

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA-IZTAPALAPA

CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

CARRERA: FILOSOFIA

**TITULO DEL TRABAJO: *LA VIDA HUMANA, LA MUERTE Y LA
SOBREVIVENCIA. EL PROBLEMA DE UNA ÉTICA MATERIAL.***

NOMBRE DEL ALUMNO: GABRIEL HERRERA SALAZAR

MATRICULA: 99325794

ASESORES: PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ

ENRIQUE DOMINGO DUSSEL AMBROSINI

LECTOR: MARIA GUADALUPE OLIVARES LARRAGUIBEL

FECHA: 07 DE ABRIL DEL 2005

INDICE

AGRADECIMIENTOS.....	5
-----------------------------	----------

INTRODUCCION

El acercamiento a la Ética de la liberación.....	6
--	---

Primera parte

1.- EL PROBLEMA DE UNA “ÉTICA MATERIAL”

1.1.- “PRINCIPIO MATERIAL DE LA ÉTICA”

1.1.1.- La ética formal Aristotélica.....	14
1.1.1.1.-El bien como fin.....	14
1.1.1.2.- El Bien Supremo como felicidad.....	15
1.1.1.3.- La virtud como bien del alma.....	16
1.1.1.4.-La ética formal de Aristóteles.....	17
 1.1.2.- La ética formal Kantiana.....	19
1.1.2.1.- La filosofía práctica y su objeto.....	19
1.1.2.2.- El Bien Supremo.....	20
1.1.2.3.- El principio categórico o de moralidad como mandato.....	21
1.1.2. 4.- La buena voluntad como Bien Supremo.....	24
1.1.2.5.- La voluntad libre como ley en sí misma.....	25
1.1.2.6.- La ética formal de Immanuel Kant.....	28

1.1.3. La propuesta ética material de Enrique Dussel.....	30
1.1.3.1.- Fundamento de la ética.....	30
1.1.3.2.- El momento material de la ética.....	31
1.1.3.3.- La intención de una ética-crítica.....	33
1.1.3.4.- “El principio material de la ética”.....	34
1.1.3.5.- La bondad en la ética de la liberación dusseliana.....	36

Segunda parte

1.2.- LA CONCEPCIÓN DE LA VIDA

1.2.1.- La evolución creadora de la vida en la filosofía de Henri Bergson.....	40
1.2.1.1.- Cuerpo vivo.....	40
1.2.1.2.- El tiempo y la evolución.....	41
1.2.1.3.- El impulso de la evolución.....	43
1.2.1.4.- El hábito, la prohibición y la obediencia.....	44
1.2.1.5.- La esencia de la obediencia.....	45
1.2.1.6.- Instinto e inteligencia.....	47
1.2.1.7.- Sociedad cerrada y sociedad abierta.....	48
 1.2.2.- El principio de responsabilidad de Hans Jonas.....	 51
1.2.2.1.- El avance científico.....	51
1.2.2.2.- La agresión a la naturaleza.....	52
1.2.2.3.- Los límites de la naturaleza.....	53
1.2.2.4.- El temor a la mortalidad.....	54

1.2.3.- La vida negada en Enrique Dussel.....	57
1.2.3.1.- La transmodernidad de la filosofía de la liberación.....	57
1.2.3.2.- El mal.....	58
1.2.3.3.- La crítica ética.....	60
1.2.3.4.- La Ética de la Liberación o Ética II.....	63

CONCLUSIONES

1.3.- NEGACIÓN MATERIAL DE LA VIDA HUMANA, MUERTE DE LA VICTIMA. PUNTO DE PARTIDA RADICAL DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN.....	65
--	-----------

1.3.1 De la Ética de la Liberación a la Política de la Liberación.....	65
1.3.2 El Principio Crítico-Democrático.....	66
1.3.3. La Política subsumida en la Ética.....	68
1.3.4. La Vida humana, la muerte y la sobrevivencia.....	72

BIBLIOGRAFIA.....	75
--------------------------	-----------

AGRADECIMIENTOS

A mis padres:

Gabriel Herrera y Lourdes Salazar

A mis hermanos y hermana:

Alberto, Ricardo y Marilú

A mis profesores:

Pedro Enrique García y Guadalupe Olivares

*A mis maestros (as), amigos (as) y compañeros (as), que me enseñaron,
acompañaron y me animaron a seguir en este camino.*

A Enrique Dussel con admiración.

INTRODUCCION

Hasta el día de hoy, 18 de enero de 1994, sólo hemos tenido conocimiento de la formalización del “perdón” que ofrece el gobierno federal a nuestras fuerzas. ¿De qué tenemos que pedir perdón? ¿De qué nos van a perdonar? ¿De no morirnos de hambre? ¿De no callarnos en nuestra miseria? ¿De no haber aceptado humildemente la gigantesca carga histórica de desprecio y abandono? ¿De habernos levantado en armas cuando encontramos todos los otros caminos cerrados? ¿De no habernos atendido al Código Penal de Chiapas, el mas absurdo y represivo del que se tenga memoria? ¿De haber demostrado al resto del país y al mundo entero que la dignidad humana vive aún y está en sus habitantes más empobrecidos?.
Subcomandante insurgente Marcos.

El acercamiento a la Ética de la Liberación.

En el año 2000 en la Ciudad de México los estudiantes sostenían una huelga que había comenzado el 20 de abril de 1999, lo que quedaba del Consejo General de Huelga fue detenido en una inaceptable cacería de brujas. El 6 de febrero del 2000 la Policía Federal Preventiva tomó Ciudad Universitaria realizando arrestos masivos. En aquel trimestre en las aulas más grandes del edificio B de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, el profesor Enrique Dussel, impartía clases con los salones llenos de estudiantes revolucionarios decepcionados, desesperanzados, insatisfechos. Es en este contexto donde se comienza a realizar un movimiento de crítica radical de algunos estudiantes de filosofía, entre ellos se encontraban: Jorge Morgado, Paola Rochón, Mario Alberto Martínez, Félix Santoyo, Eleri Mauro Hernández, Luis Otoniel, Agustín Camacho, Jorge Arón García-Figueroa, Ruth Elizabeth Méndez, Thalia Reza entre otros, es junto con ellos que comienzo la experimentación en el camino de la filosofía y la anti-filosofía.

Nos reuníamos en el departamento de Luis Otoniel, leíamos, entre cigarros, cervezas y música a Hegel, Kierkegar, Marx, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Cioran, Derrida, Vattimo, Lyotard, Sabato, Dussel, filosofía y poesía maldita. Había días que nos quedábamos sin comer por falta de dinero, fue el hambre y la sed las que me hicieron entender el carácter fuerte del principio material de la Ética de la Liberación de Dussel. En la búsqueda de recursos para continuar mis estudios, una ONG (Organización no gubernamental) me ofreció una beca de \$700, a cambio de realizar trabajo comunitario de medio tiempo, es aquí donde descubro más a fondo la Filosofía de la Liberación, la Teología de la Liberación y la Educación Popular. Fuera de las aulas comprendía qué tan lejos están los textos escritos de lo real de la realidad. Representando a ésta A.C. (Asociación Civil) viaje a Chiapas con un grupo de promotores comunitarios a inaugurar una escuela, fuimos a conocer el trabajo comunitario en aquella región. Salimos de Ocosingo en camioneta, viajamos siete horas en carretera y otras siete caminando en medio de la selva, cuando hubimos llegado a la comunidad, la primera persona que salió a recibirnos, al encuentro en la proximidad, fue una niña de aproximadamente siete años, con un rifle en la mano...

Este suceso marcó en mi vida la experiencia meta-física del rostro del Otro, del pobre, del sujeto meta-físico antropológico, de la Víctima. Comprendí de golpe el criterio y el principio crítico-material o ético de la Ética dusseliana. Es así que descubro el alto contenido material, la coherencia, la lógica de la meta-física dusseliana, la pertinencia y la vigencia de la Ética de la liberación.

Ésta tesina la titule en un principio *Vida humana, muerte y sobrevivencia*. *Un acercamiento a la Ética de la Liberación de Enrique Dussel*. Pero por

consejo de mi asesor Pedro Enrique García Ruiz, le titulo: *Vida humana, muerte, y sobrevivencia. El problema de una ética material*. Y el objetivo es: analizar, situar y explicar indicativamente el concepto de vida humana, contrastándolo a la concepción de la muerte como negación de la vida y la sobrevivencia de las víctimas como problema moral y normativo en la propuesta filosófica de Enrique Dussel.

Este trabajo esta dividido en dos partes: 1) el estudio comparativo de la ética de Aristóteles y Kant, y 2) el estudio del contenido material de la ética dusseliana, es decir, de la vida humana como corporalidad viviente, comparando la concepción de vida en Bergson y Hans Jonas.

La primera parte se ocupa del primer principio de los seis, de que consta la Ética de la Liberación. Esta parte trata de situar y explicar los fundamentos que sostienen a las éticas formales, mostrando que estas éticas no llegan a la complejidad de la concreción de una ética material, porque los supuestos y principios en los que descansan las éticas formales, desprecian a la carnalidad del cuerpo, o bien divinizan las leyes y tratan de hacerlas eternas, fetichizando al Estado y la política, dejando fuera y sin participación a comunidades marginales distintas cultural y geográficamente que sufren las consecuencias no-intencionales del egocentrismo, excluidos en su carnalidad como víctimas al borde de la muerte. Con esto expuesto, se muestra a la Ética de la Liberación por su principio material, justificando la vida con pretensión de universalidad, dando un paso adelante de las éticas formales haciendo surgir problemas nuevos nunca antes estudiados.

La segunda parte desciende de los principios abstractos a terrenos más concretos y complejos, una vez situada la problemática de la primera parte,

parto en la segunda parte de la concepción de la vida humana encarnada. El cuarto principio de los seis de la Ética de la Liberación ahora toma su mayor importancia, es el principio ético crítico el que tratará de compararse con la concepción de la vida evolutiva de Henri Bergson y la angustiosa mortalidad de la vida en el principio de responsabilidad de Hans Jonas. Esta segunda parte es la más importante para este trabajo, ya que, de las dos partes de la Ética de la Liberación de Dussel, la segunda parte es la que muestra lo fundamental de la Filosofía de la Liberación, es decir, la vida humana de la víctima, la que sufre las consecuencias perversas de un sistema de eticidad hegemónico vigente. La negación de la vida de las víctimas humanas es nuestro tema, es decir, la muerte, el asesinato de los que claman por la justicia, de los que critican los sistemas de dominación, es por la lucha de este sector excluido que este trabajo toma con mayor seriedad la real problemática de los frentes de liberación, que al borde de la muerte claman por la vida, entregándose a la responsabilidad de la sobrevivencia de las víctimas, llegando hasta a dar la vida en sacrificio por la Dignidad de los más pobres, de los más hambrientos de justicia. En la segunda parte de la Ética de la Liberación dusseliana las víctimas humanas padecen el contenido material de la ética, el dolor y la muerte de los más desprotegidos, haciendo de la vida algo insoportable, es por esto que la muerte de la víctima se toma en este trabajo como un problema ético, moral y normativo.

Después de padecer en carne propia el hambre, puedo decir que he comprobado meta-físicamente lo implícito de la Ética de la Liberación, he aprendido a callar lo sabido, aquello que la palabra no alcanza a decir, aquel silencio que habla, que interpela sin escribir. Los argumentos contundentes de

esta tesina no están escritos explícitamente, están más allá de la realidad, ahí donde lo real del no-ser se revela, en el Otro, en la vida humana de la víctima al borde de la muerte.

Aquel ser humano que el sistema hegemónico vigente ha reducido a mediación para la producción de plusvalor, no tiene valor como muchas éticas formales han buscado, ya que la vida humana es el fundamento de todo valor, es por esto que la vida humana no puede tener una ética de valores, la vida humana tiene Dignidad, y esto es mucho más que el valor, y esta Dignidad vive en los sectores más explotados, más robados, más empobrecidos, es por esto que la Ética de la Liberación es vigente y sus argumentos no están escritos en un texto erudito, ni están hablados en una clase de salón en las universidades, sino en la exterioridad, es decir, fuera de la totalidad que intenta totalizar lo intotalizazble, lo inalienable. El ser humano crítico es el que siempre luchará por la liberación de las víctimas de los sistemas perversos que piden en sacrificio la sangre de víctimas inocentes, aquel sistema racista y excluyente que por el hecho de ser distinto, el Otro es asesinado por misiles y violencia que siembra hambre, pobreza, injusticia, decadencia, muerte y sobrevivencia.

Este trabajo quizá dice menos de lo que quiero decir, lo formal de la escritura nunca llegará al contenido real de la Ética de la Liberación, la palabra, otra forma de formalidad, nunca llegará al grito vivencial y desgarrador del ¡hay! en agonía. En los límites de la vida están los límites de la Ética de la Liberación, en la muerte del Otro, de la víctima, la ética se acaba y comienza la política como acción estratégica, como praxis de liberación fáctica, concreta, real.

Después de estar en los límites de la ética, después de ver la muerte del Otro, he visto también la alegría de niños, mujeres y hombres conviviendo en hermandad compartiendo la risa y una tasa de café en medio de la pobreza, esperando la noche debajo de un techo de láminas de cartón. He visto la esperanza de vivir un día más en medio del frío, en medio de la niebla de los montes donde los rostros se cubrían con pasamontañas para conservar el calor de los vivos, para conservar la vida y luchar con Dignidad para no morir, he comprendido la lucha a muerte por la sobrevivencia, por la transformación ética para la liberación.

Este trabajo intenta probar que las éticas formales dejan fuera el contenido material de la ética, es decir, que niegan al sujeto corporal vivo, mostrando con esto lo insuficiente que es el ámbito de la validez formal sin el principio material y sin su aplicación fáctica. La hipótesis es: la Ética de la Liberación, es capaz de ir del contenido material de la ética hasta más allá de los principios de las éticas formales, por mediación de la profundización del análisis de la vida negada de las víctimas humanas, de un sistema hegemónico vigente. Con esto se demuestra que la ética y la política no están separadas, sino que de los principios de la Ética de la Liberación, se puede fundamentar en niveles más concretos, en una Política de la Liberación ética. La Ética de la liberación no se queda sólo en niveles abstractos, sino que en su Política de la Liberación subsume los principios éticos, mostrando que la política debe ejercerse bajo principios éticos.

El método de este trabajo comienza analizando dos éticas de dos representantes en la historia de la filosofía: Aristóteles e Immanuel Kant, para posteriormente contrastar sus aportes filosóficos a la Ética de la Liberación de

Enrique Dussel, mostrando que el contenido material de la ética, es decir, la vida humana misma, es necesaria para una ética material. Una vez cimentada la vida humana como principio y contenido material se pasa al análisis de las concepciones de la vida, estudiando la evolución creadora de la vida en la filosofía de Henri Bergson, superando el racionalismo y llegando con este análisis a la muerte y ruptura de la vida humana como finitud, posteriormente con Hans Jonas nos adentramos al principio de responsabilidad como preocupación éticamente angustiosa ante la muerte de la vida, no solo humana, sino cultural y ecológica, para por ultimo mostrar desde la perspectiva de la Ética de la Liberación, el mal, y la necesaria critica ética que esta realiza desde las víctimas que sufren las consecuencias de un sistema hegemónico vigente perverso, impuesto violentamente por el egoísmo de una minoría mundial, causante de la exclusión, la injusticia, el hambre, la muerte, y la sobrevivencia del 85% de la población mundial que exige un nuevo orden, un mundo alterno, además de mostrar en esta ultima parte el aporte a la filosofía de la Ética de la Liberación.

La pretensión de este trabajo es tener un acercamiento y mejor comprensión de los escritos del profesor Enrique Dussel, en especial a su *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. La complejidad de sus planteamientos filosóficos me han mostrado la importancia, el compromiso y la seriedad que se requiere para trabajar los problemas filosóficos en los países de la periferia.

Gabriel H. Salazar
México D.F. 2004-2005

PRIMERA PARTE

PRINCIPIO MATERIAL DE LA ÉTICA

1.- EL PROBLEMA DE UNA ÉTICA MATERIAL

1.1.- PRINCIPIO MATERIAL DE LA ÉTICA

Para tener el espíritu despierto, no solo contamos con el café, la enfermedad, el insomnio o la obsesión de la muerte; la miseria contribuye también en igual o mayor medida: el terror al día siguiente tanto como el de la eternidad, los problemas de dinero tanto como los espantos metafísicos, excluyen el reposo y el abandono. Todas nuestras humillaciones provienen de que no podemos resolvernos a morir de hambre.

E.M. Cioran

1.1.1.- La ética formal Aristotélica.

1.1.1.1.-El bien como fin

“El bien es aquello hacia donde todas las cosas tienden.”¹Todas nuestras acciones tienden hacia algún fin que queremos por si mismo y las cosas que realizamos por medio de las acciones son por causa de este fin que nos impulsa a actuar. Este fin siempre tendrá tendencia hacia lo bueno y lo mejor. Si conocemos y tenemos claro el fin se alcanzará de mejor manera lo que se pretende alcanzar, es decir, si hay un fin delimitado, un objetivo, será más fácil trazar un camino y llegar a él de una manera estratégica.

En la Ética nicomáquea Aristóteles va a intentar determinar esquemáticamente cuál es este fin y a cuál facultad pertenece. Como el fin tiene tendencia hacia lo bueno y lo mejor, entonces, lo más alto es el Ser Supremo que dirige, de esta manera este es aquel al que pertenece el fin.

El fin se manifiesta en la política, ya que esta va a determinar y a señalar que ciencias son necesarias en las ciudades y cuales ha de aprender cada ciudadano y hasta que extremo. La política va a decidir qué se debe hacer y qué se debe evitar para el bien de cualquier Ciudad y de cada ciudadano. Así

¹ Aristóteles, Ética nicomáquea, Greddos, 1993, traducción de Julio Pallí Bonet, paginas, L. I, 5ss. 1094a 10ss. A todas las citas que haga de esta edición, pondré entre paréntesis la (s) pagina (s) de donde lo tome al final del párrafo.

la política es el fin porque este es el bien del individuo de la Ciudad, es hacia donde tiende lo bueno y lo mejor. El hombre es, él mismo, el bien del individuo y el de la Ciudad, él mismo es el fin.

1.1.1.2.- El Bien Supremo como felicidad.

“El fin de la política no es el conocimiento sino la acción.”(L. I, p.5ss. 1094a 10ss.) Para Aristóteles el bien es orientado por los individuos por sus acciones, estas acciones son conducidas por medio de la razón, el saber, si las acciones no son orientadas por la razón, entonces, el conocimiento no será de provecho. Así la educación del ciudadano será aprovechar el conocimiento para el bien común y orientar las acciones por medio de la razón. Todo conocimiento y toda acción tienden a algún fin. El fin de la política es el Bien Supremo de las mayorías, es la felicidad del individuo en la Ciudad con los demás ciudadanos. Nos dice el Estagirita: “Vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz” (L. I, p.15ss. 1095a 20ss.)

Si se quiere ser feliz en la Ciudad, la política debe ser bien conducida por sus costumbres, las costumbres se aprenden por medio del aprendizaje y este es adquirido por la educación impartida a los discípulos que orientan sus acciones por medio de la razón para aprovechar y hacer buen uso de las cosas buenas y justas, es decir, se debe ejercer bien la política.

El bien es realizable. El Bien Supremo para Aristóteles es el bien que se busca así mismo, es el que nunca se va a elegir por otra cosa, este fin supremo es la felicidad, es a la que tienden todas nuestras acciones. Al tratar de alcanzar la felicidad se buscan honores, placer, inteligencia y toda virtud. Pero la felicidad no se alcanza por medio de estas cosas, ni por ninguna. El bien supremo, el ser feliz, no es sólo con uno mismo, sino en relación con los

demás, con los ciudadanos en la Ciudad, ya que, el hombre por naturaleza es un ser social, así la felicidad se realiza en el bien de la Ciudad y los ciudadanos.

“Toda acción y decisión es el fin, pues es con vistas al fin como todos hacen las demás cosas.” (L.I, p.20ss. 1097a 25ss.). Aristóteles ve en la felicidad el fin de los actos, ya que, todas nuestras acciones están dirigidas a lo más deseable de todo, es decir, la felicidad, y esto es algo perfecto y suficiente.

1.1.1.3.- La virtud como bien del alma.

“La función del hombre es una cierta vida, y esta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud.” (L. I, p.10ss. 1098a 20ss.). El hombre para Aristóteles, tiene funciones específicas, estas son: el vivir, el sentir, como lo es también para cualquier planta o animal, pero la única función propia del hombre a diferencia de los demás seres vivos, es la actividad propia de un ente que tiene razón. Es decir, el hombre es una vida sensitiva racional. La razón es una forma como actividad del alma.

Los bienes del alma son los más importantes para este filósofo, ya que, las acciones y las actividades anímicas están referidas al campo del alma. El fin, es decir, la felicidad se trata de alcanzar por acciones y actividades, estos son bienes del alma. El hombre feliz vive bien y obra bien, lleva una buena vida y buena conducta. “El bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y mas perfecta, y además en una vida entera.” (L. I, p.10ss. 1098a 20ss).

Así, para Aristóteles, aquellos que actúan rectamente alcanzan las cosas buenas y hermosas, porque el hombre es acción y son nuestras acciones las

que nos hacen felices o desgraciados, el que juzga rectamente de acuerdo con la virtud, sus acciones son agradables por si mismas, así como buenas y hermosas. De esta manera la virtud se identifica con la felicidad. “La actividad conforme a la virtud es una actividad propia de ella.”(L. I, p. 30ss. 1099a 5ss.).

Sin embargo, la virtud para Aristóteles está en el alma, en su naturaleza, en el hombre como actividad, porque la felicidad requiere una virtud perfecta y una vida entera, esto sólo se puede encontrar en el alma. Si la virtud esta en la naturaleza del hombre, es en el alma donde está lo racional y lo irracional como una mezcla homogénea indivisible. Nuestro filósofo elogiará la parte racional del alma y la razón, ya que esta conduce rectamente a hacer lo que es mejor para él y para la Ciudad. Así la virtud no está en todos, sólo lo está en el hombre libre, el hombre de razón, el hombre griego, este es el único que puede preocuparse de la felicidad, es decir, la virtud es de aquellos que no están incapacitados para alcanzarla, como lo es el niño que sólo lo está en potencia, aquel que no posea linaje, la mujer y el esclavo que no son racionales, además de que la virtud y los bienes exteriores son necesarios para lograr la felicidad y sólo el ciudadano con propiedades puede llegar a ser feliz. “<La felicidad> es una cierta actividad del alma de acuerdo con la virtud.”(L. I, p. 25ss. 1099a 30ss).

1.1.1.4.-La ética formal de Aristóteles

“La sabiduría la inteligencia y la prudencia son dianoéticas, mientras que la liberalidad y la moderación son éticas.”(L. I, p. 35ss. 1102a 40ss.). Para Aristóteles entonces, la ética es lo que procede de la costumbre porque la costumbre puede perfeccionar las virtudes del hombre, por medio de la cultura y la comunidad, siempre está *a posteriori* por medio de la educación; mientras

que la cultura, comunidad, familia, pareja, madre es siempre *a priori*. Por lo tanto la ética para este filósofo, es la formación de diversos modos de ser por medio de la domesticación de la recta razón en lo relativo a nuestras acciones con el término medio, la fronesis, es decir, la moderación y la virilidad no en el exceso ni en su defecto, sino en su término medio.

Con todo lo dicho anteriormente la virtud es parte de la razón, y su parte racionales la que se elogia, ya que es la que exhorta nuestras acciones a ser moderadas. El hombre racional, por lo tanto, es el ciudadano, este es el único que puede tener virtudes. La felicidad es el fin del hombre de la Ciudad, es el que puede acceder a ella por medio de su virtud, y si el hombre es feliz puede hacer feliz a los ciudadanos siempre en la moderación de sus acciones. El justo medio de la justicia en la Ciudad es felicidad si todos sus ciudadanos son felices. Así la justicia es felicidad, la justicia es la ética. “Llamamos justo a lo que proceda o preserve la felicidad o sus elementos para la comunidad política.” (L. V, p. 15ss. 1129b 20ss).

La ética adquiere su desarrollo perfecto en la política, en las leyes de la ciudad que legislen el correcto comportamiento en la comunidad que debe estar justamente organizada por una serie de reglas. La ética de Aristóteles entonces requiere principios legislativos para el correcto control de los apetitos instintivos animales del hombre. La ética en este sentido es meramente formal.

Nuestra fe en la ciencia reposa siempre sobre una fe metafísica –también nosotros los actuales hombres del conocimiento, nosotros los ateos y antimetafísicos también nosotros extraemos nuestro fuego de aquella hoguera encendida por una fe milenaria, por aquella fe cristiana que fue también la fe de Platón, la creencia de que Dios es la verdad, de que la verdad es divina... ¿Pero cómo es esto posible, si precisamente tal cosa se vuelve cada vez mas increíble, si ya no hay nada que se revele como divino, salvo el error, la ceguera, la mentira, -si Dios se revela como nuestra mas larga mentira?

Friedrich Nietzsche.

1.1.2.- La ética formal Kantiana.

1.1.2.1.- La filosofía práctica y su objeto.

“Al igual que la lógica es una ciencia de la razón, el objeto de lo práctico debe ser su praxis.”² Para Kant la filosofía práctica es la regla del comportamiento, esta tiene por objeto la praxis, a diferencia de la filosofía especulativa que es teórica y tiene por objeto la teoría. El fundamento de los conceptos de los objetos son analizados por la teoría, pero los fundamentos de la puesta en práctica del conocimiento de los objetos es puesto por la praxis. Esta distinción sólo es posible del conocimiento, es decir, sólo en la forma podemos analizar esta distinción sin considerar el contenido del objeto, porque para este análisis queda fuera, queda en una posición diferente tanto a lo teórico, como a lo práctico, ya que, al hacer abstracción del objeto en su momento teórico posteriormente da un siguiente paso o nuevo movimiento hacia el comportamiento que propicia una regla para el buen uso de la libertad y este uso de la regla representa el objeto de la filosofía práctica, ya sin consideración de los objetos, sino de la acción según la regla de comportamiento.

² Emmanuel, Kant. *Lecciones de ética*, trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldan Panadero, critica, Barcelona, 1998, p. 40.

El buen uso del *libre arbitrio* con independencia de cualquier objeto es cosa que debe tratar la filosofía práctica. Esta filosofía propicia reglas con respecto al uso de la libre voluntad. Así para formular una regla para el buen comportamiento esta regla es objetiva y enuncia lo que debe suceder. La objetividad de la regla es dada en si misma, pues, en la filosofía práctica se contienen en si misma la ciencia de la regla para conducir al hombre como debe. La Antropología es la ciencia contenida en si misma que da la regla de la conducta efectiva, es decir, la Antropología es la que se ocupa de las reglas subjetivas de cada hombre, es la que conduce en la subjetividad del hombre hacia lo que debe suceder en su actuar. Así la Antropología sostiene la moral del hombre, que es la que intenta regular la buena conducta. Si la filosofía no contempla al sujeto antropológico como parte primordial, entonces, es filosofía especulativa. De esta manera la filosofía práctica o moral, es por relación a su objeto, que es la conducta y las reglas que deben regular esta conducta llevándola a la bondad.

1.1.2.2.- El Bien Supremo.

“El imperativo moral manda, pues, absolutamente, sin atender a los fines.”³ Tanto para Kant como para Aristóteles la felicidad es el fin universal de los hombres. Es por este fin por el que se establece una regla de juicio sobre aquello que sea la felicidad.

Para Kant el fin ya está determinado, es la felicidad. Sin embargo, para alcanzarla se debe delimitar el fin, es decir, saber que es la felicidad y una vez aclarado el fin mismo, se debe echar mano del uso de los medios adecuados para acceder a dicha felicidad. Es decir: “Se trata, pues, de una regla del juicio

³ *Ibíd.*, p. 42.

sobre aquello que sea la felicidad y de la regla de uso de los medios adecuados para lograr esa felicidad.”⁴

A esto nuestro autor llama “imperativo de la sagacidad” que se da en todo hombre por instinto, asertórica, universal y necesariamente. Pero más aún nuestro autor busca e imagina un imperativo incondicionado o está bajo una condición objetivamente necesaria y no subjetiva, como lo es en el caso del imperativo de sagacidad. Este imperativo indeterminado no dirige por finalidad, es decir, el fin no lo determina por la acción, sino que es conforme al libre arbitrio del actuar sin atender a los fines. Este imperativo es moral, pues manda absolutamente sin atender a los fines. “Nuestro libre hacer u omitir posee una bondad propia, proporcionando al hombre un valor interno absolutamente inmediato, el de la moralidad.”⁵

Es en *libre arbitrio* del hombre donde está contenido el fundamento de la dignidad de la felicidad, este supone la perfección moral, es decir, que el hombre sólo puede aspirar a ser feliz en cuanto se haga digno de dicha felicidad.

Kant va a agregar a Aristóteles la dignidad, es decir, que la felicidad no es el bien supremo como lo concebía el griego, sino además el hombre se hace digno de ser feliz. Así el bien supremo consiste en la conjugación de la felicidad de los hombres racionales y la dignidad del hombre justo. De esta manera el libre arbitrio contiene el fundamento de la dignidad de la felicidad.

⁴ *Ibíd.*, p. 41.

⁵ *Ibíd.*, p. 42.

1.1.2.3.- El principio categórico o de moralidad como mandato.

“El *motivum morale* ha de ser considerado enteramente puro en y por si mismo.”⁶ Kant busca en el principio de moralidad el fundamento para el proceder de nuestra voluntad. La base de la doctrina de la moralidad son fundamentos empíricos y estos se derivan de los sentidos, además de fundamentos intelectuales que se derivan de las acciones por medio de la razón, por lo tanto, el sistema moral descansa en fundamentos interiores en primer momento y exteriores en segundo momento. Es en el sentimiento moral donde se puede distinguir lo que es bueno o malo, este sentimiento es afectado por algo externo, como lo es la educación o el gobierno como lo situaba Aristóteles, es decir toda moralidad es una costumbre, un habito, adquirido por las enseñanzas de una cultura, esta costumbre permite o prohíbe cualquier acción, todo juicio depende del ejemplo de la costumbre y la orden de la autoridad, pero esto no es el principio moral, sino sólo el derivado de la experiencia. “Somos *civilizados* hasta el exceso, en toda clase de maneras y decoros sociales. Pero para que nos podamos considerar como *moralizados* falta mucho todavía.”⁷

El principio moral no puede ser deducido de la experiencia, es decir, aquellos principios que deben ser validos universal y necesariamente no pueden ser deducidos *a posteriori*, sino de la razón pura, de donde, toda regla necesaria se debe establecer *a priori*. Así el enjuiciamiento de la moralidad no es asunto de los sentidos, sino del entendimiento.

Kant en su obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, nos menciona que hay una necesidad natural en el hombre, y esta necesidad

⁶ *Ibíd.*, p. 56.

⁷ Emmanuel, Kant. *Filosofía de la historia*, trad. Eugenio Imaz, F.C.E, Colombia, 1998, p. 56.

es el propósito de la felicidad, pero esta necesidad es *a priori* en todo hombre individual porque pertenece a su esencia.

El imperativo categórico o de moralidad por no ser hipotético necesita una explicación en cuanto a la felicidad, pues lo que nos demuestra no depende de la experiencia, ni de ninguna inclinación, ya que es ilimitado e incondicionado, no obedece una ley por ser necesaria, y por ser un mandato por su condición absoluta. Los imperativos categóricos o de moralidad, son la conducta libre en general, esto es, los actos dados necesariamente en la razón pura de la voluntad divina.

Mostrar el imperativo de moralidad es imposible por su complejidad ante el lenguaje. El imperativo de moralidad sólo nos muestra por medio de la ley que tal imperativo es un precepto pragmático para dar cuenta de su incondicionalidad. De esta manera lo tenemos que ver enteramente *a priori*, porque sólo se devela como ley práctica.

Este imperativo es difícil de penetrar en su fundamento y conocerlo como es él mismo, ya que este es, una preposición sintético-práctica *a priori*, difícil mostrar fuera de sí empíricamente, sólo se puede mostrar y encontrar en el campo de la metafísica. El imperativo lo único que nos muestra es la máxima de acción, ya que, esta aparece como ley incondicionada e ilimitada, así, sólo nos queda la universalidad de la ley.

Una ley universal es una ley de la naturaleza, de esta manera Kant pone al imperativo categórico en estos términos: "Obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse, por tu voluntad, en ley universal de la naturaleza."⁸ Es decir, que valga para todos. Esta ley universal será el canon del juicio moral

⁸ Emmanuel, Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. Cast. de Luis Martínez de Velasco, Espasa-Calpe, novena edición, Madrid, 1990, p. 92.

de la máxima. Así todos los deberes quedan en el plano de su propia ley, en su dependencia del principio único. Este principio es parte de la razón pura, es decir, en el imperativo categórico radica el concepto de deber pero en un plano anterior de la conceptualización, en la metafísica, *a priori*.

Este imperativo es una forma de la exigencia moral, es una obligación práctica, esta exigencia es una ejecución necesaria de nuestras acciones libres. “El sometimiento de nuestra voluntad bajo reglas de fines universalmente válidos supone la bondad intrínseca y la perfección del libre arbitrio, pues así concuerda con todos los fines.” (p. 55) De esta manera la voluntad moral es el gobierno de nuestras acciones mediante reglas morales con las cuales las acciones de mi voluntad cobren validez universal en su *libre albedrío*.

1.1.2. 4.- La buena voluntad como Bien Supremo.

“Ni en el mundo ni, en general, fuera de él es posible pensar nada que pueda ser considerado bueno sin restricción excepto una buena voluntad.”⁹ Kant ve un rasgo característico que es único en todas las personas, esto es la “voluntad”. La voluntad es para este filósofo aquello que rige nuestra vida de una forma pura y buena, ya que los talentos del espíritu como son: el juicio, el entendimiento, los consideramos como cualidades del temperamento y son por lo regular buenos y deseables pero también pueden llegar a caer viciados por la maldad a no ser porque existe una voluntad buena, es decir, no basta sólo con los talentos del espíritu, sino que hay algo más que hace a los actos sin restricción buenos.

La voluntad rectifica y acomoda mediante una ley universal el influjo de la felicidad, es decir, el principio de toda acción que es inherente en el ser del

⁹ Emmanuel, Kant. Op. Cit., p. 53.

hombre, sin que necesite de otro para que califique la acción en tanto buena o mala, porque el ser que ostenta una voluntad pura hace de la voluntad la indispensable condición que nos hace dignos de ser felices.

La buena voluntad, no es una simple cualidad que favorezca a la voluntad porque la voluntad tiene un valor interno absoluto, es decir, es buena para si misma. Su valor no reside en lo que realice o efectué, es valiosa más allá de estos actos, es anterior a los actos, es pura, no por algún provecho o inclinación, ya que, si se quitara todo tipo de inclinación y todo tipo de utilidad solamente nos quedaríamos con el valor de la buena voluntad.

La voluntad no es la razón, esta se encuentra en el hombre y no está destinada para admirar la naturaleza del uso práctico del instinto, sino que está destinada para otros propósitos más dignos. De esta manera la razón no puede dirigir a la voluntad, sin embargo, estamos dotados de razón y no simple y llanamente de instintos, de lo cual la razón tiene necesariamente facultad práctica. De esta manera: “Esta voluntad no ha de ser todo el bien ni el único bien, pero ha de ser el bien supremo y la condición de cualquier otro, incluso del derecho de felicidad.”¹⁰

Por lo tanto, la voluntad no es una inclinación. La voluntad buena se da por el empuje hacia algo sin necesidad de obtener algún fin, es decir, actúa conforme *por deber* y no conforme *al deber*.

1.1.2.5.- La voluntad libre como ley en sí misma.

“Todo ser que no puede obrar de otra manera que bajo la idea de libertad es, por eso mismo, verdaderamente libre en sentido práctico.”¹¹ La determinación de un juicio es producto no por un impulso, sino por obra de la

¹⁰ *Ibíd.*, p. 57.

¹¹ *Ibíd.*, p. 131.

razón, pero como razón práctica, es decir, autora de sus propios principios independientes de todo influjo. Así todo principio debe considerarse libre, porque la voluntad actúa bajo la idea de libertad, y se aplica a todos los seres racionales como ley universal por medio de su libertad al ser absolutamente buena.

La máxima que rige como principio a la libertad como voluntad es absolutamente buena, siempre y cuando pueda sostenerse a si misma siempre, esto es, que sea considerada como ley universal. “Una acción no ha de tener lugar porque Dios la quiera, sino porque es justa o buena en si misma, y sólo porque dicha acción es así, Dios la quiere y nos la demanda.” (p. 61).

La voluntad libre es una ley en si misma porque obra sólo con la máxima que le puede ser objeto de si misma como ley universal. De esta manera las leyes morales deben ser universalmente validas y relativas a las acciones libres en general sin considerar la divergencia del sujeto, puesto que la voluntad divina es la buena voluntad universal.

1.1.2.6.- La ética formal de Immanuel Kant.

“La libertad aumenta con el grado de moralidad.” (p. 68) El libre arbitrio para Kant no se dirige por causas impulsivas como los animales que son constreñidos por estímulos, sino que la acción práctica del hombre es libre en su ser libre, Dios. Así bajo la obediencia de la ley moral y por ende del arbitrio divino, el hombre puede ser recompensado por Dios pues su conducta es adecuada a la ley moral.

Las acciones por estímulos son una construcción subjetiva, mientras que las acciones *per motiva* son una construcción práctica objetiva, con la cual el hombre se siente constreñido moralmente por motivos inductores de la razón,

estos motivos son carentes de estímulos, y por lo tanto, tienen mayor libertad. De esta manera el hombre tiene mayor grado de libertad, pues con esta se hace más grande el libre arbitrio, y por lo tanto, es más constreñido moralmente. Esta constrictión es una obligación interna.

La obligación interna se constriñe a si misma, entre más libre sea su construcción más libre será internamente, su voluntad será enteramente buena y hará de buen grado todo el bien. Así el deber es con uno mismo, en su egoísmo puro, es una obligación interna, mientras que la coacción es una obligación externa que es afectada por otro, mas allá de la interioridad individual, es exterioridad. Para Kant las obligaciones internas son éticas, mientras que las obligaciones externas son jurídicas. “La ética tiene en cuenta toda obligación cuya motivación sea interna, y la pondera por el deber y por la índole interna de la cosa misma, y no por la coacción.” (p. 72)

La acción es un deber, es decir, se realiza *por deber*, por ser ética en si misma, ya que esta es guiada por un buen sentimiento, no se realiza por coacción, sino que es un mandato divino. “Las leyes divinas son al mismo tiempo mandatos divinos o, lo que es igual, el *jus naturale* es a la vez el *jus positivum* de la voluntad divina, pero no porque se halle en su voluntad, sino mas bien porque se encuentra en la naturaleza del hombre.” (p. 73)

Es en la ley divina donde ética y derecho coinciden, es decir, es un mandato de Dios que exige que sean las acciones éticas y jurídicas ejercidas por deber y no por coacción para la buena disposición de ánimo.

En esta ley el sentido es la intención, ya que se necesitan leyes que manden nuestras intenciones, sin embargo, no existe ser alguno que sea autor de las leyes morales, no hay creador porque son prácticamente únicas y

necesarias. Así el espíritu de las leyes morales radica en los sentimientos, pero no como función apetitiva, sino intelectual. “Aquella sensibilidad que coincide con la fuerza impulsiva del entendimiento sería el sentimiento moral; sin duda, no podemos sentir la bondad de la acción, pero el entendimiento se opone a una acción mala por ser contraria a la regla.” (p. 84.)

Así el libre arbitrio es la libertad de elección sin tutela de otro, de algo exterior, es decir, el sentimiento intelectual es el que dirige y no agentes externos como el Estado, es el sentimiento del hombre el que lo hace libre en su voluntad, sin que nadie lo determine para su elección, se rige por sí mismo. Es en esta autonomía desligada de el otro exterior donde Kant considera que se comienza el camino hacia una vida ilustrada, esto es, comenzar a pensar sin que piensen por nosotros, aunque más parece una vida ideal, pues siempre se requiere del Otro para aprender como lo es el maestro, o para amar con relación al ser amado.

Es la facultad para ejercer el uso privado de la razón el que nos permite cuestionar las leyes impuestas exteriores, pero sólo internamente. Por lo tanto, nadie puede imponer arbitrariamente sobre los sujetos una ley que prive en su totalidad toda libertad a los sujetos, esto reprimiría nuestra libre razón, y no se podría acusar los abusos criminales de ciertas doctrinas que nos oprimen y nos dejan sin libertad, como es el caso de la policía mundial y su doctrina terrorista.

El imponer a otras personas por unanimidad una doctrina, es caer en la privación y detenimiento del progreso “ilustrado” de la especie humana. Por esto Kant ve en la educación la fuente principal para un progreso hacia el bien. Sin embargo, la educación implantada por el Estado no tiene la finalidad y la importancia que debería de tener, es decir, la educación impuesta sólo

competir a sus fines de dominio y de expansión territorial, no hacia el dominio para una nueva sociedad libre.

La educación moral en el idealismo de Kant debe impartirse por el Estado y para el Estado moral o burgués, entonces, la reforma del Estado tiene que dar la pauta para una educación cívica en la cual halla una conciencia moral, esto no depende sólo del Estado sino en gran medida de los ciudadanos en la toma de conciencia de esa instrucción. Para Kant la educación debe superar todo e infundir una aversión inmediata frente a las acciones malas. Así la ética para Kant indica lo que es moralmente bueno, es el camino hacia el supremo bien. El derecho no puede proporcionar la cuestión moral, ya que, el Estado solo se encarga de controlar cosas exteriores, apariencias, dejando a la política fuera de análisis. No así en la ética que proporciona leyes internas morales *a priori*. “El principio supremo de todo enjuiciamiento moral descansa en el entendimiento y el principio supremo del acicate para ejecutar esa acción descansa en el corazón.”(p. 72)

La moral es contraria a toda inclinación, el satisfacer todas las inclinaciones es patológico, así el amor erótico-carnal con el Otro amado es patológico, el amor para Kant es patológico. Una ley moral dice lo que debe suceder, guste o no, por lo tanto, no es un satisfactor de nuestras inclinaciones impulsivas animales, está contenida en una especie de alma, sin materia, sin cuerpo, descarnada, sólo en una idea pura, formal. “Cada cual puede hacer con su cuerpo lo que guste, pues algo que a nadie le importa, pero internamente no se es libre, sino que cada cual está ligado por fines esenciales y necesarios de la humanidad.”¹²

¹² *Ibíd.*, p. 69.

*Llego esa hora que se abre poco a poco
con luz mortecina, alumbrando la tierra,
tierra y piedras, y yerba. Donde algo
nacía para morir.
Todavía ayer platicábamos entre la risa
y la actividad sin pensar en la muerte.
Al menos ellos. Yo no. Yo iba hacia ella,
buscandola.
Juan Rulfo*

1.1.3. La propuesta ética material de Enrique Dussel.

1.1.3.1.- Fundamento de la ética.

“Se trata de efectuar un largo camino, pero desde su correcto <<inicio>> (el *Anfang* de Hegel o Marx), en este caso por sus contenidos.”¹³ Dussel va a entender el fundamento¹⁴ no en su sentido ontológico¹⁵, sino de una manera más radical, lo va a entender como lo <<anterior>> a lo ontológico. Pero más aún, anterior al momento metafísico o ético de Lévinas.¹⁶ Para nuestro filósofo

¹³ Enrique, Dussel. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión*, Trotta, México, 1998, p. 92.

¹⁴ Dussel va a desarrollar una analítica ontológica, es decir, dilucida el fundamento de la ética para posteriormente deconstruirlo desde una filosofía crítica. El fundamento mismo es la esencia de la Voluntad, porque el Poder de la “voluntad de poder” nitzcheana no enuncia una consecuencia, sino la esencia. La esencia de la Voluntad es la Vida. Más allá de la “voluntad de poder” se da primacía a la “voluntad de vivir”. Sólo el viviente puede querer y se tiene que querer para sobre-vivir, el querer une, liga la vida presente con la vida futura, con la sobrevivencia como permanencia de la vida. La Voluntad es “voluntad de vivir” y esta Voluntad arranca desde el posibilitar de vivir del Otro, del que no pude vivir porque es una “voluntad impotente”, por ser la víctima. La vida del ser humano es la realidad misma de la que se parte como corporalidad concreta. La corporalidad humana es el lugar de la Voluntad. La vida para Dussel es el ser del ser humano en su corporalidad, este viviente humano pone las mediaciones para su misma realización como posibilidades para la vida. Las mediaciones que son puestas para la vida tienen “valor”. Los entes-valiosos son “condiciones” de la realización de la propia Vida, de la Voluntad y del Poder. La vida humana es la fuente del valor, esta no tiene valor, porque es el fundamento de todos los valores, tiene Dignidad. La vida humana es pensada en última instancia como la vida de toda la humanidad. Es decir, es el fundamento de todo valor.

¹⁵ Heidegger, en su filosofía ontológica considera que la forma en que se presenta el ser al ente es en el reconocimiento de el hombre como mortal en el mundo, el hombre finito jamás intotalizable, que mediante un estado de animo, que es la angustia frente a la muerte, este develamiento se sitúa respecto a lo ente, como poder-ser. Es decir, es en el hombre donde hay una apertura, donde se proyecta el mundo. Por medio de esta proyección podemos dar cuenta del hombre como existente dentro del mundo, como ser-en-el-mundo. El hombre es el sujeto en el cual como ente se funde todo ente, se convierte en el centro de la referencia del ente como tal. El hombre constituido como “ser ahí”, es aquel que se abre al ser y pone a la luz el “ahí”.

¹⁶ Para Lévinas, la exterioridad es un situarse fuera del orden gnoseológico. El desear metafísico de Lévinas atraviesa el horizonte de psiquismo del mundo, del sistema o totalidad de Heidegger, rompe con lo mismo porque penetra hasta la intimidad del Otro, es creadora en cuanto al movimiento de salir. El poner en cuestión al otro y no verlo ya como lo mismo, es *ética*, pero como ética que cumple la esencia crítica del saber. Es decir, el dialogo, la puesta en cuestión de lo mismo por el Otro, esto es la crítica a la

el fundamento es lo anterior a la ontología y anterior a la ética de Lévinas, es decir, es lo pre-ético: la vida humana. La vida humana es el fundamento de donde se funda todo valor, es por esto que la ética dusselina no es una ética de valores.

Todo acto cognitivo (*ego cogito*), todo <<lugar>>del enunciado, todo sistema, el <<mundo>> de todo *Dasein*, toda intersubjetividad consensual discursiva, todo pre, sub o inconsciente, toda subjetividad anterior al <<mundo>> presupone siempre ya *a priori* un sujeto humano concreto vivo como último criterio de subjetividad –de referencia a un actor en última instancia como *modo de realidad*-.¹⁷

1.1.3.2.- El momento material de la ética.

“Ésta es una ética de la vida, es decir, la vida humana es el contenido de la ética.”¹⁸ La ética de Dussel es de contenido o material, el contenido de dicha ética es la vida humana, es una ética de la vida. Es una antropología post-metafísica y post-ontológica, es trans-meta-física ética.

La vida de la que se habla es la vida humana, antropológica. Esta comprende tres niveles: 1) Físico-biológico, que es la estructura afectiva neuro-cerebral; 2) Ético-estético, que es lo histórico-cultural; pero más aún; 3) Místico-espiritual, que son las creencias siempre en un ámbito comunitario.

Lo material es dicho aquí como lo opuesto a formal, es lo contenido. La vida humana como el contenido de la ética es un modo-de-realidad, es decir, la vida humana no es un concepto, una idea, un horizonte abstracto o concreto, no es un modo-de-ser, sino un modo-de-realidad, porque es desde la vida humana donde se encara la realidad constituyéndola desde un horizonte

totalidad desde la exterioridad, desde el Otro más allá de mi yo. Esta exterioridad es la ruptura de la totalidad. Este “poner en cuestión”, es la esencia de la crítica, el diálogo. Esto es la ética para Lévinas. Por su parte Dussel va hacia algo más radical pero subsumiendo este pensar, interpretándolo para redefinir a la ética. La vida humana, Lévinas la supone, pero Dussel impone a la vida humana como contenido material, como lo pre-ético, es decir, anterior al momento metafísico o ético de Lévinas, superándolo, siendo este meta-físico.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 521.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 91.

ontológico. Es el punto de partida, es lo pre-ontológico de lo ontológico, donde lo real se actualiza como verdad práctica.

El momento material de la ética se explica por sus contenidos. En este caso el contenido es la conservación de la vida humana. Las pulsiones tenderán hacia este fin que es la conservación de la vida y hacia donde tiende todo nuestro accionar, este fin no es el de felicidad como lo concebían las éticas de Aristóteles y Kant.

El comportamiento pulsional-corporal del ser humano para conservar la vida, para no morir, cumple con las exigencias de las anteriores éticas, es decir, es universal y necesario. Esta condición alcanza otros niveles que sobrepasan el egoísmo puro de Kant, como es el caso de la sobrevivencia de una especie en peligro de extinción, como es la humana. De esta manera todo fin tenderá a la conservación de la especie con concensualidad válida formal y sus aplicaciones prácticas factibles para conseguir lo bueno. Entonces el contenido material tiene una universalidad, que rompe con el principio categórico egoísta de Kant.

Por otro lado Kant entiende a la facultad apetitiva como fundamento determinante de la voluntad. Los principios prácticos que presuponen un objeto son empíricos y por lo tanto estos principios que se basan en la facultad apetitiva no pueden dar leyes prácticas. Dussel nos dice: “Las leyes practicas son universales, y parece que la facultad apetitiva es egoísta”.¹⁹

Porque para Kant conservar la vida es un deber y todos tenemos una inclinación inmediata a hacerlo así. El cuidado angustioso de la conservación de la vida por lo tanto no tiene un contenido moral.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 92.

Sin embargo esta facultad apetitiva tiene una pretensión de universalidad para Dussel, más aún, la inclinación, la pulsión, el deseo, son comportamientos para la conservación de la vida. Entonces el conservar la vida es la cuestión del criterio y del principio material de la ética, es decir, la vida misma. El viviente es el contenido por el cual la vida se conserva, y esta inclinación de conservación cumple con la exigencia de universalidad y necesidad. Este cumplimiento pulsional de conservación es una estructura en parte no-intencional.

Con esto queda descartada la hipotética alma de Descartes o Kant, el alma es des-dualizada, y se le encarniza debajo de la piel. El alma es el cuerpo, la carne, el contenido material, es el lugar donde metafísicamente se comprende la corporalidad sufriente de lo exterior más allá de mí, es decir, el Otro, que sufre las consecuencias no-intencionales de la injusticia, y no es captado como ente o como ángel sin cuerpo en la conciencia pura, que cerraba la posibilidad de cualquier análisis posterior, sino en su corporalidad sufriente. “El Otro, carnalidad sensible (como el yo Psíquico), aparece al contacto no sólo como rostro, sino como víctima.”²⁰

1.1.3.3.- La intención de una ética-crítica.

“El criterio de criticidad o crítico (teórico, práctico, pulsional, etc.) de toda norma, acto, micro estructura, institución o sistema de eticidad parte de la *existencia real de <<víctimas>>*, sean por ahora las que fueren. Es <<criticable>> lo que no permite vivir.”²¹ La vida no es razón, la vida humana es fuente de toda racionalidad, y la última referencia de la razón es la verdad. Así la vida humana es la condición que pone la posibilidad para la realización de la

²⁰ *Ibíd.*, p. 366.

²¹ *Ibíd.*, p. 369.

verdad. De esta manera el ejercicio intersubjetivo y veritativo de la racionalidad, de lo humano; es un constitutivo intrínseco de la exigencia de la vida. Entonces la razón es una astucia de la vida, es decir la racionalidad de lo humano es una exigencia de la vida. La razón entonces se define ante las pulsiones de muerte del Otro, del excluido, del asesinado. “La alteridad de las víctimas descubre como ilegítimo y perverso el sistema material de los valores, la cultura responsable del dolor injustamente sufrido por los oprimidos, el <<contenido>>, el <<bien>>.”²²

La vida siempre funda la posibilidad de negar la vida. Esta negación de la vida, es decir, la muerte, es inevitable, ya que esta pone en evidencia al cínico que trata de justificar la muerte, el suicidio, dándonos la posibilidad de develar la injusticia de cualquier sistema de dominación, perversión que niega la vida de las víctimas. “Nuestra intención última es justificar la lucha de las víctimas, de los oprimidos, y no el pretender argumentar racionalmente para fundamentar la razón a causa de ella misma.”²³

1.1.3.4.- El principio material de la ética.

“Toda norma, acción, microestructura, institución o eticidad cultural tienen siempre y necesariamente como *contenido* último algún momento de la producción, reproducción y desarrollo *de la vida humana* en concreto.”²⁴ La vida humana como criterio material universal de la ética se expone en tres momentos: 1) Producción; 2) Reproducción; y 3) Desarrollo de la vida humana.

El ser humano no es un ángel, ni una piedra, y ni siquiera un primate superior, es un ser viviente lingüístico, autoconciente y por ello autorreferente, porque recibe la vida a-cargo-de o bajo su responsabilidad. Es un yo-corpóreo

²² *Ibíd.*, pp. 312-313.

²³ *Ibíd.*, p. 92.

²⁴ *Ibíd.*, p. 91.

como subjetividad, es la piel desde adentro. En este contenido de la ética, no se tiene un cuerpo, sino se es un cuerpo, se es corporal, porque la subjetividad humana es un momento de su propia corporalidad. El ser humano es un viviente que es responsable de la vida que tiene a cargo. Cuando Dussel se refiere al principio material de la ética, se refiere a la “autoreproducción de la vida humana”. Así la vida humana es este criterio de verdad práctica.

La ética de la liberación del filósofo Dussel se juega desde la crítica ética, es decir, la negación de la vida, de los que no pueden vivir, de las víctimas de cualquier sistema, es esto lo que se quiere des-encubrir. La vida como contenido de la ética no es un “vitalismo”, sino es una lucha por no morir de los movimientos de transformación, ya sean indios, africanos, caribeños, chicanos, grupos populares, mujeres, etc., que luchan por la vida del sujeto-ético-humano-corporal. Es en función de las víctimas, de los dominados, de los excluidos que el principio ético material con pretensión de verdad práctica se describe así:

El que actúa éticamente *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en *una comunidad de vida*, desde una <<vida buena>> cultural e histórica (su modo de concebir la felicidad, con una cierta referencia a los valores y 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 referencia última a toda la humanidad.²⁵

Este principio material de la ética, en su pretensión de universalidad y pretensión de verdad práctica, se va desarrollando en todas las culturas y las motiva por dentro, es la manera de vivir, la vida “buena”, feliz. Sin embargo, la pretensión de verdad no es la pretensión de “bondad”. La “bondad” es algo más que verdad y validez.

²⁵ *Ibíd.*, p. 140.

1.1.3.5.- La bondad en la ética de la liberación dusseliana.

“No debe extrañar, entonces, que esta Ética sea una ética de afirmación rotunda de la vida humana ante el asesinato y el suicidio colectivo a los que la humanidad se encamina de no cambiar el rumbo de su accionar irracional.”²⁶ Valida es la acción que se acepta como ser racional y simétricamente decidida. La acción buena no puede ser, si antes no se valida. Así el principio discursivo de validez quedaría formado de la siguiente manera para Dussel: “El que obra moralmente debe llegar a la decisión valida gracias a la participación simétrica de una comunidad de comunicación de los afectados por medio de la argumentación racional –y no por coacción de ningún tipo-.”²⁷

Pero la simetría no se alcanza en una comunidad real de comunicación empírica, pues siempre hay un grado de imperfección no-intencional.

La moral formal de la validez intersubjetiva es insuficiente al no poder integrar el momento material de la moral práctica. La posibilidad de validez de una máxima universal consiste en la aceptabilidad de los demás miembros de la comunidad, así también de la comunidad de los “afectados”. Como ya hemos visto el principio ético material lo describe así: “Todo el que obre éticamente debe producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad, en último término de toda la humanidad, es decir, con pretensión de verdad práctica universal.”²⁸

La vida humana es el modo-de-realidad desde donde se jerarquizan los valores y los fines. La vida humana no es condición de posibilidad para una argumentación, sino que es un modo-de-realidad. Por otro lado como ya se dijo anteriormente la bondad es algo más que la verdad y validez. El principio de

²⁶ *Ibíd.*, p. 11.

²⁷ Enrique, Dussel. *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée Brouwer, Bilbao , 2001, p. 67.

²⁸ *Ibíd.*, p. 74.

factibilidad sería aunado a estas dos pretensiones y se enuncia así: “El que obra éticamente debe ejecutar una acción que sea “posible”, empírica, técnica, económica, política, históricamente, dentro de los marcos definidos por los dos principios anteriores.”²⁹

Todo acto tiene un grado de imperfección que produce error, maldad, o injusticia, intentar un acto imposible no puede ser bueno, es decir, la perfección es imposible. Así el bien se torna insostenible desde la víctima no-intencional, el bien se torna el mal. La crítica de dicho sufrimiento nace desde los que no pueden vivir y el principio se enunciaría: “*Debe ser criticado* todo sistema institucional (o acto, etc.) que no permite vivir a sus víctimas, potenciales miembros negados, excluidos del sistema que tiene la pretensión de reproducir la vida.”³⁰

Las víctimas al tomar conciencia constituyen una comunidad crítica en la que forman juicios negativos del sistema y forman una utopía posible, de esta manera el principio de validez crítico se enunciaría así: “Al organizar las víctimas simétricamente una comunidad de vida y comunicación deben criticar al sistema que las niega (negatividad) y proyecta una alternativa futura que lo transforme y sustituya (positividad).”³¹

Por último dentro del principio de factibilidad, pero ahora crítico, el último principio quedaría de la siguiente manera, buscando siempre las transformaciones posibles: “La comunidad crítica debe de-construir efectivamente el sistema su negatividad y transformarlo (o producir otro nuevo)

²⁹ *Ibíd.*, p. 76.

³⁰ *Ibíd.*, p. 82.

³¹ *Ibíd.*, p. 83.

para que las víctimas puedan vivir, participando simétricamente en las decisiones.”³²

Estos seis principios son necesarios mas no suficientes, con esto se pretende hacer una ética más completa, crítica, democrática, fáctica, con pretensión de universalidad, tratando de llegar a la bondad, es decir con pretensión de bondad.

No pretende la *Ética de la liberación* ser una filosofía crítica para minorías, ni para épocas excepcionales de conflicto o revolución. Se trata de una *ética cotidiana*, desde y a favor de las *inmensas mayorías de la humanidad excluidas de la globalización*, en la <<normalidad>> histórica vigente presente.³³

³² *Ibíd.*, p. 84.

³³ *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 15.

SEGUNDA PARTE

LA CONCEPCIÓN DE LA VIDA

1.2.- LA CONCEPCIÓN DE LA VIDA

El tiempo se encarga de colocar luego los hechos en su debido rango, y cosas que en su inicio parecen triviales se revelan después en toda su trascendencia. Y así, el pasado no es algo cristalizado, como algunos suponen, sino una configuración que va cambiando a medida que avanza nuestra existencia y que alcanza su sentido verdadero en el instante en que morimos, cuando ya para siempre quedará petrificado.
Ernesto Sabato

1.2.1.- La evolución creadora de la vida en la filosofía de Henri Bergson.

1.2.1.1.- Cuerpo vivo

“Aún en el caso de encontrarse solo y no hacerse otra cosa que pensar, en realidad, aún entonces, el hombre se habla a sí mismo.”³⁴Bergson en su libro *La evolución creadora* nos hace ver que la ciencia desde su punto de vista objetivo aísla sistemas, encierra sociedades, sin embargo la materia no llega ha ese extremo y el aislamiento nunca es total. Es decir, para nuestro pensador, en un sentido epistémico, los cuerpos brutos son recortados del tejido de la naturaleza por una percepción, es recortar del todo una parte y las tijeras con que se corta es la percepción. El recorte es en el tiempo que transcurre en la acción, siendo lo “aislado” absorbido en el todo, en el universo, lo aislado de la parte es sólo un punto en el espacio vacío de la ciencia.

El “cuerpo vivo” que abstrae, es el que recorta y pone sus organismos sensoriales para realizar la acción de análisis. Esto a lo que Bergson llama “cuerpo vivo” ha sido aislado y cerrado por la naturaleza misma, es decir, es un individuo realizándose, porque las propiedades de la vida siempre están en vías de realización, siempre en tendencia a reproducirse por no estar aisladas en su totalidad, ya que, siempre encuentran un antagonista, en caso de que no

³⁴ Henri, Bergson. *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Sudamericana, Buenos Aires, 1962, p. 55.

lo encontrará la reproducción de la vida sería imposible. “La reproducción de los organismos unicelulares consiste en eso mismo: el ser viviente se divide en dos mitades, cada uno de los cuales es un individuo completo.”³⁵

1.2.1.2.- El tiempo y la evolución.

*“Donde quiera que algo vive, hay en algún sitio, un registro abierto en el que se inscribe el tiempo.”*³⁶ La constante transformación del embrión va acompañada de destrucción organizada. La crisis de un sistema es la preparación gradual para llegar a un nuevo estado de evolución, y es en el tiempo donde el ser vivo, experimenta el corto intervalo que le es dado para vivir. Este proceso de consumación de tiempo es inevitable e irreversible, ya que, el organismo brota en un esfuerzo para la reproducción.

“Continuidad de cambio, conservación del pasado en el presente y duración verdadera son atributos que el ser vivo parece compartir con la conciencia.”³⁷ Para Bergson la conciencia de la duración de la vida es lo más indiscutible de la experiencia, es por esta causa que no se puede rechazar totalmente la experiencia de un sistema.

El tiempo para nuestro autor, no tiene ni pasado ni futuro, es un presente transcurriendo que es incalculable para las matemáticas. Si el tiempo del que habla Bergson fuera medible, sería absurdo, sin sentido, convirtiéndose la realidad de lo humano en trágica, pues habría un fin ya determinado, un destino dado.

“Si hay finalidad en el mundo de la vida, abarca la vida entera en un único e indiscutible abrazo.”³⁸ Es decir, el finalismo como muerte, abraza a la

³⁵ Henri, Bergson. *La evolución creadora*, Espasa-Calpe, Madrid, 1973, p. 26.

³⁶ *Ibid.*, p. 28.

³⁷ *Ibid.*, p. 33.

³⁸ *Ibid.*, p. 50.

vida para poder reproducirse, la muerte entonces, es una condición necesaria para la reproducción de la vida entera.

*“La vida se manifiesta como una corriente que va de un germen a otro germen por mediación de un organismo desarrollado.”*³⁹ La vida en el abrazo con la muerte no sabe que gana ni que pierde en el proceso de evolución, así el tiempo real que se vive en el “cuerpo vivo” no se piensa, ni se mide, porque el tiempo real desborda a la inteligencia.

“El acto libre es inconmensurable con la idea, y su <<racionalidad>> debe definirse por esa misma inconmensurabilidad que permite hallar en él toda inteligibilidad como se quiera. Ése es el carácter de nuestra evolución interior. Y ése es también, sin duda, el de la evolución de la vida.”⁴⁰ El tiempo transcurre en el interior de nuestra evolución, es en el “cuerpo vivo”, donde se muere constantemente para seguir reproduciéndose la vida. Con esto, Bergson va a criticar a las filosofías finalistas y mecanicistas, ya que, una totaliza o idealiza a la parte, mientras que las otras llevan a la inutilidad y a la absurdidad de la inteligencia. “El error del finalismo radical, como el del mecanicismo radical, consiste en llevar demasiado lejos la aplicación de ciertos conceptos naturales de nuestra inteligencia. Originariamente sólo pensamos para actuar.”⁴¹

³⁹ *Ibíd.*, p. 36.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 54.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 50.

1.2.1.3.- El impulso de la evolución.

“La vida, desde sus orígenes, es la continuación de un único impulso que se ha dividido en líneas de evolución, divergentes.”⁴² Para nuestro filósofo la razón sólo es la parte que interpreta racionalmente mientras que el impulso original es un impulso común. El impulso hace que las partes se adhieran al movimiento continuo, adaptándose.

“Cada individuo, sólo retiene del empuje global de la vida cierto impulso, y pretende utilizar esa energía en su interés propio; en esto consiste la *adaptación*.”⁴³ La variación que produce una especie nueva brota del esfuerzo del ser vivo para adaptarse a las condiciones en que ha de vivir. Así, “la conciencia” y “la voluntad” son para Bergson un principio interno y psicológico de desarrollo. La adaptación, por lo tanto, es parte de la evolución.

La selección natural ha sido una justificación utilizada para fines de explotación y de dominación, por lo tanto, la adaptación de la evolución ha excluido a ciertos organismos, dando como resultado una transgresión a la sociedad cerrada.

Bergson concibe que de un tronco común se han desprendido sociedades que al ir haciéndose especie han llegado a formar sociedades nuevas. Este desprendimiento, para una cultura no-occidental no es más que vil exclusión e intolerancia hacia lo diferente. “Los hábitos contraídos por un individuo no tienen, probablemente, ninguna repercusión en sus descendencias; cuando la tienen, la modificación que aparece en los

⁴² *Ibíd.*, p. 58.

⁴³ *Ibíd.*, p. 56.

descendientes puede no tener ningún parecido visible con la modificación original.”⁴⁴

1.2.1.4.- El hábito, la prohibición y la obediencia.

“Una cosa es un organismo sometido a leyes necesarias y otra una sociedad constituida por voluntades libres.”⁴⁵ Para Bergson la prohibición es un obstáculo para nuestra libertad de obrar. Los hábitos de la vida cotidiana, las costumbres, son de obedecer en su mayoría, estos hábitos ejercen una fuerza sobre nuestra voluntad, y es por esta presión que como humanos nos sentimos obligados. La presión de la obligación social o cultural se ejerce con tal fuerza sobre nuestra voluntad, que nos obliga a obedecer por obligación al hábito. A la obediencia al hábito, nuestro autor la ubica en una más elevada forma, en una diferencia de grado de la naturaleza, ya que, las obligaciones que impone el hábito le permiten sobrevivir a la sociedad humana en su conjunto de seres libres, dándole una regularidad que simplemente tiene analogía con el orden inflexible de los fenómenos de la vida.

“La ley física tiende a revestir, para nuestra imaginación, la forma de un mandato cuando alcanza cierta generalidad, un imperativo que se dirige a todo el mundo se nos presenta, recíprocamente, en cierto modo, como una ley de la naturaleza.”⁴⁶ De esta manera para Bergson las reglas las establece la sociedad a través de la historia y se nos presentan las obligaciones como si fueran fenómenos naturales, sin embargo, detrás de las apariencias fenomenológicas, es decir, en la esencia misma del fenómeno, se encuentra el secreto guardado universalmente. Ahí en la esencia, nuestro autor ubica a la humanidad de la que trata de huir, la sociedad que se ha descubierto en el

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 84.

⁴⁵ Las dos fuentes de la moral y de la religión, ob. cit. p. 49.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 52.

fondo de sí. Es por esta causa que las leyes naturales de la ciencia se alimentan de observar y alimentar el orden social. Estas leyes sin duda se parecen a las leyes naturales pero están en otro grado, y sin embargo son análogas a las leyes naturales.

Bergson nos presenta a la sociedad como un “sistema de hábitos arraigados culturalmente” que responden de manera aceptable a una comunidad. Sin embargo, las leyes de la humanidad que mantienen el orden social no preceden a los hechos, sino que los hechos hacen que se formule una ley. Así el imperativo moral social es capaz de reforzar las exigencias de la sociedad, dando castigos, siendo la balanza de la justicia, la religión. “La religión, pues, acaba de llenar a nuestros ojos el espacio que hay, reducido ya por los hábitos del sentido común, entre un mandato de la sociedad y una ley de la naturaleza.”⁴⁷

Por lo tanto, el hábito de obedecer, es la represión de la sociedad sobre la voluntad, elevando o fetichizando los hábitos a mandatos de orden superior que nos obligan a creer y a exigir el sacrificio de la parte en una sociedad constituida por voluntades libres.

1.2.1.5.- La esencia de la obediencia.

“En vano se intentaría imaginar a un individuo desligado de toda vida social.”⁴⁸ Para Bergson la obligación no nos viene de fuera, no nos llega como coacción por un orden superior, sino que la obligación nos viene de adentro de sí, es decir, de la conciencia. La conciencia está en lo profundo del ser, en la esencia, sin embargo, en la superficie, la conciencia está en relación continua con otras personas, semejante y unida a ellas por una disciplina que es creada

⁴⁷ *Ibíd.*, p.53.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 55.

en una interdependencia reciproca, social. “Si el yo individual conserva vivo y presente el yo social, se conduce, aislado, como se conduciría con el estímulo y hasta con el apoyo de la sociedad entera.”⁴⁹

La adaptación del sujeto a la sociedad es de manera pasiva, ya que, el sujeto es arrastrado al salir al mundo social, y más que cuestionar las obligaciones, muestra a la sociedad de manera acrítica lo que se espera de él, es decir, el sujeto cumple la ley del orden vigente.

Como ya hemos mencionado en la visión del Bergson, el orden vigente exige obediencia, y por lo tanto, este orden exige abandonarse a lo dado *a priori*, abandonarse a lo “ya establecido” con anterioridad, sin embargo, la adaptación a la sociedad dada y las exigencias de sus leyes establecidas a lo largo de la historia, desatan una guerra interna en el nivel subjetivo. De donde, la obediencia al orden vigente, resulta ser una resistencia en el propio sujeto, es decir, se genera una resistencia a ser.

El sujeto en resistencia a ser, deposita su actuar no a la razón, sino que por medio del deseo y la pasión toma el poder ser. La razón sólo la utiliza para reprimir la acción. La esencia de la obligación del sujeto no es la razón como pensabas Kant, sino una cosa totalmente distinta a esta. Es en la voluntad donde Bergson fija su atención y es ahí donde nos invita a buscar la representación esencial del hábito y lo complejo de una obligación.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 55.

Para resistir a la resistencia, para mantenernos en el camino recto cuando el deseo, la pasión o el interés nos desvían de él, debemos necesariamente darnos razones a nosotros mismos. Cuando hemos opuesto al deseo ilícito otro deseo, éste provocado por la voluntad, no ha podido surgir sino el llamamiento de una idea. En una palabra, un ser inteligente obra sobre sí mismo por medio de la inteligencia; pero de que se llegue a la obligación por vías racionales no se sigue que la obligación sea de orden racional.⁵⁰

1.2.1.6.- Instinto e inteligencia.

“El veredicto de la conciencia es el mismo que daría el yo social.”⁵¹ El imperativo categórico absoluto es de naturaleza instintiva o sonambúlica, mientras que el imperativo categórico kantiano es sólo momentáneo. El imperativo categórico absoluto bergsoniano subsume en su dominio a la inteligencia momentánea, sin buscar razones. “Nuestro pensamiento, en su forma puramente lógica, es incapaz de representarse la verdadera naturaleza de la vida, la significación profunda del momento evolutivo.”⁵²

Lo dado, para Bergson no da razones, las leyes *a priori*, son impuestas por la experiencia de la sociedad, el hábito adquirido por medio de la educación deriva de una imitación del instinto.

Así, el hábito de contraer hábitos tiene una forma comparable a la del instinto. A esta imitación del instinto Bergson le llama “el todo de la obligación”, ya que, la fuerza del hábito por su intensidad y regularidad es comparable al instinto. La imitación del instinto es llevada a cabo por un hombre de hábito y el que mejor imite el hábito imita mejor el instinto. De esta manera Bergson va a distinguir a la obligación puramente vivida, que sería el abandono, y la obligación plenamente es la imitación del instinto. “Si queremos un caso de

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 60.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 56.

⁵² *La evolución creadora*, p. 10.

imperativo categórico puro, tendríamos que construirlo *a priori*, o por lo menos estilizar la experiencia.”⁵³

Por lo tanto, para Bergson, el instinto y la inteligencia son formas de conciencia que se han interpretado en el desarrollo de la vida humana, por la sobrevivencia. El instinto y la inteligencia son utilizados con el fin de que estos proporcionen instrumentos destinados al trabajo. Así, la vida social encuentra su grado más alto en sociedades humanas al ofrecer un conjunto de reglas o leyes que son dadas por ser simplemente ya vividas. “Cuanto más nos elevamos en la escala de la generalización, más nos inclinamos, queramos o no, a atribuir a las leyes este carácter imperativo.”⁵⁴

1.2.1.7.- Sociedad cerrada y sociedad abierta

“Todo se aclara si, por encima de estas manifestaciones se va en busca de la vida misma.”⁵⁵ Con todo lo dicho anteriormente Bergson nos muestra que la moral no se puede fundar sobre el culto a la razón como lo hacían los griegos hasta Kant y Hegel. La razón sólo es utilizada como conductora de la voluntad que nos impulsa a actuar. Es la razón así, domesticadora de los impulsos vitales que nos conduce a una sociedad cerrada, es decir, a una sociedad donde los sujetos están ligados unos con respecto de los otros por obligaciones estrictas que no aceptan movimientos nuevos en el orden establecido hegemónicamente. “Antes de la moral, antes que la metafísica nueva, esta la emoción, que se prolonga en impulso del lado de la voluntad y en representación explicativa del lado de la inteligencia.”⁵⁶

⁵³ *Las dos fuentes de la moral y la religión*, p. 62.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 52.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 124.

⁵⁶ *Ibíd.*, pp. 81-82.

La sociedad cerrada y los deberes que esta impone sobre la voluntad, es una disciplina que reprime el instinto social y que está en el fondo de la obligación social. Esta sociedad cerrada en su desarrollo civilizado ha excluido y sigue excluyendo a través de la dictadura de la razón, haciéndonos creer que el camino trazado es el que toda sociedad debe seguir, esto no es más que una razón dogmática que por medio de la violencia ha instaurado la verdad. “Lo colectivo viene de este modo de reforzar lo singular, y la fórmula ‘es el deber’ triunfa de las vacilaciones que podríamos sentir ante un deber aislado.”⁵⁷

La disciplina se instaura por la dominación, el dominado siempre es su enemigo, la disciplina por lo tanto, es instaurada por una sociedad cerrada, totalizadora. Mientras que en una sociedad abierta la sensibilidad aparece a la obligación como acción distinta del hábito y el instinto, falseando el “deber”, ya que, la emoción exige dejar de razonar. De donde la acción motivada por el sentimiento difiere de la obligación, imponiéndose por sobre la razón, sin razonar el sentir.

“Presión social” e “impulso de amor” no son más que dos manifestaciones complementarias de la vida, normalmente aplicada a conservar en líneas generales la forma social que fue característica de la especie humana desde su origen, pero excepcionalmente capaz de transfigurarla, gracias a individuos cada uno de los cuales representa, como si se tratase de la aparición de una nueva especie, un esfuerzo de evolución creadora.⁵⁸

La desobediencia para la sociedad cerrada es antinatural, ya que, la desobediencia social rompe con el orden vigente establecido que ha sido construido por humanos, de donde la desobediencia es un impulso de creación, que abre un horizonte hacia lo nuevo. Así, la construcción de un orden por lo humano, es siempre aproximado, obtenido artificialmente, es decir, el orden

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 50.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 121.

vigente impuesto no es puro, de donde se deduce que todo orden establecido no es eterno, algo que la sociedad cerrada considera divino.

Si la sociedad se basta a sí misma, es la autoridad suprema. Pero si no es más que una de las determinaciones de la vida, se concibe que ésta, que ha debido depositar a la especie humana en tal o cual punto de su evolución, comunique una impulsión nueva a individualidades privilegiadas, que se fortalecerán con ella para ayudar a la sociedad a ir mas lejos.⁵⁹

Concidimos con Bergson que, los que se revelan rompiendo el orden establecido vigente son sujetos que están más allá de si mismos, alentando el sueño de transformación radical, formando sociedades nuevas y abiertas, estando estas excluidas de la sociedad cerrada.

⁵⁹ *Ibid.*, p.124.

*Como una pintura / nos iremos borrando / como una flor /
hemos de secarnos / sobre la tierra, / cual ropaje de plumas /
del quetzal, del zacuán, / del azulejo, iremos pereciendo. /
Iremos a su casa.
Llegó hasta acá, / anda ondulando la tristeza /
de los que viven ya en el interior de ella... /
No se les llore en vano / a Águilas y Tigres... /
¡Aquí iremos desapareciendo: / nadie ha de quedar!
Nezahualcoyotl.*

1.2.2.- El principio de responsabilidad de Hans Jonas.

1.2.2.1.- El avance científico.

“El primer requisito de la utopía es la *abundancia* material para satisfacer las necesidades de todos; el segundo, la *facilidad* para obtener esa abundancia.”⁶⁰ Mucho se ha dicho en la historia de la filosofía que el ocio es el origen del filosofar. Estar en la comodidad, con la satisfacción de la abundancia asegurada en bienes, nos da la garantía de tener nuestras necesidades realizadas, además, de permitirnos estar en el ocio. Es decir, la abundancia es la llave que nos da el acceso a la esencia formal de la utopía. Para Hans Jonas al igual que para muchos pensadores, “el ocio significa precisamente la liberación de la esclavitud del trabajo”, es el tiempo cero, donde se puede disfrutar de bienes en el amor al arte.

El avance científico-tecnológico redujo el tiempo de producción de la elaboración de un producto, las máquinas liberaron esfuerzo humano, redujeron al esfuerzo mínimo la producción, sin embargo la abundancia que se debería obtener sin ningún esfuerzo, no ha sido alcanzada para los operadores de las máquinas, los trabajadores. La ciencia para Jonas arrojó un desarrollo que aún sigue prometiendo avances radicales, en un futuro indeterminado. La meta a seguir para la ciencia entonces sería: “una más tolerable subsistencia

⁶⁰ Hans, Jonas. *El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona, 1995, p. 300.

de la actual población mundial”. Hasta hoy lo que se ha demostrado es que el desarrollo técnico no ha podido satisfacer esta meta, lo único logrado han sido las “numerosas privaciones del planeta”, que como se ha visto, la distribución social de los recursos frutos de la naturaleza no han sido repartidos de igual manera. Así el problema no se reduce sólo a lo natural-tecnológico, sino también corresponde a lo económico-político. “Para conseguir metas más ambiciosas, aun cuando fueran preutópicas, más aún, para conseguir el *status quo* con la población creciente, es preciso hablar ya de un incremento de la producción global y de una técnica superior más agresiva.”⁶¹

1.2.2.2.- La agresión a la naturaleza.

“La cuestión no es en último término cuánto será capaz de hacer el *hombre* - en esto es lícito ser prometeico y dinámico -, sino cuanto de eso podrá soportar la *naturaleza*.”⁶² Nuestro pensador ve en el avance científico la más grande amenaza a la naturaleza, y paradójicamente, se requiere mayor agresividad para conseguir una mejor calidad de vida para una subsistencia en la población actual. Pero falta ver la reacción, el comportamiento, la contestación de la naturaleza hacia esta agresión, el autor nos dice: “Para la naturaleza no supone diferencia alguna que el agresor provenga de la <<derecha>> o de la <<izquierda>>, que la agresión sea marxista o liberal-burgués.”⁶³

La cuestión en último término para Jonas es: ¿cuánto podrá soportar la naturaleza a tanta agresión? Sin embargo, aunque el autor lo llega a tocar pero muy ligeramente, hay otra pregunta que debería de interesar a la población que habita en la periferia de los centros hegemónicos que va en la misma línea:

⁶¹ *Ibíd.*, p. 301.

⁶² *Ibíd.*, p. 302.

⁶³ *Idem.*

¿cuánto es capaz de tolerar la naturaleza, el hambre un pueblo explotado injustamente?

Jonas nos menciona: “hoy en día nadie duda de que existan aquí límites de tolerancia”, el límite de la tolerancia está en relación con los “deseos humanos”.

Cuando estos deseos se vean afectados, causando efectos secundarios desventajosos, cuando se amenace de una manera irreversible la vida, y se cargue de una manera unilateral el empuje, se aproximará una catástrofe para el equilibrio de los fines humanos. Esta sin duda es un golpe a la idea de progreso, ya sea de la “fe” capitalista o socialista.

1.2.2.3.- Los límites de la naturaleza.

“El castigo acumulativo infligido a la naturaleza con las técnicas de maximización agraria empieza ya a dar muestras locales de sus progresivos efectos desastrosos.”⁶⁴ La cuestión fundamental para Jonas es tener claro hasta donde llegan los límites de la naturaleza y qué tan cercanos o lejos nos encontramos de estos límites. Una disciplina interdisciplinaria podría responder a estos cuestionamientos. Nuestro autor nos propone una “ciencia medio ambiental global”, siendo así, en esta perspectiva, “el filósofo no dice nada más que escuchar”.

La explotación desmedida de los recursos naturales, el uso excesivo de la energía, nos han traído como consecuencia el incremento de la producción de calor, este sobrecalentamiento: “Es la inquebrantable ley de la entropía, que dice que con todo trabajo se <<pierde>> energía, que toda energía acaba

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 304.

degenerando en calor y que el calor se dispersa, esto es que busca el equilibrio con el entorno.”⁶⁵

El desarrollo y el uso de la energía producida no debe ser usada con fines destructivos, sino con fines pacíficos. Es decir, se debe “utilizar con sabiduría y medida, atendiendo a una responsabilidad global”. Para llegar a esta responsabilidad global, se requiere una “nueva ciencia” que tendría que ver con la enorme complejidad de las interdependencias.

1.2.2.4.- El temor a la mortalidad.

“Sin duda el temor forma parte de la responsabilidad tanto como la esperanza.”⁶⁶ Por otro lado la “cautela” es para nuestro autor un “mandamiento” de la responsabilidad, y mientras la ciencia no se ponga de acuerdo: “La inseguridad puede ser aquí nuestro destino permanente, lo cual *tiene consecuencias morales*.”⁶⁷

Estas amenazas a la vida humana, causan temor, inseguridad de lo humano en su porvenir, es un futuro incierto que se espera, que “no-es-todavía”.

Lo que no “ha *aparecido ya alguna vez*”, es la ontología del “no-ser-todavía”, es decir, en la utopía, el hombre auténtico aún no se es todavía, sino que hace falta algo para llegar a ser, esto es un “deber alcanzar”, para poder ser, en la autodeterminación. El hombre, en el utopismo radical, no se ha alcanzado, pero como sueño sí.

Para Jonas el “no-ser-todavía”, es un inacabado, es precisamente la “frustración de las <<expectativas>>”, da una finitud, sin embargo es a su vez una potencia a lo que jamás fue, y jamás ha sido y es esto lo que se opone a la

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 309.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 356

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 310.

mortalidad. Es la aparición de individuos siempre nuevos que siguen produciéndose, es futuro. Esta es la palabra clave en la ontología del “todavía-no”.

“Lo más elevado del pasado (lo más bajo no merece ser valorado sino como monumento a la vergüenza) es <<brillo anticipado de lo justo>>, que como tal aparece solamente en la mirada retrospectiva del futuro sin clases”.⁶⁸ Es decir, en su realización plena, en la contemplación como brillo, en el arte, en la experiencia estética. Para Jonas las obras de la cultura se tienen que mostrar como “camino ensayado y como contenido de una esperanza sabida”. Pero tales instantes o experiencias estéticas para nuestro autor: “Son un raro regalo y no deberíamos olvidar aquellos otros tormentos, a los que debemos mas cosas aun (y algo distinto a una enseñanza acerca de un <<todavía-no>>).”⁶⁹

Para Jonas lo que hay que esperar (en un sentido contrario al “principio de esperanza”), es que todo contenido produzca desencanto y es quizá esto lo único seguro que tenemos acerca del hombre. “El problematismo humano es su propio fundamento, que lo sostiene. Tan importante es conducirlo <<hacia delante>> hasta una claridad sin sombras, como hacia atrás hasta el aproblematicismo de la naturaleza animal.”⁷⁰

El deseo animal entra en contradicción con la verdad del hombre, es en lo humano donde encontramos esta síntesis. Es en la historia del hombre y es en la historia de la humanidad de donde debemos aprender los horrores y errores para la esperanza. El “todavía-no” se presenta como una sorpresa no

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 345.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 347.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 349.

agradable. Así, hay que resignarse a ser más modestos en nuestras metas con la naturaleza, ya que la naturaleza del hombre no es unívoca.

Es absolutamente preciso liberar del sueño de la utopía la exigencia de la justicia, del bien y de la razón. Esa exigencia ha de ser cumplida por ella misma, sin pesimismo ni optimismo, sino de manera realista, sin la embriaguez de expectativas; sin pagar por tanto, ningún precio desmedido por ello, como en el caso de los monumentos quiliastas - <<totalitarios>>- por naturaleza, dispuesto a sacrificar a los vivos en aras del porvenir.⁷¹

El principio de responsabilidad, es hoy más necesario que nunca, se necesita “coraje para la responsabilidad”. Esta responsabilidad es ese algo que nos obliga a actuar con “cautela” por el temor que se tiene por los atentados contra la naturaleza. Este temor debe ser combatido en el deber de la acción. El temor para Jonas es el primer deber que va acompañado de esperanza.

⁷¹ Ibíd., p. 352.

*No morirá la flor de la palabra, / podrá morir el rostro oculto de quien la nombra hoy. /
Pero la palabra que vino desde el fondo de la Historia y la tierra. /
Ya no podrá ser arrancada por la soberbia del poder. /
Nosotros nacimos de la noche, / en ella vivimos, morimos en ella. /
Pero la luz, será mañana para los mas, /
para todos aquellos que hoy lloran la noche, / para quienes se niega el día, /
para quienes es regalo la muerte, / para quienes esta prohibida la vida. /
Para todos la luz, para todos todo. / Para nosotros la alegre rebeldía, para nosotros nada...*
Subcomandante Insurgente Marcos

1.2.3.- La vida negada en Enrique Dussel

1.2.3.1.- La transmodernidad de la filosofía de la liberación.

“Aparecen desde las propias entrañas del <<bien>>, del orden social vigente, un rostro, muchos rostros, que al borde de la muerte claman por la vida.”⁷² En la filosofía dusseliana, se estudia a la modernidad desde la posición vivencial de las víctimas. Desde esta realidad ubicada geopolíticamente en la periferia de los centros hegemónicos, la filosofía de la liberación de Enrique Dussel va a realizar la crítica desde otra experiencia, desde una experiencia de exclusión, de negación al orden de vida de los impositores del imperativo del “bien”.

La filosofía de la liberación es análoga a la africana y asiática, sumándose como un nuevo momento a la tradición mítica milenaria, presentándose como una nueva “*racionalidad con pretensión de universalidad*, y no como momento fideísta o irracionalista”.

En la concepción mítica-simbólica de la filosofía de la liberación de Dussel, no hay como principio un sólo “Uno” totalitario y alienante, como en los primeros imperios de hierro, sino que hay muchos componentes originarios que no permiten encontrar una unidad primera, porque dada la concepción del origen del mundo (dependiendo en la cultura en donde se nazca) se aprende a vivir.

⁷² *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 297.

En efecto, desde Alaska hasta la Tierra del Fuego el universo es interpretado desde un principio <<Dual>>. No es ahora el <<Uno>> de Plotino o de Lao-Tsé, sino el <<Dos>> de los *tlamatinime*: el Ométeotl de los aztecas, la/el *Alom-Qaholom* (Madre-Padre) de los mayas, la/el *Tocapo-Imaymana Viracocha* de los *amautas* entre los incas, los <<gemelos>> de todas las culturas, desde los Grandes Lagos o praderas de Norteamérica hasta los caribes y Tupí-guaraníes o los alakaluf de la Patagonia austral.⁷³

Para Dussel la razón ético-crítica (propia de la filosofía de la liberación) con precisión filosófica se da “sólo cuando se ha consumado una *escisión originaria*”. Es decir, una escisión entre ser/pensar y la “realidad” como exterioridad positiva ante la ingenuidad de la identidad de lo “Uno”. Así la filosofía de la liberación que nace en la periferia adopta una actitud de rechazo a la modernidad en una época postmetafísica y postontológica, avanzando dentro de una nueva filosofía ética metafísica transmoderna.

Siendo para nosotros la Modernidad un fenómeno mundial, ese *contradiscurso*, justamente él y no otro, pudo surgir en la razón crítica europea que se abría y se co-construía desde la Alteridad dominada, explotada: el Otro ocultado por la Europa dominante (que siempre pretenderá negar dicho contradiscurso). Pero ese contradiscurso europeo (europeo por su implantación geográfica) es fruto en el centro-europeo también de la periferia-dominada.⁷⁴

1.2.3.2.- El mal.

“El sistema de eticidad (el <<bien>>) ahora se ha invertido en el <<mal>>, causa en las víctimas el dolor, sufrimiento infelicidad, exclusión... muerte en algún nivel de sus existencias.”⁷⁵ Desde el bien perfecto y puro, se develan como evento real las víctimas no-intencionales, se presentan como “hecho empírico”. Esta es la verdad del orden hegemónico vigente, ya no es una verdad formal, sino un acaecer de la verdad fáctica en un “hecho empírico”. Las víctimas que se revelan desde más allá del ser del orden

⁷³ *Ibíd.*, pp. 29-30.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 69.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 299.

hegemónico vigente, se revelan desde el horizonte del no-ser del orden vigente. Las víctimas, entonces, padecen el ser del sistema vigente dado, asumiéndolo como mentira, es decir, para las víctimas, la verdad del orden establecido es la no-verdad, lo válido es no-válido, lo fáctico es no-eficaz, por lo tanto, lo “bueno” es interpretado como lo “malo”.

El “mal” para la periferia de la que habla Dussel, es un momento negativo del ejercicio de la razón ético-crítica. La actitud crítica es ante lo que domina, oprime, disciplina, aliena, mata.

Lo que asesina a las víctimas desde esta posición de excluido es el “bien” del sistema de eticidad hegemónico vigente, este “bien” es el que se nos ha enseñado y se nos da como algo ya “dado”. Este sistema del pasado exige ser deconstruido para poder pasar a lo nuevo. Dussel en su *Ética de la Liberación* va a de-construir el “bien” totalizador y maldito que se presenta como un proceso negativo, crítico para las víctimas que son asesinadas no-intencionalmente por una institución que en su doble cara trae la perversidad.

Ésta es una ética de la vida. La negación de la vida humana es ahora nuestro tema. El punto de arranque fuerte, decisivo de toda la crítica y como hemos indicado, es la relación que se produce entre la negación de la *corporalidad* (*Leiblichkeit*), expresada en el sufrimiento de las víctimas, de los dominados (como obrero, indio, esclavo africano o explotado asiático del mundo colonial; como corporalidad femenina, raza no-blanca, generaciones futuras que sufrirán en su corporalidad la destrucción ecológica; como viejos sin destino en la sociedad de consumo, niños abandonados de la calle, inmigrantes refugiados extranjeros, etc.) y la toma de conciencia de dicha negatividad.⁷⁶

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 309.

1.2.3.3.- La crítica ética.

“Para la conciencia cómplice del sistema, las víctimas son un *momento* necesario, inevitable, un aspecto funcional o <<natural>>.”⁷⁷ La Ética de la Liberación de Dussel, da un paso adelante a las éticas formales o morales al ser crítica. Esta ética en cuanto tal, es la víctima que “puede juzgar *críticamente* la <<totalidad>> de un sistema de eticidad”, desde su realidad encarnizada, es decir, en el propio “hecho empírico” que se nos presenta en lo real de la realidad del sistema de eticidad vigente.

“El dolor de la corporalidad de las víctimas, como veremos, es exactamente el *origen material (contenido) primero* (equivoco ciertamente) de toda crítica ética posible.”⁷⁸ La crítica ética, consiste, entonces, en “intentar situarse *ante* un sistema de eticidad empírico, captado como totalidad, y pretender juzgarlo”, es decir, tendríamos que situarnos en la alteridad del sistema dado, desde la perspectiva de las víctimas del sistema vigente de eticidad, y no como cómplice ingenuo.

La conciencia cómplice cree que las víctimas son un momento necesario. Para la conciencia crítica, las víctimas son el actor de la misma conciencia, ubicadas en el mismo lugar de peligro que sufre el rehén. Las víctimas para la razón ético-crítica de esta filosofía de la liberación, son sujetos éticos, seres humanos que no pueden producir, reproducir y desarrollar su vida, es decir condenados a la tierra desértica, árida, infértil.

Es así, como la no-vida es un futuro de muerte en la vida, esta no-vida es consecuencia de la coacción del sistema de eticidad vigente que ha excluido

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 299.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 302.

la participación en la discusión, que ha silenciado los rostros afectados por alguna situación de muerte o los ha asesinado para encubrir la verdad.

Frente al rostro de las víctimas aparece el “bien” del sistema de eticidad vigente invertido, es decir, el “bien” se presenta como lo “malo”, es la inversión de los valores.

“La alteridad de las víctimas descubre como ilegítimo y perverso el sistema material de los valores, la cultura responsable del dolor injustamente sufrido por los oprimidos, el <<contenido>>, el <<bien>>.”⁷⁹ La crítica ética descubre el sentido fuerte y realista del “mal” en la “totalización” del sistema. El juicio ético crítico invierte el sentido del “bien” y padece este “bien” como “mal” al cerrarse el sistema sobre sí, sin reconocer la alteridad y autonomía de las víctimas, es decir, cuando el sistema da muerte y no vida, al no dar posibilidades de reproducir la vida de las víctimas.

Las *víctimas* son re-conocidas como sujetos éticos, como seres humanos que no pueden reproducir o desarrollar su vida, que han sido excluidos de la participación en la discusión, que son afectados por alguna situación de muerte (en el nivel que fuera, y hay muchos y de diversas profundidad o dramatismo).⁸⁰

Para Dussel la razón ético-crítica es el momento más desarrollado de la racionalidad humana, porque subsume la razón material, suponiéndola y afirmándola, descubriendo la Dignidad del sujeto y su imposibilidad de reproducir su vida, es decir, la imposibilidad de vivir. Esta razón ético-crítica subsume también la razón formal y de factibilidad, ya que supone la defensa de la víctima advirtiéndole su exclusión, además de poder interpretar las condiciones factibles del sistema vigente que imposibilitan la reproducción de la vida de las víctimas causando muerte.

⁷⁹ *Ibíd.*, pp. 311-312.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 299.

La obligación de la <<crítica>> de la norma, acción, institución o sistema de eticidad (en parte o en totalidad) indica, exactamente, que el principio material universal de la ética no es sólo reproducción de la vida (como razón reproductora o pulsiones de felicidad del mismo tipo), sino también *desarrollo* de la vida humana en la historia (desde las pulsiones creadoras, que se arriesgan por el Otro a enfrentar al dolor y la muerte, y la razón crítica, que se torna escéptica de la no-verdad del sistema que genera víctimas).⁸¹

El “juicio material ético negativo” dusseliano, entonces, es posible, ya que, afirma la vida, desde el ámbito del sujeto humano, como criterio y principio ético, además de afirmar la vida del sujeto desde la afirmación de su Dignidad, negándose como víctima. “Para que haya justicia, solidaridad, bondad ante las víctimas es necesario <<criticar>> el orden dado para que *la imposibilidad de vivir* de dichas víctimas se convierta en *posibilidad de vivir* y vivir mejor.”⁸²

Por lo tanto, el “juicio ético” de la “razón práctica crítica negativa”, es transistemático, ya que, procede de lo real de la realidad de la vida negada, apareciendo como un acontecimiento trans-ontológico, en referencia a la totalidad ontológica de un sistema de eticidad dado.

El juicio que procede de las víctimas de lo real de la realidad esta más allá del ser, esta más allá de la metafísica y aun de la ontología. Este no-ser que se ubica más allá, es la posibilidad de la afirmación de la negación de la vida, es decir, es evidenciar la muerte y el asesinato de la vida de la víctima, esta parte real de la realidad es desvelada de su encubrimiento afirmando la vida en la Alteridad, en el Otro como víctima oprimida de clase o excluida como pobre.

“Es una meta-teoría que se construye *a través* del análisis del ejercicio de la razón práctica crítica desde la praxis histórica de las víctimas y desde las filosofías *críticas* del siglo XIX y XX la de los <<grandes críticos>>, o las que podríamos llamar <<filosofías malditas>>.”⁸³

⁸¹ *Ibíd.*, p. 379.

⁸² *Ibíd.*, p. 378.

⁸³ *Ibíd.*, p. 300.

Así la Ética de la Liberación del filósofo Enrique Dussel intenta mostrar una teoría de la crítica ética.

1.2.3.4.- La Ética de la Liberación o Ética II.

“Esta es una ética de la vida; ética crítica desde las víctimas.”⁸⁴ En la segunda parte del libro *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Dussel va a desarrollar tres nuevos niveles de comprensión que ninguna ética anterior a esta había analizado, es decir, esta Ética de la Liberación se coloca en un nivel de mayor complejidad, mas concreto y a la vez más radical.

Dussel nos presenta una serie de puntos que pueden variar de orden uno con respecto al otro, pero con fin pedagógico nos muestra un intento de esquema:

Primer nivel

- 1) Se produce la negación originaria de las víctimas en su sentido fuerte, es aquí donde el dolor que es el efecto real de la dominación o exclusión material, iniciando así la crítica ética.
- 2) Se afirma la ética radical de la vida negada de las víctimas, así como la expresión y el deseo de vivir.
- 3) Desde el reconocimiento de la víctima como el Otro que el sistema niega, descubre la víctima con conciencia ética crítica a partir del dolor de la corporalidad.
- 4) Se enuncia el juicio ético-crítico negativo con respecto a la norma, que se descubre como el “mal” que causa muerte.

Segundo nivel.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 495.

- 5) Las víctimas construyen sistemicamente una comunidad intersubjetivamente interpelando crítica-negativamente a las mismas víctimas creando solidaridad y un deseo formal antihegemónico.
- 6) Se solidarizan a la crítica otros estratos sociales del sistema, ampliándose así la comunidad que adopta una nueva posición práctico-crítica ante el sistema.
- 7) Se teoriza sobre las causas de la negación de las víctimas del sistema analizando dialécticamente y explicando científicamente, esto es la concientización.
- 8) Se construye con facticidad anticipada y afirmativamente alternativas posibles para la realización de un proyecto futuro, creando la utopía.

Tercer nivel

- 9) Deconstructivamente, se niega real y empíricamente las negaciones del sistema que causa las víctimas, llevando a la práctica acciones transformativas factibles éticamente.
- 10) Se construye realmente, con criterios de factibilidad ética, nuevos momentos, instituciones, normas, acciones, esto es en lo que estrictamente consiste la praxis de liberación.

CONCLUSIÓN

1.3 MUERTE DE LA VICTIMA. NEGACIÓN MATERIAL DE LA VIDA

DE LA VICTIMA, PUNTO DE PARTIDA RADICAL DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN.

¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo? ¿Los que, durante años y años, se sentaron ante una mesa llena y se saciaron mientras con nosotros se sentaba la muerte, tan cotidiana, tan nuestra que acabamos por dejar de tenerle miedo? ¿Los que nos llenaron las bolsas y el alma de declaraciones y promesas? ¿Los muertos, nuestros muertos, tan mortalmente muertos de “muerte natural”, es decir, de sarampión, tosferina, dengue, cólera, tifoidea, mononucleosis, tétanos, pulmonía, paludismo y otras lindezas gastrointestinales y pulmonares? ¿Nuestros muertos, tan mayoritariamente muertos, tan democráticamente muertos de pena porque nadie hacía nada, porque todos los muertos, nuestros muertos, se iban así nomás, sin que nadie llevara la cuenta, sin que nadie dijera, por fin, el “¡YA BASTA!” que devolviera a estas muertes su sentido, sin que nadie pidiera a los muertos de siempre, nuestros muertos, que regresaran a morir otra vez pero ahora para vivir?.
Subcomandante Insurgente Marcos.

1.3.1 De la Ética de la Liberación a la Política de la Liberación.

Las éticas formales dejan fuera el contenido material de la ética, negando al *sujeto corporal vivo*, logrando sólo un ámbito exclusivo de validez formal. Para la Ética de la Liberación de Enrique Dussel, este ámbito es aceptable en países del centro hegemónico donde se tiene garantizada la sobrevivencia. En los países periféricos, que es el 85% de la humanidad en el planeta, se vive en un “estado de derecho” precario, es por este 85% de la humanidad que nuestro filósofo mexicano descubre la necesidad de hacer una reflexión crítica en la filosofía. Aquí en la parte periférica donde no existen garantías de sobrevivencia se construye una ética crítica que reflexiona sobre la situación real de nuestra miseria.

El propósito de la ética para Dussel no es el acto “bueno” o “malo” como lo es para otras éticas, sino que esta se debe ocupar de las condiciones universales de la norma, el acto, la micro o macro estructura como institución.

No hay decisiones buenas o malas, ya que, ninguna acción que realizamos es perfecta, siempre hay consecuencias no-intencionales, entonces, ninguno de nuestros actos es bueno o malo, sino que tienen pretensión de bondad. Un acto con pretensión de bondad debe hacerse cargo de sus consecuencias no-intencionales, es decir, debe corregir sus actos. El que nuestros actos generen efectos negativos no-intencionales, estos no dejan de ser injustos, lo dejan de ser cuando se corrigen los efectos advertidos por nuestras acciones. Es por ello que la acción política fáctica con “pretensión política de justicia” esta subsumida en la Ética de la Liberación, ya que, puede y debe tener un horizonte posible normativamente en la lucha por la vida en comunidad.

La Ética de la liberación exige una problemática más compleja y tiene por contenido fundamental, deber producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad, en ultima instancia de la humanidad, esto le da un carácter con pretensión de universalidad.

La vida humana que hemos venido estudiando es el fundamento de donde se funda toda argumentación de toda filosofía práctica. Así, el principio deontico material fundamental de toda filosofía política posible es el deber político de producir, reproducir y desarrollar la vida de toda la humanidad, ya que el ciudadano es una corporalidad viviente.

1.3.2 El Principio Crítico-Democrático.

El estado de derecho es el momento en que los participantes con hegemonía pueden actuar legalmente. Estos constituyen un Estado de derecho que respeta un marco de instituciones, así, el sistema de derechos se convierte en un procedimiento formal de legitimidad.

El Principio-Democracia, es el momento discursivo del consenso, de la autonomía de la libertad, la soberanía popular. Es la exigencia de una normatividad institucional moral-política, que origina una libre participación simétrica de los ciudadanos. Estos niveles formales forman pretensiones de validez pero toda decisión debe estar guiada por el contenido material de la ética, es decir, la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad, en última instancia de toda la humanidad. El ciudadano es miembro de una comunidad intersubjetiva de razón pública discursiva. La razón estratégica sitúa en concreto los decretos de la decisión democrática de la comunidad discursiva, es decir, los ejerce, los transforma en facto. A su vez esta razón estratégica debe ser responsable por los efectos negativos no-intencionales de la acción política.

Los efectos no-intencionales cuando se tornan intolerables producen efectos devastadores para la vida humana, crean víctimas. La negación material de la vida humana es el punto de partida de la política ética crítica. La víctima es el criterio crítico social. Es decir, los que no pueden cumplir con la ley del sistema hegemónico vigente son aquellos que han sido excluidos no-intencionalmente y que el sistema de derecho vigente aun no puede incluir. Los excluidos son las víctimas que sufren las consecuencias perversas del sistema hegemónico de una minoría. La Ética y Política de la Liberación se harán cargo de la voz crítica de las víctimas que sufren los efectos negativos de un sistema hegemónico perverso, agónico y decadente.

Los sin-derecho luchan por el reconocimiento de nuevos derechos, este es un momento creador-histórico, innovador del cuerpo del derecho humano descubierto por las víctimas en la lucha por la liberación. El descubrimiento es

fruto de la conciencia crítica de los sufrientes de los efectos negativos del antiguo estado-de-derecho, es decir, desde las víctimas en su negatividad material que toma conciencia de ser un sujeto-sin-derechos.

Para Dussel los principios éticos definen la esfera de todos los principios prácticos en la lucha por la instauración de un nuevo orden que necesitan ser determinados por los estratos más concretos.

El Principio Crítico-Democrático parte de un consenso que se alcanza por la Comunidad de Diferentes frentes de excluidos que constituyen un nuevo criterio de validez, de legitimidad contra la legitimidad ingente del sistema político en el poder excluyente, este principio declara legítimo lo hasta ahora ilegítimo. Es desde la negatividad material donde se descubre la negatividad “formal” o del derecho y se pasa a la esfera de la praxis con los nuevos movimientos sociales con pretensión de bondad.

1.3.3. La Política subsumida en la Ética.

La reflexión de este trabajo ha girado sobre la ética material dusseliana, pensada desde los países periféricos, siendo el 85% de la humanidad presente, en los primeros años del siglo XXI, a diez años de haberse levantado en armas el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

La Vida humana desde su origen fue un hecho natural no-problemático, sólo hasta 1972 al mostrarse los límites del crecimiento, la Vida comenzó a ser un problema, no teórico, sino “angustiosamente ético”.

Entonces, para Dussel el fundamento de toda su argumentación es la Vida, este es el primer momento de donde parte, esto es de sentido común, es obvio, pero ha quedado olvidado por toda la filosofía política.

El contenido material de la ética es un aspecto económico, ecológico y cultural, y es estudiado para asegurar la continuidad de la Vida humana. Formando estos criterios el principio deóntico material fundamental de toda filosofía política es posible, ya que, para Dussel es “deber”, porque el ciudadano tiene una Vida humana, ya sea como corporalidad viviente, subjetividad necesaria o un sujeto autorreflexivo que a cargo tiene la Vida.

Un sistema político “pierde legitimidad” al no reproducir aceptablemente la Vida humana de los ciudadanos. Es por esto que se tiene que articular el aspecto material al concepto de legitimidad con el “Principio-Democrático”, para enriquecer la concepción puramente formal o procedimental. Así, la razón política debe operar dentro de los parámetros establecidos por los principios: “Vida” y “Democracia” para producir, reproducir y desarrollar la Vida humana en comunidad.

Cuando los efectos de la acción política son negativos surgen otros tipos de desarrollo de la Vida humana y surgen luchas por el reconocimiento de nuevos derechos, es aquí donde la segunda parte de la Ética de la Liberación, es decir, la parte deconstructiva, juega su papel más importante y es donde se puede entender el aporte innovador a la filosofía, ya que, exige acciones de mediano y largo plazo. Para Dussel como ya hemos estudiado sólo producen reflexión nueva los efectos negativos no-intencionales de algún sistema, ya que, los efectos positivos confirman el acierto de las medidas tomadas.

La Ética crítica o de la Liberación, realiza una crítica a las estructuras dominantes de cualquier sistema hegemónico vigente que produzca efectos negativos, siendo estos devastadores en lo económico, ecológico y cultural,

produciendo a su paso destructor Víctimas humanas. Dicha filosofía nos advierte la necesidades de corregir los causes de nuestras acciones.

La negatividad material de la Vida de la Víctima, es el punto radical de partida de la Ética de la Liberación dusseliana. La Víctima, es el ciudadano que injustamente es reprimido, negado o excluido del orden político vigente, es decir, se le niega la reproducción de su vida, se le niega la participación simétrica en la toma de decisiones, lo excluyen hasta llevarlo a la ineficacia, hasta llevarlo a la muerte.

La propuesta ética de Dussel da un paso adelante y pasa a una política crítica tomando las patologías del Estado y descubre el encubrimiento de la Víctima desde la Víctima misma. Cuando el sistema político hegemónico vigente produce Víctimas en un número intolerable, nos dice dicho sistema que los miembros de la sociedad política sólo operan como mediaciones, son reprimidos, disciplinados, alienados, es decir, su autoconservación se ha transformado en fin, poniendo a la Vida en crisis al no poder producir, reproducir y desarrollar su Vida.

El criterio radical fundamental de toda la filosofía crítica o de la Liberación dusseliana, es la Vida humana de la Víctima, siendo esto así mismo el criterio de toda transformación política. Es por ello que los movimientos de la sociedad civil con pretensión de justicia renovada parten de una vida al borde de la muerte, parten en crisis ejerciendo el micro-poder, criticando las estructuras del sistema político hegemónico vigente.

Las minorías marginales están constituidas por agentes de transformación, ya que, son miembros de una comunidad crítica antihegemónica que lucha por el reconocimiento de sus derechos en la

sociedad civil. Este agente de transformación no es solipsista y meramente teórico, sino práctico y estratégico en posición crítica.

La praxis de la comunidad crítica de Víctimas debe responder afirmativamente a la interpretación ética de las Víctimas que se “autoliberan”. La lucha por el reconocimiento de la Diferencia es al mismo tiempo lucha por el desarrollo universal de la Vida humana.

Para Dussel la Política de la Liberación, no es una política de transformación no-reformista, sino una filosofía práctica, es decir una Ética que desarrolla una política como “filosofía primera y practica” que analiza los criterios y principios que fundamenten la necesaria “transformación del mundo” desde sus Víctimas.

Así y sólo así el que actúa bajo la responsabilidad por el Otro como Víctima cumpliendo las exigencias éticas es capaz de tener pretensión de establecer un orden más justo. El acto de liberación es la respuesta efectiva a las exigencias de las Víctimas. Lo innovador es el acto de liberación crítico-emancipatorio.

1.3.4. La Vida humana, la muerte y la sobrevivencia.

La reflexión ontológica se ocupa del fundamento de aquello que sustenta, que otorga el Ser, aquello que abarca la totalidad de los entes como su ámbito propio. La Ética de la Liberación de Enrique Dussel tiene un fundamento ontológico pero sólo en la segunda parte, es decir, en la deconstrucción de lo ontológico, se comprende más claramente este fundamento superado. La segunda parte de la Ética de la liberación nos aclara su aporte, el análisis de la estructura completa de su arquitectónica, nos hace acercarnos a un sistema filosófico no-cerrado, es decir, sólo situando la problemática, trasgrediendo la ontología.

La ontología política como filosofía primera en la Ética de la Liberación necesita un fundamento *positivo* último que le permita descubrir la Voluntad y el Poder político en su sentido verdadero, legitimo, fuerte, desde donde sea posible *criticar* las descripciones defectivas y reductivas del poder, poniendo a la voluntad no como el principio último, sino a la Vida, como el “Querer-vivir” de la Vida. De esta manera, el querer de la Voluntad siempre es el “Querer-vivir” y se quiere este querer para Poder vivir.

Así, desde la filosofía crítica de la liberación se esclarece un nuevo fundamento, ya no la “Voluntad de Poder”, sino la “Voluntad de vivir”, donde la Voluntad se juega como “Voluntad de Vida” y defectivamente como “Voluntad de Poder” negativa, ya que, toda dominación es ejercida por la “Voluntad de Poder”. La esencia del Poder es la Voluntad, y la esencia de la Voluntad es la Vida, entonces, la esencia del Poder es la Vida, siendo esta la parte positiva de la “Voluntad de Poder”.

El lugar de la Voluntad es la corporalidad, la corporalidad es el ser viviente meta-físico antropológico, que es finito, vulnerable, necesitado, que siempre tiende a su inalcanzable realización. Esta pretensión de realización en cuanto tal, es un fracaso desde el principio, ya que intenta no-morir, es decir, “quiere-permanecer-en-la-Vida” este constante “permanecer-en-la-Vida” esta inscrito en la esencia de la corporalidad humana.

Lo humano es lo que pone a los entes como mediaciones, como momentos para postergar su fracaso, pone a los entes como mediaciones para continuar postergando su muerte, en su desesperada inalcanzabilidad de inmortalidad. La Voluntad es exactamente el querer fundamental que puede como Poder, poner las mediaciones para postergar la siempre cercana muerte, es un impulso de vida inconsciente, ciego, irresistible e irrespetuoso de las leyes y normas establecidas, con la finalidad de conservar la Vida, es decir, para sobrevivir.

Para Dussel, los entes puestos por el Poder no son entes sabidos (cognitivos), sino entes queridos (afectivos) prácticos, es decir, no son entes interpretables o comprendidos, ya que, el “Poder-poner” al Otro como un ente sobre la Voluntad de este Otro (dominación) es defectivo, pero el “Poder-poner” como mediación para la permanencia, producción, reproducción y desarrollo de la Vida, da valor a los entes, los considera valiosos para la sobrevivencia, de donde el valor de los entes es puesto por la capacidad de vivir.

El ente-valioso sólo vale para la sobrevivencia de la Vida. Así, el que toma un ente como instrumento para no-morir, considera al ente, ente-valioso. La Vida no es un instrumento, por lo tanto, no tiene valor, porque la Vida es la fuente de donde se denota todo valor, la Vida tiene Dignidad (que es y va mas

allá que el valor). Los entes sólo tienen valor como mediaciones para la conservación de la Vida, sólo son valiosos para la sobrevivencia.

El Poder político tiene como referencia una comunidad política, esta comunidad esta construida por una diversidad de Voluntades que se ligan íntersubjetivamente constituyendo la subjetividad de cada miembro y el carácter del actor social, posibilitando la unidad de las diferentes Voluntades y la transformación hacia un mundo alterno.

Cada Voluntad se anula mutuamente si estamos en constante lucha contra otras Voluntades, la unidad íntersubjetiva de las Voluntades no se da en la constante guerra con los otros, sino con el “Querer-vivir-dignamente” en comunidad, logrado por un consenso racional, a fin de unificar la fuerza haciéndola efectiva en una misma dirección, logrado con anterioridad en un lenguaje meta-físico común, es decir, en una comunidad de comunicación afectiva que sea capaz de instituir los medios políticos para la transformación de una comunidad en la cual se pueda producir, reproducir y desarrollar la Vida, para conservarla, para postergar la muerte, para hacer justicia a la muerte de la Víctima.

BIBLIOGRAFIA

Aristóteles, *Ética nicomáquea*, Greddos, trad. Julio Pallí Bonet, 1993.

Comunicado, 18 de enero de 1994.

Émile Michel, Cioran, *Breviario de podredumbre*, Punto de lectura, trad. Fernando Savater, España 2001.

G. F. Hegel. Enciclopedia de las ciencias filosóficas, trad. Eduardo Ovejero y Maury, Casa Juan Pablos, México 2002.

Emmanuel, Kant, *Lecciones de ética*, trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldan Panadero, crítica, Barcelona, 1998.

Emmanuel, Kant, *Filosofía de la historia*, trad. Eugenio Imaz, F.C.E, Colombia, 1998.

Emmanuel, Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbre*, trad. Luis Martínez de Velasco, Espasa-Calpe, novena edición, Madrid, 1990.

Emmanuel, Levitas. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel E. Guillot, Sígueme, Salamanca, 2002.

Enrique, Dussel. *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Universidad de Guadalajara, México, 1991.

Enrique, Dussel. *Filosofía ética latinoamericana, tomo I. Presupuestos de una filosofía de la liberación*, Edicol, México, 1977.

Enrique, Dussel. *Filosofía ética latinoamericana, tomo II. Acceso hacia una filosofía de la liberación*, Edicol, México, 1977.

Enrique, Dussel. *Filosofía ética latinoamericana, tomo III. De la erótica a la pedagógica*, Edicol, México, 1977.

Enrique, Dussel. *Filosofía de la liberación*, Primero Editores, México, 2001.

Enrique, Dussel. *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985.

Enrique, Dussel. *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*. Siglo XXI, México, 1988.

Enrique, Dussel. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Siglo XXI, México, 1990.

Enrique, Dussel. *Las metáforas teológicas de Marx*. Verbo Divino, Pamplona, 1993.

Enrique, Dussel. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión*, Trotta, México, 1998.

Enrique, Dussel. *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée Brouwer, Bilbao, 2001.

Ernesto, Sabato. *Abbadon el exterminador*, La Obeja Negra y R.B.A., Colombia 1984.

Fredrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Alianza editorial, Madrid, 1986.

Henri, Bergson. *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Sudamericana, Buenos Aires, 1962.

Henri, Bergson. *La evolución creadora*. Espasa-Calpe, Madrid, 1973.

Hans, Jonas. *El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona, 1995.

Jose Luis, Martinez. *Nezahualcoyotl, vida y obra*, F.C.E., México, 1996.

Juan, Rulfo, *Los cuadernos de Juan Rulfo*, ediciones Era, México, 1994.

Martín, Heidegger. *El ser y tiempo*, trad. José Gaos, F.C.E. México, 2000.

Pedro Enrique, García Ruiz. *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. Dríada, México, 2003.

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA-IZTAPALAPA

CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

CARRERA: FILOSOFIA

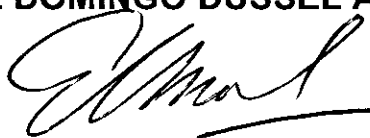
TITULO DEL TRABAJO: *LA VIDA HUMANA, LA MUERTE Y LA SOBREVIVENCIA. EL PROBLEMA DE UNA ÉTICA MATERIAL.*

NOMBRE DEL ALUMNO: GABRIEL HERRERA SALAZAR

MATRICULA: 99325794

ASESORES: PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ

ENRIQUE DOMINGO DUSSEL AMBROSINI



LECTOR: MARIA GUADALUPE OLIVARES LARRAGUIBEL



FECHA: 07 DE ABRIL DEL 2005