principio de muerte que generalizado que pone en peligro a la humanidad como tal-. Se deberá demostrar la *imposibilidad* de argumentar éticamente sin contradicción performativa en favor de un orden en donde la norma, la acción, la microestructura, la ins-

⁴⁰. Espero dedicar un trabajo futuro al problema de la *fundamentación de los principios*, donde trataré esta cuestión de la "fundamentación". Mi posición no es "fundamentalista", sino que intenta más bien argumentar desde una actitud "multifundamental": "Este tipo de anti-fundamentalismo tal vez en realidad debería llamarse mejor *multi-fundamentalismo* pues, más 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" (Carlos Pereda, *Vértigos argumentales*, Anthropos-UAM, Barcelona-México, 1994, pp.306).

titución o el sistema ético se propongan el desarrollo de un orden social e histórico sobre la justificación de la muerte, el asesinato o el suicidio colectivo (¿qué son el "ser-para-la-muerte" de Heidegger o el "principio de muerte" de Freud?). Toda acción del sujeto humano, inevitablemente y sin excepción, es una manera concreta de cumplir con la exigencia de la producción, reproducción o desarrollo de la vida humana, desde cuyo fundamento material pueden desarrollarse órdenes éticos, que se abren como alternativas concretas de desarrollo de la vida (proyectos concretos de "buena vida " mejores y posibles)⁴¹. La estrategia argumentativa de fundamentación deberá seguir la dirección mostrada por Wittgenstein:

"Si el suicidio fuera [*éticamente*] permitido, todo está entonces permitido. Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido. Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética. Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental. y cuando se investiga sobre él, es como cuando se investiga el vapor de mercurio para captar la esencia de los vapores. ¡Aunque acaso el suicidio tampoco sea, por sí mismo, ni bueno ni malo!"⁴².

La pretensión de este tipo de fundamentación sería la de mostrar que ninguna norma ética, acto humano, microestructura, institución justa o sistema de eticidad puede contradecir el principio enunciado. Es un principio universal, mejorable en su formulación, pero *no falsable* -aún contando con la incertidumbre propia de la razón finita, porque de ser falsable se perdería el fundamento ético de la falsación, de la razón misma; se caería en una originaria y abismal contradicción performativa-. Desde él se pueden pensar las fundamentaciones de otros principios subalternos y de las normas de acciones concretas. Es el principio de la "verdad práctica " por excelencia.

Desde un principio material de la ética, tal como lo hemos inicialmente definido, las éticas materiales tradicionales (del utilitarismo, del comunitarismo, de las éticas de los valores, de la felicidad, etc.) se comportan como ámbitos de menor universalidad, como *aspectos materiales particulares* y pertinentes, necesarios (aunque analizados de otro horizonte) *pero no suficientes*, que deberían siempre estar fundados en el principio material universal enunciado.

⁴¹. Véase E. Dussel, "Zur Architectonik der Befreiungsethik. Ueber materia le Ethik und formale Morale", en Fornet-B., *Armut, Ethik, Befreiung*, Raúl Fornet-B. (Ed.), Augustinus, Aachen, 1996, pp.61-94. Cada alternativa es de "verdad práctica" en la medida en que se "refiere" a la vida humana tal como la hemos descrito.

⁴². Texto del 10 de enero de 1917 (cita de F. Hinkelammert, 1995, p. 8).

6. LA "CRÍTICA" ÉTICA

Pero, además, este principio fue descubierto como punto de partida histórico de la reflexión de la Ética de la Liberación desde los "condenados de la tierra" -como escribía Frantz Fanon⁴³-. Si hemos debido ocuparnos de un principio ético material universal del deber de producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad, es a partir del "hecho empírico" de que buena parte de la humanidad (los miserables del Sur, las naciones endeudadas, los pobres en todo sistema, las clases oprimidas, los campesinos, los inmigrantes, los marginales, los desempleados, las mujeres, los niños de la calle, los ancianos en asilos, las culturas originarias oprimidas por la Modernidad, las razas no-blancas... y toda la humanidad en peligro de extinción ecológica) *no puede vivir*, o no puede "desarrollar" la vida de una manera *cualitativamente aceptable*. El efecto no-intencional de un sistema vigente con pretensión de autorregulación (como el capitalismo de mercado de libre competencia aparente) son las víctimas en intolerable situación creciente de negatividad.

Si la vida humana es en última instancia criterio de verdad (y además de validez⁴⁴ y de factibilidad⁴⁵), la no posibilidad de que las víctimas vivan es ahora el criterio crítico-ético por excelencia. El que *esta* víctima no pueda empíricamente vivir es criterio de juicio suficiente (en última instancia) para enunciar que el sistema que la victimiza no puede ser verdadero (reproductor de la vida) -la *Unwarheit* de Adorno-, ni válido (porque ha sido excluida del discurso), ni factible o eficiente (al menos es ineficiente en la reproducción de la vida de "esta" víctima). En este sentido -y se le escapa no sólo a Habermas sino igualmente a Axel Honneth⁴⁶- hay un doble sentido de "sobrevivencia (*Selbsterhaltung*)". En primer lugar, existe el "movimiento [...que] *conserva, eleva y despliega la vida humana*"⁴⁷. El principio ético-material ya enunciado obliga este desarrollo. Pero, en segundo lugar, el "sistema" de reproducción de la vida se "cierra sobre sí mismo" y comienza a ser destructivo:

⁴³. Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, trad. esp. FCE, México, 1963.

⁴⁴. Capítulo 2 de mi *Ética de la Liberación* arriba indicada.

⁴⁵. Capítulo 3 de la nombrada *Ética*.

⁴⁶. Véase el capítulo 1 de *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992.

⁴⁷. Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Fischer, Frankfurt 1970, pp. 31-32. Se habla aquí explícitamente de "vida humana".

"*Conatus esse conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum*"⁴⁸ constituye la verdadera máxima de toda la civilización occidental [...] Quien confía en la vida (*Leben*)⁴⁹ directamente, sin relación *racional (rationale)* con la *autoconservación (Selbsterhaltung)*⁵⁰, vuelve a caer, según el juicio de la Ilustración y del protestantismo, en la etapa prehistórica [...] El progreso ha lanzado la maldición sobre el olvido de sí, en el pensamiento tanto como en el placer (*Lust*) [...] Pero cuanto más se realiza el proceso de *autoconservación* a través de la división 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 [...] En Última instancia el *carácter coactivo (Zwangscharakter)* de la autoconservación concluye siempre de nuevo en la elección entre sobrevivencia (*Ueberleben*) y *decadencia (Untergang)*"⁵¹.

Horkheimer, desde la *negatividad y materialidad* de la "vida humana", desde la reproducción sistémica de un tipo de vida (burguesa) cerrada sobre sí misma como opresión, disciplinada (*à la Foucault*), de un sistema performativo moderno como prisión (lo "apolíneo" nietzscheano), exige volver al principio del placer (como lo "dionisiaco", pero no narcisista, como "praxis de liberación"), para desarrollar (*entwicklen*) o desplegar (*entfalten*) la vida humana; principio constituyente interno pero al mismo tiempo trascendental a todo sistema, cultura, orden socio-histórico.

La "razón crítico-ética"⁵² es imposible sin la "materialidad" (contenido), la "negatividad" y la "universalidad" de la "razón *práctico-material*" cuya referencia es la vida humana real, concreta, modo de realidad de la corporalidad del ser humano. Por ello, tanto las morales formales (sean liberales contractualista *à la* John Rawls, neokantianas o discursivas) o las mismas éticas materiales reductivas (por no afirmar un principio *universal*) no pueden ser "críticas", aunque lo desearan. Pero además, por desgracia, no lo desean en la mayoría de los casos, porque parten del sistema reproductor de la vida y válido intersubjetivamente *vigente*, dado, en el Poder.

⁴⁸. Citan los autores a la *Ethica* de Spinoza, IV, prop.xxii, corolario.

⁴⁹. Referencia en última instancia a la "vida" humana, tal como lo hemos visto.

⁵⁰. Esta es la razón sistémica, analítico-instrumental, que enuncia la falacia naturalista. La razón práctico-material (que tiene relación con la vida humana) puede "criticar" a la razón instrumental de la mera "reproducción" *del sistema* (la valorización del valor del capitalismo) desde el *criterio de la vida humana*. El sistema es no-verdadero, no-válido, no-eficiente; es decir, "el sistema es *malo*" porque causa *esta víctima*.

⁵¹. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt, 1971, pp.29-31.

⁵². Tema del capítulo 4 de mi *Ética de la Liberación*.

Hay que querer situarse *desde las víctimas*, las que no pueden vivir, para tener un punto arquimédico "exterior" al sistema dominante, y poder así ejercer una crítica ética, que con la comunidad de las víctimas cree nueva consensualidad⁵³, y establezca una lucha por el reconocimiento que vaya más allá del "sistema vigente": praxis de liberación de las víctimas⁵⁴, acciones que son, exactamente, el momento en que la mera "reproducción de la vida" -criticada por Horkheimer y Adorno- entra en proceso de "despliegue (*Entfaltung*)" y "desarrollo (*Entwicklung*)" liberador.

⁵³. Tema del capítulo 5 de la citada obra.

⁵⁴. Tema del capítulo 6 de la citada obra. Ver, a su vez, el capítulo VII "Derechos humanos y ética de la liberación", y el capítulo VIII "La transformación del sistema del Derecho", ambos en el presente libro.