
Implicaciones sociales y políticas de la ética de Enrique Dussel*

Daniel Berisso**

Fecha de recepción: 25 de febrero de 2014

Fecha de aprobación: 9 de junio de 2014

Resumen

En este trabajo se procede a examinar crítica y reflexivamente la argumentación de Enrique Dussel, en su ética de la liberación, tendiente a validar la extracción de imperativos morales de determinados “hechos” ligados a la reproducción de la vida. Además, se miden los efectos de este aporte teórico en el marco de la relación entre ética y ciencias sociales. Finalmente, se conjetura acerca de la posible fluctuación del posicionamiento de Dussel, desde fórmulas más bien mesiánicas a planteos menos vanguardistas y más coparticipativos y coproductivos de habitar el mundo y resistir la dominación.

Palabras clave: ética, liberación, reproducción de la vida, falacia naturalista, comunidad.

* Artículo de reflexión en el marco del trabajo doctoral titulado *Los límites del concepto de ciudadanía en el marco de una ética latinoamericana: de una ética de la liberación a una praxis intercultural*, directora: Dra. Alcira Bonilla. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

** Doctor en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Profesor auxiliar de las Cátedras de Filosofía de la Educación y Ética de la Universidad de Buenos Aires, investigador del Instituto de Filosofía de la misma universidad; Proyecto UBACYT F006, profesor asociado de Fundamentos de Filosofía y titular de Filosofía de la Educación en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES); profesor titular de Fundamentos de Filosofía en la Universidad de Palermo, Buenos Aires, Argentina, y de Ética y Deontología Profesional en numerosos institutos de enseñanza terciaria. Docente miembro de la Cátedra Libre de Derechos Humanos de la Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: beridani@gmail.com.ar

CÓMO CITAR: Implicaciones sociales y políticas de la ética de Enrique Dussel. *Tendencias & Retos*, 19(2), 77-90.

Social and Political Implications of Enrique Dussel's Ethics

Abstract

This paper critically and reflectively examines Enrique Dussel's arguments in his ethics of liberation, tending to validate the extraction of moral imperatives from certain "facts" regarding the reproduction of life. Furthermore, the effects of this theoretical contribution are measured within the framework of the relationship between ethics and social sciences. Finally, we conjecture about Dussel's possible fluctuating positioning, from a rather messianic argument to a less vanguard and more co-participatory and co-productive idea about inhabiting the world and resisting domination.

Keywords: Ethics, liberation, reproduction of life, naturalistic fallacy, community.

Implicações sociais e políticas da ética de Enrique Dussel

Resumo

Neste trabalho se procede a examinar crítica e reflexivamente a argumentação de Enrique Dussel, em sua ética da liberação, com tendência de validar a extração de imperativos morais de determinados "fatos" ligados à reprodução da vida. Além do mais, se medem os efeitos desta contribuição teórica no marco da relação entre ética e ciências sociais. Finalmente, se conjectura acerca da possível flutuação do posicionamento de Dussel, desde fórmulas mais messiânicas a propostas menos vanguardistas e mais co-participativas e co-produtivas de habitar o mundo e resistir a dominação.

Palavras chave: ética, liberação, reprodução da vida, falácia naturalista, comunidade.

Introducción

En este trabajo se intentan mostrar las implicaciones sociopolíticas de la ética material de Enrique Dussel. Este objetivo conduce tanto al tratamiento histórico-contextual de la obra de dicho autor como al desarrollo de una temática estructural de la ética contemporánea: la llamada *falacia naturalista* o imposibilidad de deducción analítica de juicios de valor moral (es decir, “deónticos”) partiendo de estados de hecho (de “ser” u “ónticos”). Esta falacia, que arranca con el principio de inderivabilidad humano, y luego es retomada por Moore (1997) en su crítica del utilitarismo, ha sido siempre focalizada como un tema interno y específico de los estudios éticos. No se han visualizado las aristas sociopolíticas del caso y, de este modo, habitualmente se ha pasado por alto un posible nexo capaz de articular la teoría moral con las teorías sociales.

Las investigaciones politológicas o sociológicas, por esa vía, continúan divorciadas de la filosofía, esto es, dedicadas a asuntos ligados a los “hechos” o a las facticidades normativas de las diferentes culturas, posición que no imprime ningún sesgo normativo explícito ni ético-reflexivo a sus habituales discursos críticos. La filosofía, en cambio, sufrió la suerte inversa y quedó relegada a la noble y etérea esfera de lo analítico y lo contrafáctico, lógicamente ambiciosa aunque inoperante en la vida histórico-práctica de los pueblos. Se verá entonces cómo la teoría de Dussel, al asignar valor ético a determinadas demandas de hecho existentes, pretende romper con esta disociación. Para ello, se procederá a la reposición de algunos temas relevantes de la argumen-

tación del citado autor a los efectos de determinar el alcance de su intención ético-política. Finalmente, se analizará la posible fluctuación de este posicionamiento desde la defensa de actitudes mesiánicas —“dar” o “poner en riesgo” la propia vida por la del otro— a planteos más bien coparticipativos y coproductivos de habitar el mundo y construir poder. Se concluye, a modo de hipótesis proyectada hacia futuras líneas de investigación, que tal fluctuación enraíza en la nueva configuración geopolítica de la globalización, que incide en el rumbo del debate filosófico acerca del poder y de las víctimas sociales.

1. Marco teórico

Este trabajo se inserta en el marco teórico de la filosofía de la liberación. Dicha corriente surge hacia comienzos de la década de los setenta en la Argentina y condensa en fórmulas filosóficas muchos de los fundamentos ideológicos e imperativos políticos derivados de acontecimientos históricos de las décadas de los sesenta y de los setenta. Puede considerarse esta irrupción filosófica como una alteración de las coordenadas epistemológicas vigentes y el despuntar de una nueva problematización en torno al rol del intelectual y el sujeto del filosofar. Con respecto a lo primero, puede observarse, en sintonía con la teoría de la dependencia, un cambio de dirección epistémico que va de la posición “impersonal” y aséptica del discurso humanista-moderno-occidental a la enunciación en primera persona del plural “nosotros”. Este giro transmite el eco del despertar de la cultura latinoamericana, ya presente en la obra de Bilbao, Martí, Rodó y Torres Caicedo (1856), entre otros escritores que plantean una narrativa rica en

ensambles conceptuales y poéticos, desde una perspectiva continental.

En general, pueden considerarse problemáticas que exhiben como ejes la crítica del “neutralismo” y la reivindicación de la filosofía y su politización desde el marco de nuestra identidad latinoamericana. Se discute si para que haya un sujeto filosófico latinoamericano debe darse primero la emancipación social y cultural respecto de Europa y América del Norte (Salazar Bondy, 1968) o si, en función de la misma finalidad, es necesario articular los hitos de una identidad ya presente en nuestra tradición intelectual para empezar a emanciparnos mentalmente y, a partir de ello, ir generando una vanguardia política latinoamericana (Zea, 1969).

Así, pues, se procede al rescate de la ensayística frente a la cultura universitaria del tratado filosófico (Cerutti, Roig, Fornet Betancourt); también a la defensa de la oralidad y a la crítica de la tradición letrada (Rama, 2004). Se cuestiona el “normalismo” filosófico (Romero), basado en la función ordinaria de la filosofía de acuerdo con criterios emanados del contexto europeo. En particular, y más precisamente en el caso de Dussel, es observable en sus primeras producciones la clara impugnación de la filosofía como inteligencia de clase media, frente a la reivindicación filosófica de un modo de praxis política con posibles derivaciones de asunción positiva del mesianismo y el martirologio. La característica saliente de esta apuesta filosófica reside en la afirmación de la no neutralidad con base en una ética del compromiso militante y, con ello, de la disponibilidad para

poner la vida en riesgo por el otro (Dussel, 2007).

En relación con dicha tradición, el punto de partida del presente documento es la disputa teórica, en el contexto de la filosofía moral, en torno a la llamada *falacia naturalista* y de su recepción en la filosofía de Dussel. Sin embargo, y por lo expuesto, el trabajo no pretende centrarse en la discusión específica del pensamiento dusseliano *in abstracto*, sino más bien en sintonizar ciertos sentidos implícitos en el particular “materialismo ético” de Dussel, en relación con la vigencia de dicha “falacia”, sin descuidar los vínculos de estas reflexiones con los cambios geopolíticos del entorno histórico. Se tratará, por lo tanto, de construir un campo problemático —como en general lo exige la filosofía de la liberación— donde la abstracción analítica no impere sobre la contextualidad histórica y, de ese modo, se reflexione sumariamente acerca de los cambios del materialismo dusseliano ante el giro posestructuralista, la “globalización” (ideológica y tecnológica) y frente a las teorías más actuales sobre la comunidad, el debilitamiento estatal y la reconfiguración de la praxis política.

2. Materiales y métodos

Como se viene planteando, la temática de la materialidad de la ética y de la falacia naturalista no será abordada de acuerdo con los criterios abstractivos de una filosofía analítica del lenguaje, disociada del contexto y de los supuestos ontológicos implícitos en el pensamiento de Dussel. Más allá de estas reducciones logicistas que caracterizan el tratamiento habitual, en este caso se requiere un abordaje hermenéutico que sepa conciliar los aspectos

estructurales del tema con la interpretación de la tradición filosófica de la que parte el autor, y de los condicionamientos situacionales que inciden en la semántica de los conceptos utilizados, como en la variación de los mismos.

3. Resultados: Afirmación ético-comunitaria de la vida

Para emprender el siguiente análisis debe tenerse presente la observación de Dussel respecto a que un enunciado descriptivo del orden de lo “vital-humano” se torna enunciado normativo, es decir, que vale como deber. Utilizando palabras del mismo autor: “[...] pretendo argumentar [...] [desde] un cierto tipo específico de juicios de hecho o fácticos, que contienen inevitablemente alguna normatividad” (1988, p. 546). A los efectos de una mejor explicación de esta tesis, sirve la reproducción de sus premisas a la luz de ejemplos del propio autor. El carácter frágil de la vida humana implica límites que alertan sobre serios riesgos de supervivencia, tanto si se sobrepasan, como si ante ellos se omite la necesaria puesta en práctica de determinados cuidados. El filósofo plantea el siguiente cuadro de situación, a modo de ejemplo:

[...] si sube la temperatura de la tierra, morimos de calor; si no podemos beber por un proceso de desecación [...] morimos de sed; si no podemos alimentarnos, morimos de hambre; si nuestra comunidad es invadida por otra comunidad más poderosa somos dominados (Dussel, 2002, p. 129).

Todos son “hechos” y —como puede fácilmente inferirse— la última opción, que plantea el caso de una voluntad dominante, es la más significativa para una ética de la

liberación. La secuencia de hechos que aquí se emplea con carácter ejemplificador: las crisis ambientales o el hambre que sufre la mayor parte del planeta, sumados a acciones invasivas y de opresión, manifiesta la relevancia de las determinaciones políticas en todos los casos aludidos. En definitiva, lo que está sosteniendo Dussel es que del “hecho” de que haya necesidades primarias (o “del orden de la vida”) insatisfechas se deriva que se debe —éticamente hablando— hacer todo lo humanamente posible para atenderlas y cubrirlas. Esto, que termina pareciendo una obviedad, no es tan obvio en el marco de los enfoques teóricos sobre la sociedad o la moralidad. No es usual la afirmación de que las injusticias sociales remiten, en el fondo, a una problemática de raíz ético-política y que, por lo tanto, toda ciencia social crítica debería considerarse “ético-crítica” (Dussel, 2000, p. 20).

Ahora bien, lo que puede inquietar especialmente es que Dussel caiga, presa de presunta ingenuidad, en esa forma de razonamiento que técnicamente se denomina *falacia naturalista*. Dicha falacia, tal como se ha observado, consiste en derivar con pretensión de validez un juicio de valor absoluto (en este caso, un juicio ético) partiendo de juicios de hecho o de juicios subjetivos de valor relativo. Por ejemplo, extraer del hecho de que la gente actúa de X manera la obligación (en el sentido de validez o de necesidad lógica) moral de hacerlo. Dussel acuerda con la imposibilidad de esta derivación en el marco de la lógica formal. Por lo tanto, hay toda una multiplicidad de enunciados de hecho y de valor subjetivo —reducibles estos a lo que “de hecho” se desea—, cuya pretensión de

hacer de ellos juicios de validez ética universal cae en la citada falacia. Por ejemplo, el enunciado “se debe cumplir con X ritual religioso”, es un enunciado que podría separarse, es decir, “abstraerse”, de la lógica de la reproducción de la vida en general. Esto no quiere decir que para el creyente dicho “ritual” no sea tan necesario como para el sediento tomar agua.

A partir de lo anterior, lo que se quiere decir es que de ese hecho, propio de un hábito particular de creencia y de vida, no se puede extraer un deber de carácter universal que incluiría a quien no cree ni vive de esa manera. En cambio, los juicios que hacen a la condición de posibilidad más elemental (la reproducción de la vida) para desarrollar luego formas simbólicas derivadas, son para Dussel juicios universales. Esto último es así puesto que si uno no come, por ejemplo, anularía la condición material para vivir y, con ello, para vivir de acuerdo con sus elecciones actuales, o para proyectar su existencia bajo cualquier otra alternativa personal. Entonces, hay juicios que remiten al criterio básico-material de reproducción de la vida y que son dialécticamente convertibles en juicios de valor general. El ejemplo que utiliza Dussel es “Juan come para vivir” (Dussel, 2002, p. 134). Pues bien, del “hecho” del orden vital-reproductivo de que “Juan come” se deriva el deber universal de que “debe comer” y de que su necesidad debe (ética y universalmente) ser satisfecha. En cambio, hay juicios relativos y, por lo tanto, analíticamente “desmontables” de las condiciones materiales de reproducción de la vida, como por ejemplo “Juan come X comida”. Estos juicios, donde X describe algo así como un “gusto” o un “hacer” subjetivos,

pueden examinarse a través de la lógica formal —*prima facie* desvinculada de las necesidades de la reproducción vital— y con base en este análisis (abstracto) determinarse la invalidez de toda formulación, a partir de ellos, de juicios éticos universales y necesarios.

Dussel expresa la secuencia argumentativa partiendo de una proposición base: “el ser humano es un ser viviente”; la cual se vincula a un juicio observacional: Juan es un ser humano y tiene hambre”, que a su vez se enlaza a una tercera premisa: “quiere vivir”, y a una conclusión: (4) “debe producir y reproducir dicha vida, en concreto *debe* comer”. Nótese que acá no estamos hablando de un gusto “de hecho”, puramente particular, dado que, como afirma Dussel, el enunciado (1) se refiere a la vida humana en un nivel de “extrema universalidad”, a diferencia del juicio (es el ejemplo que pone Dussel): “Juan silva al caminar por la calle” (Dussel, 1988, p. 547). Es manifiesto que de ese último juicio no se puede derivar, con pretensión de validez y necesidad ética, el hecho de que para todo hombre sea un deber silvar al caminar por la calle.

El hilo conductor de las reflexiones precedentes, pese a que la falacia naturalista sea algo así como un “nicho sagrado” de la metaética derivada de la filosofía analítica, remite a una relación teórica bastante original que se da en el pensamiento de Dussel entre dialéctica hegeliano-marxista y ética levinasiana de la alteridad. Cualquier apreciación analítica que prescinda de estos factores es infructuosa para el análisis de este punto. En este sentido, Dussel se sitúa por fuera de la órbita analítica —por respetable que esta sea—, y lo dice de manera

explícita: “A los fines de estas reflexiones nos resta indicar que la ‘falacia naturalista’ se sitúa estrictamente como falacia denunciada por la lógica formal analítica y en el nivel discursivo de esta lógica” (Dussel, 1988, p. 546).

No puede desconocerse, en tren de comprender esta particular argumentación, la incidencia en Dussel del discurso del joven Marx. En su lectura, Dussel encuentra esbozos de ideas y argumentos que serán desarrolladas luego por el Marx maduro de los *Grundrisse*. Emprendiendo una senda no ajena al sentido común, Dussel considera —lo cual ya implica salir de la órbita indiscriminada de la citada “falacia”— que en la producción de Marx hay una ética implícita. Es notorio que Dussel elabora su ética bajo la influencia central del materialismo, tal como este es pensado por Marx, y del concepto de *alteridad*, tal cual este es pensado por Lévinas.

Según Dussel, Marx ya desde sus primeros escritos “[...] opone lo *material* a lo meramente *formal* en Hegel” (2002, p. 130). Lo que se denuncia es que Hegel se vale de la “materialidad” o “la vida” como paso dialéctico para retornar a una “autoconciencia” del “pensar que se piensa a sí mismo” desligado de todo contenido. Ante esta subordinación de la materia a la idea, el logro “ético” de Marx consiste en invertir la dirección de la dialéctica hegeliana en una lógica para la cual el “pensamiento” es una mediación del florecimiento de la vida concreta. Como consecuencia, debe destacarse que Marx está muy lejos de un materialismo “físico” o “simplista”. El “materialismo físico” es el que concibe la materia como sustancia inerte y desespiritualizada. Este

es el materialismo “mecanicista”, según el cual los objetos pueden ser analizados por separado de la vida o yuxtapuestos a ella —tal como lo hace la filosofía analítica— como superficies extensas dispuestas para el cálculo y la intervención utilitaria del hombre.

Esta connotación cartesiana y fiscalista de “materia”, escindida de la dimensión de la *res cogitans*, es lo que, siguiendo la terminología usada por Marx, Dussel denomina lo “*materiell*” con “e”. A ella se le opone el sentido propiamente marxista, según el cual “lo material” que caracteriza la vida humana no queda encerrado en los límites de la sustancia tangible o cuantificable y expresa una situación a la cual es inherente el desarrollo de formas culturales de vida (Marx escribe “material” con “a”). Esto hace que “lo material humano” lleve inscrito en su modo de ser la paradójica tendencia a trascender el ser mismo, dado que no hay lenguaje ni cultura sin “otros”. Por ende, la materialidad humana es ética de suyo; dado que su más primaria aparición ya acarrea autorreflexivamente el implícito cuidado de sí mismo y del otro (Lévinas), en beneficio de la reproducción y desarrollo de la vida entendida siempre como “comunidad de vida” (*Lebensgemeinschaft*).¹

Lo dicho, entonces, describe ese aspecto material de la ética al que pertenecen los enunciados que, como se vio, tienen pretensión de verdad práctica. Hay juicios como “tal

1 Esto significa que no se puede fundamentar la ética de la vida sin caer en “círculo lógico”, dado que se la fundamenta desde una condición previa que la vida misma habilita; pero tampoco se la podría negar sin caer en contradicción práctica, dado que la argumentación contra una ética de la vida supondría, siempre ya, la vida para poder argumentar.

sujeto come para vivir” que no son enteramente reductibles a la razón medio-fin (instrumental) que, según Weber (1985), sirve para articular juicios de valor relativos y carentes de validez universal. Cuando un individuo expresa “como para vivir”, está expresando algo más que un juicio meramente instrumental que vincula un medio con un fin relativo. El “comer” es un contenido que hace del enunciado un juicio de hecho “no meramente instrumental ni formal” (Dussel, 2002, p. 135), sino que reviste la cualidad de “enunciado sobre un sujeto viviente”, cuya reproducción implica siempre un deber inherente a la pulsión que afirma la vida.

De este modo, no se trata de un impulso crudo e irreflexivo, irremediabilmente asociado a conductas de autoafirmación, sino de un apetito que dialécticamente implica la estimación de la propia vida y la del otro en comunidad. Esta implicación describe de modo eficaz el *modus operandi* de lo que Dussel, junto con Hinkelammert, denomina *razón práctico material, ético originaria* o, más precisamente, *reproductiva de la vida*. Por eso mismo, se rescata el sentido clásico de “racional” para referirse a lo que suena sensato, responsable o “justo” en el orden de las determinaciones humanas. No obstante, este uso del predicado “racional” contrasta con otro posible uso ligado —como también ocurre en el marco teórico de la llamada Escuela de Francfort— a la “razón estratégica” (medio-fin aplicada a la intersubjetividad) o “razón instrumental”, que no necesariamente funciona “al servicio de la vida”, sino —siempre que puede— favoreciendo su “sacrificio” a cambio de la reproducción del orden. Esto explica el siguiente fragmento, seleccionado por Dussel,

donde Hinkelammert se expide con total claridad: “A la luz de la racionalidad medio-fin algo puede parecer perfectamente racional; sin embargo, a la luz de la racionalidad reproductiva del sujeto puede ser perfectamente irracional” (Dussel, 2002, p. 135).

Debe establecerse que el pasaje de enunciados descriptivos a normativos, propio de la ética de Dussel, no puede ser objeto de esa crítica que, en nombre de la razón formal, impide la derivación de juicios deónticos a partir de juicios de estados de hecho. Dussel evade los límites de esta observación, dado que propone un proceso dialéctico y no de “deducción formal” de juicios normativos a partir de “juicios de hecho sobre la vida” (Dussel, 2002, p. 136). De estas consideraciones se extrae un criterio “material universal de verdad práctica” que describe, en líneas generales, el contenido de la acción humana como praxis, conforme a la “[...] producción, reproducción o desarrollo autorresponsable de la vida de cada sujeto humano en una comunidad de vida” (Dussel, 2002, p. 132). Este criterio, que describe la orientación general de las acciones humanas organizadas a los efectos del cuidado y desarrollo de la vida, preside el establecimiento del principio ético material normativo que permite elevar a la categoría de “deber ser” el mencionado contenido. Refiriéndose a este “pasaje”, Dussel señala que no se sitúa en el mismo nivel abstracto o formal de la llamada “falacia naturalista”, dado que la derivación no es “formal” y se hace a partir de un tipo particular de “juicios de hecho” que son los referentes a la vida humana en concreto.

Si la única lógica capaz de focalizar la vida humana fuera la formal, de ello resultaría la inderivabilidad del deber ético de “conservación y desarrollo de la vida”, a partir de la mera constatación del “vivir” de un organismo viviente, cualquiera que sea. Sin embargo, Dussel reflexiona sobre el modo humano de ser viviente, que da pie a ese tipo particular de juicios “de hecho” de los que se viene hablando. El modo propiamente humano de ser se desarrolla con base en tres dimensiones cuya conexión describe una particular secuencia evolutiva. En primer lugar, se destaca el carácter organizativo y de “control autoconsciente” de los procesos vitales que desencadena el individuo humano. En segundo lugar, Dussel señala la “corresponsabilidad” que se refiere a la constitución básicamente intersubjetiva del modo humano de desarrollar la vida. Por último, debe caracterizarse al sujeto humano como un ser que desde su origen participa de un mundo cultural (Dussel, 2002, p. 137). De esta estructura se deriva que un juicio descriptivo del orden de la vida humana no enuncia un hecho puramente “instintual”, es decir, algo que acaece de manera simple e inconexa; más bien es el eslabón de una lógica especial, consistente en transformar las motivaciones instintivas en comportamientos histórico-culturales que conllevan valores y normatividad ética.

El factor decisivo que sirve para distinguir la vida humana de la vida animal es, justamente, la ética. Por lo tanto, hay por lo menos dos procedimientos reflexivos que pueden ejercitarse con enunciados del orden de la vida humana. El primero responde al uso de la razón “analítico-formal”, el cual da a los citados juicios el mismo trato que

a los “juicios de hecho en general” y, como consecuencia, prohíbe —so pena de caer en la “falacia naturalista”— el deducir de proposiciones descriptivas afirmaciones de carácter normativo. Este tratamiento indiscriminado de todo hecho, que no distingue los juicios de hecho ligados a la vida, que dan lugar a juicios normativos, de aquellos juicios de hecho en general, constituye la falacia (reduccionista) que Dussel asigna a Moore. En palabras de Dussel:

[...] los presupuestos de Moore [...] su ingenua axiología y la simplificación del ‘bien’ como indefinible [...] le hacen 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 otros sujetos humanos desde la intersubjetividad) (1988, p. 545).

En un texto dedicado a este tema, Pardo considera que es un error por parte de Dussel el asignar a Moore esta falacia (reduccionista), pues según este autor Moore se caracteriza, precisamente, por la denuncia del no distinguir “las referencias propias de los enunciados descriptivos de las de los normativos” bajo el radio de lo que denomina *falacia naturalista* (Pardo, 2013, p. 152). Lo que Pardo no advierte es que Dussel no acusa a Moore de lo mismo que este último advierte. No lo acusa de no distinguir entre enunciados “de hecho” y enunciados normativos, sino de poner a todos los enunciados “de hecho” en el mismo saco. Lo acusa de considerar que “Juan come para vivir” sea idéntico a “Juan va por la calle silvando”. En definitiva, Dussel reprocha a Moore el ser analítico —acusación que podría recaer sobre el análisis desarrollado por Pardo— dado que, para

Dussel, la perspectiva de la lógica formal debería ser superada por una razón dialéctico-material abierta a la experiencia fenomenológica de la alteridad (analéctica). Pardo acierta al postular que la forma dusseliana de no caer en la “falacia naturalista” debe partir de la diferenciación entre “referencia” y “sentido” (2013, p. 154), lo que sucede es que el “sentido” ético del término “vida” en la teoría ética de Dussel conlleva interpretaciones marxistas y levinianas que deberían ser tenidas en cuenta.

4. Discusión: afirmación de la vida ¿dar la vida?

La razón formal y sus estructuras son un recurso de una lógica más profunda que atiende a la vida. Como diría Dussel, la lógica es una “astucia” de la afirmación de la existencia cuyo “contenido” es el hecho mismo de vivir, del cual se deriva un derecho universal que puede defenderse racional y argumentativamente. Por lo tanto, la ética de la liberación parte de un nivel básico material, pero reconoce la relevancia del nivel formal de la argumentación como estadio de singular incidencia en la justificación del cuidado y de la reproducción de la vida. Estos niveles describen un radio de alcance global y, por tanto, expresan el sentido humanista y ecuménico de la ética de la liberación. De todos modos, lo que debe tenerse en cuenta es que la vida como contenido nunca se da en estado puro, sino que siempre aparece encarnada en contenidos históricos y eticidades o “sistemas de eticidad” particulares. Hay en cada forma de vida o sistema de eticidad una evolución que va de la mera autoafirmación al desarrollo de un humanismo crítico, que parte de la escucha del otro, es

decir, de las denominadas *víctimas* reales o potenciales de dicho sistema.

Debe precisarse el sentido que Dussel le asigna a este término *otro* en el marco de la última versión de su ética (1998-2002). Contra la frecuente tentación a la caída en interpretaciones de cuño teológico, pone el relieve en señalar que la referencia al otro se situará siempre y exclusivamente en el nivel antropológico (2002, p. 16). De acuerdo con Dussel, el tema del otro no debe encasillarse como problema “no-filosófico”, arguyendo de manera simplista una supuesta e imprescindible remisión del término al plano religioso. Según Dussel el otro debe ser entendido como ser humano o “sujeto ético”; a la vez, su “rostro” como “epifanía” de su “corporalidad” —y no necesariamente de Dios— será un tema de significación exclusivamente “racional-filosófico-antropológica”. Conforme con esto, el “extranjero”, el “pobre”, el “pueblo”, grupo o individuo, en cuanto encarnaciones de la vulnerabilidad humana ante el poder, revestirán la condición ético-antropológica de otro o potencial víctima.

El hecho de que la vida se dé siempre “dentro” de un “sistema de eticidad” no debe llevar a confundir “sistema de eticidad” con “ética crítica”. Puede afirmarse que toda cultura, por primitiva que sea, se ordena con base en un sistema de eticidad y que, en la medida en que evolucione como comunidad moral, irá desarrollando una ética crítica conforme a los contenidos originarios de reproducción de la vida y cuidado del otro. Entonces, hay una evolución que transita desde la eticidad a la ética sin que la primera desaparezca, dado que la universalidad de la “reproducción de la

vida” y del “cuidado del otro” está siempre surcada por historias y simbologías locales. Todo sistema de eticidad, por tanto, desarrolla una dirección hacia el reconocimiento del conflicto y hacia la conformación de una “masa crítica”, pero también recrea la tendencia hacia su reproducción como totalidad en perjuicio del otro. Adviértase que, dado que el estadio propiamente ético-crítico o “humanista” es resultado de un desarrollo geocultural y que la vida siempre se manifiesta en sistemas contextuales diferenciados, no puede hablarse estrictamente de un solo humanismo como tampoco deberían reducirse los sacrificios humanos a una sola forma de opresión.

Ahora bien, más allá de toda encarnación histórica, el nudo conceptual del humanismo militante que plantea el primer Dussel arraiga en la filosofía de Lévinas, quien exhibe una disponibilidad que llega hasta el extremo del “dar la vida” por el otro (las víctimas). El sentido más categórico de ese eventual “dar la vida” se juega en la disposición a asumir al otro, es decir, a la o las víctimas bajo nuestra responsabilidad. Esto produce una crisis que sacude las estructuras mismas de la dominación, dado que el acto de “tomar a cargo la vida negada del otro” y en nombre de ello enfrentar al sistema pone en marcha un proceso de “negación” de las formas que determinan su exclusión. La exposición de la propia vida para negar el “orden” que impide vivir (o vivir dignamente) a la víctima constituye el punto de partida deontológico que representa el “tema medular de la ética de la liberación” (Dussel, 2002, p. 372).

En rigor, una ética de la vida, como la plantea Dussel, tropieza con tres aporías fundamentales: la cuestión del tiranicidio,

la del suicidio y la del martirologio. Aquí se considera que la última, la del “dar la vida por” es la que reviste mayor relevancia paradójica.

La tesis esgrimida por Cabrera, de que Dussel no puede defender al mismo tiempo el principio material de “producción, reproducción y desarrollo de la vida” y la “legitimación ética de la lucha por la liberación” que —al decir de Cabrera— incluye “inevitablemente” una legitimación del “heterocidio” (Cabrera, 2012, p. 111) es pobre a mi entender. En primer lugar, porque se efectúa desde el principio de no contradicción de la ética formal, omitiendo el planteo dialéctico que realiza Dussel. Desde esa perspectiva, Cabrera se refiere a “vida-permanencia” y “vida calificada” (2012, p. 113), conceptos que analiza abstractamente sin medir que en los procesos de dominación hay quienes descalifican opresivamente la vida de otros, y los obligan a la mera subsistencia o “permanencia”. La consideración abstracta de “vidas calificadas” hace que Cabrera no llame por su nombre a la presunta posibilidad que se abriría con la lucha por la liberación. La denomina *heterocidio* cuando debería llamarla más precisamente “tiranicidio”. Con respecto a esta última distinción, el mismo Dussel en una respuesta dirigida a Cabrera critica la generalidad que este indiscriminadamente asigna al término:

La eliminación de la vida de los que defienden el orden injusto en la lucha de las víctimas por liberarse de la dominación que sufren, para permitir así el desarrollo de su vida de víctimas (posibilitando también desde ese momento la honesta reproducción de la vida de los dominadores, que han dejado de serlo) no puede

juzgarse como asesinato culpable (heterocidio en sentido estricto) (2007a, p. 182).

Es obvio que la dialéctica admite la negación de la libertad sin límites del amo como afirmación de la libertad negada del dominado, hecho que puede corroborarse en textos de Marx, Sartre o Fanon, entre otros; más allá de que Dussel en ningún momento plantee directamente el tiranicidio, sino como “[...] efecto no deseado inevitable ante la decisión del dominador de continuar su praxis heterocida (de las víctimas)” (2004, p. 136). Por eso, prosigue Dussel: “Esto no deja a la política *fuera* de la ética, sino que es una decisión política perfectamente posible éticamente, aunque dolorosa e inevitable (ante la voluntad tiránica del dominador)” (Dussel, 2007a, p. 183).

Con respecto a la recusación dusseliana del suicidio, Cabrera considera desmedida e infundada la posición de Dussel de que el suicida “[...] no podrá fundar una acción ética” (2002, p. 99) o bien, “el suicidio es lo opuesto a una ética de la vida” (2007a, p. 133). La condena del suicidio resultaría ilógica dado que, según Cabrera, “la exigencia de conservar la vida no se desprende de que estamos vivos” (2012, p. 120) y, por lo tanto, podría resultar tan moral conservar la vida como no conservarla. La sospecha acerca de que una “ética de la vida” no implica el mantenerse incondicionalmente vivo es válida. No obstante, la crítica debe tener en cuenta que en ningún momento Dussel plantea una ética inflexible y rigorista, y que hay determinados casos donde el enjuiciamiento moral debería ceder ante la humana comprensión o la

intervención clínica. En una advertencia del mismo Dussel, en respuesta a Cabrera, puede entreverse que el sentido “ético” del término “suicidio” no coincide con el sentido meramente empírico y que, por lo tanto, no toda “muerte por sí misma” debe considerarse suicidio estrictamente (Dussel, 2007a, p. 183). En rigor, admite Dussel, en casos de “horribles sufrimientos irreversibles, inevitables” hasta la eutanasia aspiraría a la validez mediante una referencia indirecta a la vida (2007a, p. 183).

No obstante, el tema de lo que Cabrera denomina “suicidios indirectos” (de Sócrates, Gandhi, Luther King y demás héroes que “dan” su vida por ideales o por otros) (Cabrera, 2012, p. 122) es la premisa más dificultosa de articular a la ética dusseliana de la vida, dado que, como se vio líneas arriba, Dussel defiende explícitamente estos potenciales “sacrificios”, en un elogio del mártir que parece acotar considerablemente los márgenes lícitos de la afirmación de la vida propia. Este concepto martirial puede deberse a la influencia teológica que late en el pensamiento del Dussel de la década de los setenta, pese a la impugnación efectuada por el Dussel posterior en la citada defensa de un otro desde un punto de vista meramente filosófico o antropológico. Dicho trasfondo religioso, en su momento, se hallaba sobredeterminado por la influencia contextual de un escenario como el de la década de los sesenta y los setenta, donde la exposición heroica de la propia vida en aras de un proyecto revolucionario de asalto al poder —lo cual era un hecho concebido como históricamente “realizable”— era éticamente exigible, desde la izquierda, como respuesta militante ante la miseria y la opresión.

En *Política de la liberación II* (2009), ya en un contexto globalizado, de refuerzo de la sociedad civil y de serio replanteo de las tesis revolucionarias, Dussel deja entrever un sentido renovado para la interpretación de su “ética de la vida”, en la medida que se aleja de un encuadre tan centrado en la filosofía escatológica de Lévinas. De este modo, emprende una reconsideración del poder a partir al concepto spinoziano de *potentia* como criterio de “permanencia y aumento de la vida humana, del singular, del grupo o de la comunidad política” (p. 130).

Conclusiones

Se ha visto que de un juicio “de hecho” del orden de la reproducción y del desarrollo de la vida era, según Dussel, correcto extraer un juicio de valor moral que indique el deber de asegurar dicha reproducción y desarrollo. Conforme a ello, solo resta transportar el motivo indicado al área social del conflicto que “vuelve imposible” el hecho de la reproducción y el desarrollo de la vida de un sujeto al que Dussel denomina *víctima*. Entonces, de la imposibilidad de ese hecho, que debería (éticamente) ser posible, se concluye el deber de luchar —al punto de, tal vez, “dar la vida”— contra la estructura social que lo imposibilita.²

2 Para Dussel la existencia del mal descansa sobre el hecho de la finitud humana. Ella determina la imposibilidad de un conocimiento perfecto y alimenta la ineludible tendencia a la caída en el psiquismo egoísta. No hay, por tanto, planificación humana infalible. No hay institución ni sistema de eticidad que no arrastre en su realidad misma el costo ético de una víctima real o potencial. Entonces, el ser humano debe decidir siempre en “el espacio ambiguo” entre la realidad sistémico-pulsional, de presencia inevitable y perfección imposible, y la norma que condena como “éticamente imposible” el hecho de la “negación de la vida” (Dussel, 2002, p. 373). No se puede vivir sin sistema, pero a la vez el sistema amenaza siempre con impedir la vida.

Nótese que la ética de la liberación, *prima facie* guiada por la hipérbole heroica del “dar la vida”, reproduce esa “vocación” o *klesis* mesiánica que, como enseña Agamben (2006), es también “revocación” del orden existente. Este deseo transformador o liberador del mundo, que en nombre de la transformación social pone la existencia del activista en riesgo, puede resultar contradictorio (como ya se vio) con la premisa general de “reproducción y desarrollo de la vida”.³ No obstante, en los primeros textos de Dussel el martirologio es claro como servicio de la militancia a la liberación del Pueblo (Dussel, 1975, p. 29).⁴ Hay, sin embargo, una variante más “vitalista” en la interpretación de la ética de la liberación de acuerdo con los desarrollos más recientes de sus tesis políticas. En nombre de esta última consideración, podría adoptarse la fórmula de la coproducción o del trabajo comunitario, vía diferenciada del autosacrificio esclarecido. En el marco de dicha variante se apuesta a la producción cosolidaria de un “nuevo orden”, donde la participación y el control ciudadano puedan ir haciendo que el sistema se ponga al servicio de la reproducción y del desarrollo del sujeto en comunidad. La aporía entre el “dar la vida” y la cohabitación creativa y participativa del mundo se corresponde con marcos históricos diferenciados. En el Dussel de la década de los sesenta y de los setenta es

3 En efecto, puede “celebrarse” el acto heroico en nombre de la vida pero resulta por demás problemático el hecho de “exigirlo”.

4 Como referencia, obsérvese este texto dusseliano de esos años: “Y esto significa *martyr*; el que ‘testimonia’ al Otro es un mártir. Porque antes de matar al Otro, la totalidad asesinará al que alerta a la totalidad acerca de su pecado contra el Otro, y por eso el profeta no puede morir sino como mártir” (Dussel, 1975, p. 29).

notorio el predominio de la afirmación de la praxis liberadora como eventual “dar la vida” por la víctima. A partir de textos como la ética de fines de la década de los noventa (2002) y la más actual *Política de la liberación* (2007b, 2008, 2009), ante el fracaso de las tendencias mesiánicas de la década de los setenta, el giro posestructuralista hacia “la filosofía de la diferencia” (Deleuze, Lyotard y otros), la globalización y su consecuente crisis de la representación política, se verifica la demanda de sujetos menos proféticos o esclarecidos y más dialógicos e interculturales. Es entonces como la ética de la vida adopta un sentido de menor pregnancia mesiánica y mayor coproducción comunitaria e interlógica. Sin embargo, la temática de la responsabilidad activa por las víctimas, con todo el peligro para la autoconservación que ella conlleva, nunca cederá del todo en el contexto de referencia. Es la piedra angular de una dialéctica en la cual, pese a las diferencias de encuadre, quien defiende los derechos del “sujeto negado” pone siempre de algún modo en riesgo la afirmación de sus propios beneficios.

Referencias

- Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta*. Madrid: Trotta.
- Arias Campos, R. (2006). Educación social y formación ciudadana en tiempos de globalización. *Tendencias & Retos*, 11, 117-129.
- Ariza, E. (2013). El ser, estar y actuar andino y la crisis ambiental. *Tendencias & Retos*, 18(12), 93-110.
- Cabrera, J. (2004). Dussel y el suicidio. *Diánoia*, XLIX(52), 111-124.
- Cerutti Guldberg, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (1975). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Buenos Aires: Bonum.
- Dussel, E. (1985). *La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse*. Madrid: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1988). Algunas reflexiones sobre la falacia naturalista. *Realidad*, 65, 543-554.
- Dussel, E. (1990). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra: Verbo Divino.
- Dussel, E. (2000). Sobre el concepto de ‘ética’ y de ciencia ‘crítica’. *Herramienta*, (12), V, 185-199.
- Dussel, E. (2002). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2007a). *Materiales para una política de la liberación*. Madrid: Plaza y Valdez.
- Dussel, E. (2007b). *Política de la liberación, historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2008). *20 tesis de política*. México D. F.: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2009). *Política de la liberación. Arquitectónica*. Madrid: Trotta.
- Hume, D (1990). *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*. Oxford: Oxford University Press.
- Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Moore, G. E (1997). *Principia Ethica*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pardo, J. A. (2013). Crítica a la fundamentación del principio crítico material de Enrique Dussel. *Estudios*, XI(104), 147-157.
- Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, D.F.: Siglo XXI.
- Zea, L. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, D.F.: Siglo XXI.