

De la crítica a la normatividad? Materialidad y exterioridad como puntos de partida para una ética universal?

Stefan Knauss¹

Resumen: El siguiente texto analiza el enfoque de Enrique Dussel en su obra *La ética de la liberación*, en tanto que proyecto filosófico-político crítico. El punto de partida performativo de la filosofía de Dussel es una crítica al liberalismo occidental, y a su eurocentrismo inherente, desde la perspectiva de las personas excluidas en las antiguas colonias. Por tanto, Dussel utiliza el criterio material de la vida para mostrar la injusta distribución de los bienes políticos y económicos. La pretendida negación de la dignidad de los pobres funciona, entonces, como un valor negativa en la evaluación comparativa de la calidad de la teoría y la práctica políticas. Desde un fundamento fáctico, la misma existencia de seres humanos excluidos cuestiona la normatividad de teorías de la justicia. Normatividad que, por otra parte, para Dussel se puede empoderar gracias a las demandas de estos grupos críticos que anhelan su reconocimiento cultural, económico y político.

Palabras clave: Filosofía latinoamericana, Filosofía de la liberación, Poscolonialismo, Teoría de la justicia.

En lo que sigue quiero ocuparme de la concepción de Enrique Dussel de una ética material de la vida. Mi punto de referencia es su *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión* (Dussel 1998), que fue publicada en forma resumida en alemán en el año 2000. Dussel intenta en esta obra poner a su ética de la liberación, que en principio surgió de la teología de la liberación, en relación con otras concepciones éticas importantes del siglo XX, tales como la *Teoría de la Justicia* de Rawls o la *Ética Discursiva* de Jürgen Habermas. Dussel pretende criticar los puntos de partida liberales de los autores mencionados y presentar a su propia concepción como una alternativa con sentido. El punto más importante de la disputa consiste en la crítica de Dussel al formalismo o procedimentalismo. Mientras que Rawls y Habermas consideran que sólo pueden elaborar unas concepciones de la ética meramente formales y por ello vacías de contenido y que, de este modo, aseguran su neutralidad política y su pretensión de universalidad, Dussel ve allí un error cardinal, a saber la renuncia a una definición concreta y llena de contenido de la vida buena.

Mi ponencia se divide en dos partes: al comienzo procuro considerar de qué modo puede entenderse la ética de Dussel, en un primer acercamiento, como una ética de la vida y al mismo tiempo una ética de la dignidad o, dicho con más precisión, como una ética de la dignidad negada. En un segundo paso quiero

¹ Graduate School, Society and Culture in Motion, Martin-Luther University, Hall-Wittenberg.

tematizar el modo en que Dussel, en su crítica del formalismo, se adentra en la relación entre la génesis y la validez de las normas éticas. Allí quedará claro que Dussel no parte de una determinación plena del contenido de una ética por medio de su origen o de su ámbito de aplicación, sino que más bien exige la consideración de las condiciones contextuales de la realización de normas éticas. Lamentablemente debo renunciar a la tercera y última parte de esta ponencia. Allí debería entrar en el problema de los potencialidades y dificultades de la concepción de Dussel de una comunidad discursiva real de las víctimas. Allí mostraría que la versión de Dussel de un voluntarismo democrático, que por momento coquetea con un romanticismo revolucionario, está marcada decididamente por una concepción colectiva de la libertad, que resulta de su posición negativa frente a un concepto liberal de la libertad, pensado como puramente negativo.

PRIMERA PARTE: LA ÉTICA MATERIAL DE LA VIDA

En la última presentación sistemática de su ética, al menos hasta el momento, Dussel caracteriza su proyecto como una «ética de la vida» (Dussel, 2000: 17). Con esto él busca presentar una ética material y relacionada con contenidos. Una ética en este sentido se diferencia de concepciones formales o deontológicas, que no pretenden dar una definición del bien con contenido. A partir de la comprensión de que no podría lograrse un consenso con contenido respecto de cuáles bienes serían perseguidos sin excepción por todos los seres humanos, las éticas formales optan por la continencia. Los seres humanos son diferentes y tienen diferentes representaciones respecto de qué cosas son indispensables para la realización de una vida humana buena, en razón de su origen, de sus intereses e inclinaciones, o del momento o circunstancias en los que han nacido. A fin de afirmar que una ética material de la vida humana sería posible, Dussel parte del supuesto de que todos los hombres estarían interesados en garantizarse determinados bienes. A partir de la diversidad de circunstancias y personas, Dussel sostiene que todos los seres humanos tienen un interés en su vida. Por lo tanto, la teoría de Dussel tiene sus recaudos frente al concepto de la vida, que se funda en un consenso mínimo de todos los seres humanos en cuanto al contenido, que ha sido trasladado desde el ámbito de las diferencias de intereses a la organización concreta de la vida de cada uno.

La ética material de la liberación elaborada por Dussel es al mismo tiempo una ética de la dignidad, dicho con más precisión, una ética de la «dignidad de la vida negada» (Dussel 2000: 17). Con este nuevo agregado es evidente que la ética de Dussel se diferencia de la representación biológica y, en última instancia, banal, de que todos los seres vivos tendrían interés en su propia supervivencia. Dussel no es un teórico a la Darwin, en el sentido de la «supervivencia del más fuerte» o a la Thomas Hobbes, con su idea del «*homo homini lupus*». Dussel es un teórico social, que entiende la pobreza y la riqueza como fenómenos producidos por los seres humanos, y se opone a nuestras representaciones de la justicia como la distribución desigual de los bienes materiales o sociales en el planeta. Él parte de que la mayoría de los hombres, que viven bajo el límite de pobreza o que sufren la represión

política, son víctimas de una injusticia, en la medida en que las disposiciones económicas y políticas les impiden acceder a un standard humano mínimo. La pobreza masiva, el hambre o la mortalidad infantil, en tanto que externalidades estructurales negativas de un orden político y económico, niegan esta concepción, que se funda en nuestras representaciones de la dignidad de la vida. Visto de este modo, la ética de Dussel puede ser entendida como una crítica de las instituciones, que parte de un compromiso básico de «producir, reproducir y desarrollar ampliamente la vida humana concreta de cada sujeto ético individual de una comunidad» (Dussel 2000: 17).

El prelude dramático de la ética de Dussel está dado por los reclamos objetivos o presuntos de los peor situados. Ahora bien, podría objetarse que una ética, que parte de modo consciente de los intereses desatendidos de quienes pertenecen a un grupo social determinado, pierde de este modo su pretensión de universalidad, porque se convierte en la abogada de los oprimidos y, con ello, en una representante de sus intereses particulares. La defensa de los intereses particulares contradice sin embargo el objetivo universalista, de organizar la sociedad de acuerdo con principios que sean justos para todos los seres humanos.

Pero hay otro punto que vuelve problemática la pretensión de universalidad. Dussel no se priva de dar una definición substantiva de la vida buena. Ya hemos visto que los formalistas morales objetan a este punto que las representaciones humanas de la vida buena serían tan diversas y plurales que no es posible unificarlas o que esto exigiría una forma de gobierno paternalista, que necesariamente debería negar un espacio para el desarrollo de los individuos. A pesar de estas objeciones posibles frente al particularismo de los grupos sociales de intereses particulares, por un lado, y el dogmatismo de la vida buena, por el otro, Dussel tiene una pretensión de universalidad. Sin desarrollar demasiado esto, él fundamenta su posición en última instancia en la atribuida «dignidad absoluta de la vida humana» (Dussel 2000: 18). Dussel no parece considerar que la dignidad particular de lo humano, que él presupone como el fundamento universal, esté necesitada ella misma de fundamentación. Él parece estar preocupado más bien por la «justificación de la lucha de las víctimas y de los oprimidos» (Dussel 2000: 18). Vista de este modo, su empresa se parece menos a una metaética que a una teoría de la revolución, porque, por un lado, considera al conflicto como necesario para la emancipación social y, en segundo lugar, trata de legitimarlo.

Un crítico agudo, que exigiera una fundamentación última, podría argumentar ahora que Dussel queda debiéndonos una estrategia auténtica de fundamentación, en la medida en que presupone un concepto abarcante de la dignidad y acto seguido se concentra en las posibilidades de realización de este concepto. Pero una objeción de este tipo no acierta, desde mi punto de vista, a captar las ventajas que parece tener el concepto de dignidad de Dussel. En primer lugar él se libera, al menos en este pasaje, de una fundamentación metafísica complicada del concepto de dignidad, que apenas hace una diferencia para la praxis. Desde mi punto de vista, él utiliza el concepto de dignidad exclusivamente como un último comodín. Me parece que la función de comodín tiene una doble ventaja. Por un lado no es necesario decir si la dignidad en este punto debe ser entendida como cristiana,

kantiana o de cualquier otro modo. Por otro lado, el concepto de dignidad sirve como una especie de referente para el concepto de justicia o más bien para las representaciones sobre aquellos modos de tratar a los seres humanos, que están condiciones de ser caracterizadas como injustas. Es evidente que la afirmación de que las instituciones económicas, la pobreza, el hambre y la mortalidad infantil deben ser dejadas tal como están en su dimensión actual, no puede tener la sabiduría de una conclusión última. Me parece adecuada la crítica de esta situación con un vocabulario del registro de la justicia, que en última instancia remite al concepto de la dignidad, respecto del que asumimos, que él también le pone metas al trato legítimo con los hombres.

La ética de Dussel no se puede entender en primer lugar como una fundamentación última de tipo metaético, sino más bien como una crítica filosófica de las instituciones, que se centra en las condiciones de la realización de las representaciones de la justicia, a partir de una actitud escéptica. Para capturar la injusticia atribuida, Dussel intenta desarrollar un tipo de criterio práctico de verdad, en relación con el cual debe demostrarse la bondad de las convicciones morales. En analogía con el dualismo cartesiano de espíritu-materia y, presumiblemente, también con el esquema de base-infraestructura del pensamiento marxista, Dussel considera a la vida humana como un «modo de realidad del sujeto ético» (Dussel 2000: 19). El modo de realidad parece ser allí como algo opuesto al estado ideal de la subjetividad humana, que las teorías filosóficas muy frecuentemente asumen. Este modo de consideración idealizante es pensado como necesario para conseguir afirmaciones sobre el sujeto ético en sí, y surge de una abstracción de los factores concretos de su situación vital. Frente a esto, Dussel dirige su atención al concepto de la vida como un modo de realidad, centrándose en las condiciones de realización de las pretensiones y necesidades de las personas. Las condiciones de la puesta en práctica de las intenciones morales no consisten en circunstancias casuales, sino en condiciones teóricas relevantes para una concepción moral. Por eso Dussel considera a la realidad de la vida humana como la condición antecedente y, del mismo modo, como la última piedra de toque de la ética.

«El modo de realidad determina entonces el orden racional y el nivel de las necesidades, impulsos o deseos [...] La vida humana pone límites, fundamenta la ordenación axiológica dominante y tiene sus necesidades propias» (Dussel 2000: 20).

De este modo, Dussel desarrolla ampliamente un concepto que ya el joven Marx, en relación con sus objetivos, había visto que le permitiría conseguir lo real y material, frente a la filosofía hegeliana percibida como espiritualizada. Sin embargo, el concepto de Dussel de la vida también recurre a las consideraciones sobre la corporalidad frente a las implicaciones metafísicas del dualismo substancial y el economicismo político de tipo marxista. Frente a los diferentes factores influyentes en su ética de la vida humana, que Dussel refleja a veces de modo ortodoxo, a veces de modo creativo, aparece ante todo el aspecto criteriológico, que admite el

aspecto de la realización de la vida real completamente y de acuerdo con la dignidad humana.

En última instancia esto lo lleva a él a hacer una crítica de las teorías liberales actuales de la ética discursiva de Frankfurt y de la teoría de la justicia de Rawls. Con la teoría de la vida humana real como trasfondo, Dussel critica aquellas teorías en dos pasos. En primer lugar critica el que los principios normativos de la justicia sean obtenidos con la ayuda de un procedimiento de abstracción. El supuesto contrafáctico de un estado original o bien de una comunidad deliberativa libre de dominación tiene, de acuerdo con Dussel, el déficit de que representa meramente un experimento mental, que luego no puede volver a encontrarse en la realidad. De allí que Dussel opere en su propia concepción con una comunidad real de comunicación, que es consituída por las «víctimas» del sistema. En el segundo momento se hace efectiva la situación de esta comunidad de comunicación, que justamente consiste en la desigualdad fáctica de estos seres humanos. La asimetría real en medio de las comunidades de comunicación, que Dussel tiene en mente desde su perspectiva intercultural, sería apartada de nuestra vista justamente mediante la igualdad ficcional, de los sujetos que negocian, que Rawls y Habermas presuponen de alguna manera (Dussel, 2000: 55).

SEGUNDA PARTE: GÉNESIS Y VALIDEZ

Dussel tiene claro que en la fundamentación contrafáctica de las normas éticas o legales, que Habermas introduce con el estado libre de dominación y Rawls con el estado original, no se trata del mismo nivel de argumentación que él mismo tiene en mente. A diferencia de la consideración teórica de validez de Rawls o de Habermas, que toma la presunta imparcialidad de los participantes como una condición necesaria para el logro de la meta de la orientación al bien común, Dussel se pregunta por las condiciones fácticas del origen y la realización de aquellas convicciones. Dussel no sólo sostiene que la discusión de la validez de una norma debe retrotraerse a su génesis socio-histórica. Su punto es más bien que algunos factores de la génesis y de la realización de estas normas son relevantes en relación con la validez teórica. A pesar de la distinción entre el origen o la aplicación de una norma y de la corrección o falsedad de su contenido argumentativo, Dussel parte de que su análisis de la génesis o de la aplicación no puede ser desenganchado de la consideración de la validez de las normas (Dussel 2000: 56).

Más allá de la validez formal, que en las teorías de Rawls y de Habermas logra una cierta independencia frente a su génesis material, Dussel recurre a su factibilidad ética, por lo tanto a la realizabilidad práctica de las intenciones (Dussel 2000: 57). La «factibilidad» no puede ser entendida aquí simplemente como una «factibilidad técnica», sino que más bien se refiere a la viabilidad de los principios normativos en un medio social determinado por personas e instituciones. Dussel adhiere con ello a Franz Hinkelammert, que formuló, en su libro *Crítica de la razón utópica*, una crítica al socialismo soviético y al neoliberalismo de F. Hayek y M. Friedman, motivada en la teología de la liberación. Hinkelammert también señala

un desequilibrio de los escenarios de fundamentación de Rawls y Habermas, que de acuerdo con su interpretación son «empíricamente imposibles», pero que sin embargo deben tener la función de «ideas regulativas» (Dussel 2000: 61). Para ello Hinkelammert opera con un «principio de imposibilidad». La palabra imposibilidad en este sentido no refiere a una imposibilidad lógica, que resultara de una contradicción conceptual. El tipo de imposibilidad empírica que Dussel tiene en mente critica el supuesto antropológico de teorías políticas y éticas, que no son compatibles con la realidad. Algo empíricamente posible debe ser por eso compatible con la representación de que los seres humanos son seres finitos y limitados y no son super-sujetos, sin intereses y omnisapientes. De este modo, Dussel considera que el «Modelo de la economía perfecta de mercado» de F. Hayek es ya imposible lógicamente, porque hace uso del supuesto de que no habría ningún tipo de monopolio, que impidiera el modo ideal de funcionamiento del mercado. Como ejemplos de la imposibilidad empírica, que sin embargo no implicaría ninguna imposibilidad lógica, Dussel nombra al *perpetuum mobile* y a la idea socialista de una economía planificada perfecta. Tanto el *perpetuum mobile* como la economía planificada perfecta son pensables teóricamente sin contradicción, desde su punto de vista, pero sin embargo son imposibles empíricamente (Dussel 2000: 69).

Sin poder entrar aquí en detalle en las convicciones lógico-modales de Dussel, veamos cómo define el criterio de factibilidad: «A quien pretenda realizar o modificar una norma, acción, institución, etc., no le queda otro remedio que tomar en cuenta las condiciones formales, empíricas, técnicas, económicas y políticas de su realización, de modo tal que la acción en consideración sea posible de acuerdo con las leyes naturales en general y con aquellas que afectan a los seres humanos en particular» (Dussel 2000: 68).

Dussel rechaza en este punto una serie de representaciones del ordenamiento político, tales como el capitalismo neoliberal y la economía planificada socialista, pero también representaciones del ordenamiento político conservadoras, aunque sin proponer una teoría política normativa propia. La finalidad de su argumentación sin embargo se aclara un poco cuando se toma en cuenta que en el fondo se trata de consideraciones metaéticas, que deben aclarar el modo legítimo de utilización del predicado ético «bueno». Pueden tener una «pretensión seria al bien», de acuerdo con esto, sólo aquellos proyectos que sean factibles. Este criterio de evaluación debe ser aplicable también a personas e instituciones, si son realizables bajo el grupo de los presupuestos mencionados, que pueden encontrarse empíricamente (Dussel 2000: 73).

Este tipo de reflexiones arrojan las siguientes preguntas. ¿Cuál persona, cuál institución o qué procedimiento de evaluación, más allá del análisis conceptual filosófico, hacen posible la determinación de si un objetivo es imposible empíricamente? Existen entonces dificultades relevantes de evaluación en la estimación de si las exigencias normativas son o no factibles de hecho. Queda por preguntarse si el modelo de Dussel no cae sin querer en un conservadurismo, que parece socavar en el largo plazo la fuerza regulativa de las ideas utópicas, cuando no parecen ser realizables bajo las condiciones empíricas dadas. El contextualismo podría actuar aquí como un freno de la evolución social, porque la fuerza normativa de las ideas

justamente puede residir en que exigen cosas que no son realizables en el momento presente. Durante miles de años los grandes pensadores tomaron a la esclavitud como un fenómeno natural, y a la democracia como un modo de ejercer el poder inapropiado para los seres humanos, así como a la igualdad de derechos de las mujeres como algo imposible. La idea de que sólo puede ser justo aquello que es realizable, en principio muy convincente, nos remite en primer lugar a un problema de evaluación. ¿Cuál persona, cuál institución o cuál procedimiento puede evaluar en lo posible la realización? Aún cuando se ponga entre paréntesis el problema de la evaluación, que por su lado parece recurrir a un entendimiento idealizado, permanece allí el conservadurismo inherente a este criterio. Si sólo puede ser justo aquello que parece realizable bajo las circunstancias sociales, nuestra teoría de la justicia se fija a un status quo y se superan tanto los cambios de paradigmas éticos como las revoluciones morales.

Junto a estas dificultades, me parece que el recurso de Dussel a una teoría de la realizabilidad empírica es realmente adecuado a fin de considerar las instituciones sociales. Esto vale particularmente cuando se intenta la trasposición de ideas e instituciones a otros círculos culturales. Finalmente ya Aristóteles intentó, con el concepto de *phronesis*, hacer referencia a la capacidad de juicio práctico. Junto con esta referencia general a la necesidad de la capacidad de juicio práctico, que puede hacer parecer como razonable un cierto contextualismo, la crítica de Dussel es comprensible sobre todo cuando se la lee desde el trasfondo de la confrontación de sistemas durante la guerra fría. El conflicto exagerado de los modelos de sociedad que aparentemente no tienen alternativa, y de su fundamentación histórico-filosófica, impiden dirigir una mirada filosófica hacia el presente. Existía el peligro particular de poner en juego la libertad política en el presente, en virtud de utopías sociales cuya realizabilidad era incierta.

CONCLUSIÓN

En el texto anterior he intentado presentar y discutir críticamente algunos aspectos de la ética material de la vida. En su obra *Ética de la Liberación*, Dussel pretende fundamentar una ética material, que encuentra su punto de partida en la voz subordinada de las víctimas del sistema. He discutido la pregunta de cómo puede llegarse a una ética universalista a partir de una ética de la buena vida, entendida como la imposición política de los intereses de los pobres, los hambrientos y los excluidos. Desde mi punto de vista, el concepto de la «dignidad absoluta de la vida humana» opera como un comodín que asume la tarea de la fundamentación. Al mismo tiempo la teoría de Dussel desarrolla una crítica a las concepciones éticas así como a las instituciones políticas y económicas, que pierden la orientación a la realidad. Con el criterio de la «factibilidad ética», Dussel intenta reproducir las condiciones contextuales de las exigencias normativas. Debe ser por lo tanto absolutamente necesario tomarlas en cuenta, si las acciones deben ser identificadas como justas. Si bien es bienvenida una consideración más fuerte de las circunstancias, por ejemplo en sintonía con el concepto aristotélico de *phronesis*, esto no deja de presentar dificultades. ¿Quién posee la autoridad de evaluar la realizabilidad de

modo adecuado? La consideración de la posibilidad o imposibilidad de exigencias normativas es siempre un conflicto político, que no puede decidirse de modo neutral. La restricción de las acciones justas a aquellas que son realizables en el presente parece conducir a un conservadurismo, que no toma en cuenta que la evolución social muchas veces consigue cosas que parecían anteriormente imposibles.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Dussel, E. (1989). *Philosophie der Befreiung*. Hamburg: Argument-Verl.
Dussel, E. (1998). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*. Madrid: Editorial Trotta - Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa - Universidad Nacional Autónoma de México.