

TESIS 5

EL PRINCIPIO MATERIAL DE LA MORAL¹

[5.01] Las *tesis 2 y 3* estaban elaboradas dentro del horizonte del método fenomenológico: de la esencia encubierta hacia los fenómenos que se manifiestan en el mundo. Las presentes *tesis 4, 5 y 6* responderán en cambio a exigencias planteadas más bien por el pensamiento kantiano, hasta la formulación contemporánea de K.-O. Apel, que nos habla de principios morales o normatividad que en estos autores es meramente (o fundamentalmente) formal (ya explicaremos en la *tesis 5* el sentido de lo *formal*). Se piensa entonces en los principios morales, a los que la fenomenología no negaba, pero no daba tanta importancia. Pienso que este aspecto que enunciaremos en las siguientes tres *tesis* tiene sin embargo mucha importancia; es más, es un aspecto esencial que completa la descripción fenomenológica. Ahora situamos en su momento lógico la irrupción de esta problemática que no tratamos frontalmente en *Ética* del 1973 –elaborada desde 1969 con la obra *Para una de-structura de la historia de la ética*–.

[5.02] Se trata, por otra parte, de la conclusión con el debate con Apel², que comprende el vuelco de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, que produjo el *giro pragmático* de tanto valor, pero perdió la *materialidad* de la ética y su sentido crítico económico político, inevitablemente. Esta obra (las *14 tesis de ética*) quiere por ello mostrar la articulación del momento fenomenológico de la ética (las tres primeras *tesis*) con su momento normativo de principios (la *tesis* que se inician ahora), lo cual manifiesta una visión de conjunto más amplia, compleja y actualizada. Si la primera ética del 1973 fue la recepción levinasiana en América Latina (una de las primeras en el mundo), ésta es el desarrollo post-habermasiano de nuestra disciplina. Por desgracia, para el alumno que se inicia, el supuesto de las más recientes obras (a partir de 1992 con la *Teoría de la Acción Comunicativa* de J. Habermas), suponen numerosas lecturas, y por ello damos aquí como un mapa para el que se interne más profundamente en los temas. Por ello intentaré simplificar al máximo la exposición, que es uno de los objetivos de esta obra.

[5.1] *La materialidad de la ética*

[5.11] Una primera dificultad es el significado de la palabra *material* o *materialidad*. No tiene nada que ver con lo físico o la existencia material de una mesa. Se trata en cambio del *contenido* de un acto humano, su *materia* (no su *forma*³) es *lo que opera*. El acto de comer tiene por finalidad la satisfacción del hambre o de una necesidad. Su contenido es el masticar y digerir un alimento. Es la materia o *contenido* del acto, su finalidad. El enseñar tiene por *contenido* (en alemán *Inhalt*) actos de transmisión de saber del maestro al discípulo, y no es nada *material* en el sentido de opuesto a espiritual o anímico. Lo material de la moral (y la ética) se opone a lo formal, no a lo físico, espiritual o psíquico.

¹ En las *tesis 4, 5 y 6* he de referirme a mi obra Dussel, 1998, *Ética de la Liberación*, caps. 1, 2 y 3. Se trata, ahora sí, de una apretada síntesis, donde se articula ese material con la *Para una Ética de la Liberación* del 1973.

² Véase Apel, K.-O. y Dussel, E., 2005, *Ética del Discurso y Ética de la Liberación*.

³ Por su parte el significado de “forma” es igualmente especial (véase la *tesis 5*).

[5.12] Por su parte, hemos dicho, el contenido del acto es su finalidad. El comer saciar la satisfacción, el instruir comunicar conocimiento. Pero esas finalidades son intermedias, ¿comer para qué?, ¿instruir para qué? Y de “para qué” en “para qué” llegaremos a una finalidad última: para vivir la plenitud de la vida humana. La vida humana, siendo el fin de los fines es el contenido último de todo acto humano. De manera que el *contenido* final de todo acto es la vida humana misma; su materialidad acabada. Dicho sea de paso el materialismo de Marx no es sino un vitalismo económico crítico (no de derecha como vitalistas y racistas, aún como A. Hitler, que hablaban de la vida pero de una raza superior). Hay muchos vitalismos, nos referimos a un vitalismo crítico racional, universal, ético.

[5.13] Hay muchas morales (y éticas) que se diferencian por el *contenido* que las determinan. La mayoría de ellas afirman un solo principio normativo, mientras que expondré la necesidad de elaborar muchos principios que se co-determinan en una rica totalidad. Trataremos la cuestión más adelante. Esto supone que no hay una última instancia, y si hubiera de afirmarse sería el principio mismo de la vida humana.

[5.2] *El sistema límbico afectivo evaluativo*

[5.21] Nuestro cerebro, el órgano que nos constituye físicamente como subjetividad (enigma inmensa que quizá nunca podremos entender completamente por su complejidad) tiene dos momentos. Uno, preponderantemente cognitivo (no exclusivamente) llamado neocortex (con miles de millones de neuronas, inmensamente más complejo –no decimos más extenso- que el universo físico que nos rodea). Otro, con otro tipo de neuronas denominado sistema límbico. Los especialistas en los misterios del cerebro muestran un comportamiento muy diferenciados de ambos aspectos de nuestra subjetividad (de base física real, por lo tanto).

[5.22] Formulan que el criterio del operar del cerebro, y en especial del sistema límbico es en base al *valor*⁴. Quieren decir con ello que actúa en base de un criterio vida-muerte: es necesario saber distinguir entre un alimento y un veneno. Por la costumbre cultural de milenios (conservando en la memoria la consistencia de las cosas reales que nos rodea) los grupos humanos saben esa diferencia. Pero entre lo que alimenta o mata hay una diferencia: uno afirma y desarrolla la vida; el otro la suprime. El error en este juicio práctico (no sólo teórico cuya negación es la no-verdad o el error, mientras que en el caso del ejemplo, el error pone a riesgo la vida: mata) tiene consecuencias absolutas. El que se equivoca deja de ser sujeto, muere. Otro podrá memorizar la peligrosidad de lo que comió el muerto, pero el muerto está, no hay retorno posible.

[5.23] El sistema límbico impera recordar esas experiencias valorando todo acto, desde el criterio de verdad práctica vida-muerte. Los neurólogos saben muy bien que el cerebro ante un virus produce anti-cuerpos, desde el criterio vida-muerte. Si los anti-cuerpos matan el virus el organismo humano sobrevive. Si no pueden hacerlo muere. Ese criterio está inscrito genéticamente, en los instintos y en los tabúes de las culturas. Tan importante es recordar y jerarquizar los valores (mediaciones para la vida) como los dis-valores o peligros (mediaciones para la muerte que hay que evitar). Lo que se aleja de lo perentorio de la sobrevivencia es jerárquicamente menos importante y por último se olvida.

[5.24] La relación del sujeto práctico con la realidad es veritativa. La verdad es la actualización cerebral de la cosa real. Su criterio último es la vida. En verdad prestamos atención a aquello de lo real (en la circunspección mundana que ya hemos anotado) a lo valioso, a lo que podemos integrar al plexo

⁴ Véase Dussel, 1998, *Ética de la Liberación*, 1.1.

de las posibilidades para la afirmación de nuestra vida, singular o comunitaria. Lo que no podemos integrar ni lo descubrimos, nos pasa desapercibido, no lo valoramos. De paso, nada conocemos (toda teoría) que nos haya llamado la atención, que la hayamos valorado, afectivamente integrado a nuestra vida. La teoría pende enteramente del sistema afectivo-valorativo que nos motiva a conocer, recordar, memorar. Es lo práctico moral punto de partida. El cerebro, entonces, es un órgano moral en tanto los obliga a cumplir las mediaciones necesarias para la vida humana, singular o comunitaria. Lo físico en este caso es neurológico; y lo neurológico constituye, de manera todavía misteriosa (ya lo hemos dicho) nuestra subjetividad moral (y ética).

[5.3] *La verdad aparente del utilitarismo*

[5.31] Una de las corrientes morales más famosas es la anglosajona denominada utilitarismo. Es ciertamente una moral material (como contenido), pero al final sólo en apariencia. Hay una verdad del utilitarismo, pero es parcial y termina por contradecirse. Nació en el Reino Unido en plena revolución industrial capitalista y tiene su sello. John Locke, mucho antes que los utilitaristas, había formulado: “El bien y el mal [...] no son otra cosa que placer o dolor, o aquello que nos provoca placer o procura dolor”⁵. D. Hume y A. Smith siguen en esta tradición dando importancia fundamental a las pasiones humanas, momento material fundamental.

[5.32] Pero es J. Bentham (1748-1832) (filósofo y economista) el que formula las bases del utilitarismo: “El axioma fundamental [de la moral] es: la mayor felicidad del mayor número es la medida del bien o del mal”⁶. Como los demás utilitaristas Bentham cultivaba la economía, y John Stuart Mill mejoró su principio enunciando: “La creencia que acepta como fundamento de la moral la utilidad o *el principio de la mayor felicidad* sostiene que las acciones son buenas proporcionalmente a su tendencia a promover la felicidad, [y son] malas conforme a su tendencia a producir lo contrario a la felicidad”⁷.

[5.33] Pero intentando determinar un poco más el principio el mismo J. S. Mill cae en un dualismo inaceptable: “Debe admitirse que los placeres mentales son, en su mayoría, de mayor permanencia, seguridad, menos costosos, etc., que los corporales [...] tendiendo a su naturaleza intrínseca”⁸. Dos reflexiones. En primer lugar, ¿cómo explicar la infelicidad del héroe (p.e. M. Hidalgo fusilado) como un acto bueno? No siempre el justo es feliz, es el caso paradigmático de un relato ético como el de Job, en el pensamiento semita.

[5.34] Pero además, y como observamos, la corporalidad humana queda en un segundo plano, y con ello el principio crítico que expondremos más adelante (*tesis 8*) pierde sentido. La felicidad es sólo algo psíquico, espiritual, propio de las solas facultades superiores del cerebro, valores, virtudes. La explotación del cuerpo dominado del obrero, por ejemplo, no será motivo de maldad o injusticia, o al menos se la descubrirá en los tratados utilitaristas que acepta el capitalismo como la misma naturaleza del ser humano, y no como un sistema que causa infelicidad a la mayoría de la humanidad.

[5.4] *Las limitaciones del comunitarismo*

[4.41] Ante el formalismo abstracto de la moral analítica que analiza principalmente el lenguaje

⁵ Locke, 1975, *Un ensayo sobre el entendimiento humano*, Lib. I, cap. 28, § 5.

⁶ Bentham, 1948, *A Fragment on Government*, Prefacio, p.3.

⁷ *Utilitarismo*, 2 (J. S. Mill, 1957, p. 10).

⁸ *Ibid.*, 11-12. Todavía escribe: “La felicidad es el único fin de la acción humana” (*Ibid.*, 49).

normativo, un grupo de filósofos anglosajones critica tal postura recordando que la moral tiene un lenguaje con *contenidos* históricos propios de una cultura, la occidental (europeo norteamericana). Por ello darán gran importancia a la historia para mostrar que más puede estudiarse el significado normativo de las palabras y concepto morales sin referirlos a dichos contenidos culturales.

[5.42] A. MacIntyre escribe una *Historia de la ética*, donde recuerda la evolución del contenido de los conceptos morales de la cultura occidental, como hemos indicado, y proclama la necesidad de volver a [Locke, Hume, Moore, Stevenson, etc.] heredó de los griegos y del cristianismo un vocabulario moral. [Posteriormente] se produjo el surgimiento del individualismo y el capitalismo [...] todos los vínculos entre el deber y la felicidad se disolvieron gradualmente”⁹

[5.43] Un Ch. Taylor recorre una historia de la subjetividad (griego, medieval, moderna anglosajona) en su obra *La historia del Yo. El devenir de la identidad moderna*¹⁰, que no podemos sino aplaudir. Aunque como el resto, grandes historiadores, son eurocéntricos; es más helenocéntricos. El Yo personal, biográfico, que míticamente no se disuelve con la muerte (ya que la inmortalidad del alma griega pierde su singularidad al integrarse al alma del mundo) es una experiencia egipcia y semita, muy anterior, simultánea y posterior a la filosofía griega. Osiris, el mítico dios de la resurrección, en el juicio final en el templo de Maát, veintiséis siglos antes que Aristóteles, pregunta al muerto su nombre (singular), y de cumplir con las exigencias éticas lo resucita singularmente. Tenemos ya la experiencia del “Yo” personal, que heredan los judíos, los cristianos (y europeos) y los musulmanes. Taylor no lo descubre por su eurocentrismo.

[5.44] Pero además, descubriendo que la moral tiene un contenido histórico-cultural opinan que se hace imposible el diálogos entre morales, porque cada una exige una comprensión imposible de ser revivida desde el horizonte de otra cultura. Una cierta incomunicabilidad que imposibilita el diálogo intercultural, y limita a la razón humana en su capacidad de llegar a comprender (aunque sea parcialmente) otros mundos, otras morales, otras culturas. La radicalización histórica les lleva a una negación de una razón mundial, analógicamente semejante, la de un universal concreto.

[5.5] *La no fundamentalidad de la ética material de los valores*

[5.51] Max Scheler, en las primeras décadas del siglo XX, por influencia ciertamente de E. Husserl, se levantó contra lo que él denominaba formalismo kantiano, desarrollando una “ética material de los valores”.¹¹ Su impacto fue enorme, y se hizo normal en moral hablar de axiología (*áxios* en griego significa valor), de los valores morales, de la jerarquía de los valores, de la educación en los valores, etc. Por nuestra parte siempre mostramos que los “valores” no fundan una moral (ni una ética), sino que están ya fundados. No es que no haya valores, pero no son el *fundamento* de la moral; y mucho menos que sean entidades metafísicas existentes en un mundo ideal, cuasi platónicas.

[5.52] Max Scheler distingue entre el entendimiento y la sensibilidad kantiana el ámbito propio de una facultad emotivo estimativa: el *Fühlen* (que podría traducirse como: “intención valorativa”). El sujeto constituye el *sentido* ético-práctico que debe distinguirse de la constitución del mero *objeto* kantiano.

⁹ *Historia de la ética*, § 12. “Lo que espero es que surja con mayor claridad aún la función de la historia en relación con el análisis conceptual” (*Ibid.*).

¹⁰ Taylor, 1989.

¹¹ Véase, Dussel, *Para una de-estructura de la historia de la ética*, cap. 4 (en www.enriquedussel.com/Obras; o en *Obras Selectas*, vol. 3, cuarta parte, pp. 309ss). Para Husserl y Scheler puede consultarse inicialmente esta obra mía antigua; aquí solo recordaré algunas tesis fundamentales.

No es lo mismo el *valor* constituido como *sentido* que el mero *objeto* o la *cosa* (en lenguaje de Scheler). Una cosa, una manzana, puede ser constituida en diversos sentidos. El acto que constituye (la *noesis* de Husserl) el sentido (el *noema*) es la “intención valorativa”, que sin embargo descubre los valores que se dan *a priori*: “Designamos como *a priori* todas aquellas unidades significativas y proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que la piensan y de su real configuración natural [de cosa] llegan a ser dadas por sí mismas y mediante el *contenido* de una intuición inmediata”.¹² A este le llama (por tener contenido eidético o esencial) una *ética material*, contra el *formalismo* kantiano de la ley y el deber (sin contenido concreto alguno).

[5.53] El valor es una cualidad de la cosa; pero no la cosa. La cosa valiosa se llama “bien” (*Gut*). “Con esto quiere decirse que debemos distinguir entre los bienes, es decir: cosas valiosas y los puros valores”¹³. Ese mundo de valores tiene por su parte jerarquía, ya que hay valores que se estiman con mayor contenido que otros (por ejemplo los espirituales). La acción humana encarna dichos valores en la praxis siguiendo un proceso sutilmente descrito por Scheler. En primer lugar, la intención estimativa “aspira” en nosotros por algo en general. En un segundo momento, la tendencia se fija en algo por operar, que le indica una cierta dirección, sin tener todavía un “contenido de imagen” de ese algo. Es entonces cuando se le agrega un “componente de valor” (*Wertkomponente*). Y la voluntad (que no es la facultad estimativa sino operadora) le agrega una “imagen” concreta de *fin* (*Zweck*), el objeto práctico kantiano, y lanza la acción humana a su realización empírica. La acción porta así un valor y lo realiza.

[5.54] ¿Cuándo se dice que un acto es bueno? Nos contesta: “El valor bueno se manifiesta cuando realizamos el valor positivo superior dado en el preferir; se manifiesta precisamente en el acto voluntario”¹⁴. Es decir, la facultad estimativa prefiere un valor (más alto) a otro (más bajo) en el acto bueno, que lo encarna en la acción una elección de la voluntad. Si la facultad estimativa prefiere un valor más bajo o la voluntad no opera el valor preferido más alto, el acto es malo.

[5.55] En esta obra, *14 tesis de ética*, el valor no constituye una entidad autónoma en un mundo eidético o metafísico específico o independiente (una ontología especial para Husserl o Scheler), sino que, simplemente, es la mediación (véase lo ya dicho en la *tesis 2*) en cuanto mediación para la vida humana. Es como el valor de uso en la economía: la mediación (el acto humano o la cosa, la manzana) *tiene* valor en cuanto es *medio* para la afirmación de la vida (la manzana tiene valor de uso si hay hambre de un viviente; si no hay hambre tiene propiedades físicas pero no valor alguno para un fin). El valor no es fundamento de la moral (o ética); tiene sentido, pero *está fundado* en el fin, cuyo fin último es la vida humana, como veremos en *tesis 4.8-4.9*).

[5.56] Por ello el neurólogo que indica que el cerebro humano actúa en base “al valor” tiene razón, pero entendiendo que el valor (y la jerarquía de valores) se establecen fundados en la afirmación, defensa y crecimiento de la vida). Cuando el cerebro produce un anti-cuerpo contra un virus, estima que el anti-cuerpo tiene valor en cuanto puede eliminar al virus, que puede matar al ser humano. El lugar de los valores no es mundo metafísico cuasi platónico, sino el sistema memorativo del cerebro humano fundamentalmente ligado al sistema límbico. Ese es el “lugar” real de los valores, como una función superior del cerebro. Ante una piedra que se ha lanzado contra la cabeza de un ser humano, éste levanta la mano y arriesga ese miembro para salvar su cabeza. ¿Por qué? Porque estima que la mano tiene menos valor que se cerebro y lo protege. Lo hace un niño instintivamente. Así existe, aunque también

¹² *Der Formalismus in der Ethik*, pp.68-69.

¹³ *Ibid.*, p. 42.

¹⁴ *Ibid.*, p.49.

culturalmente, el mundo de los valores y su jerarquía. Más valioso es lo que más condiciona la existencia de la vida humana. Y si la justicia o la prudencia son valiosos, es porque la vida comunitaria es antes lo más valioso, y así sucesivamente. Es necesario volver a un realismo crítico y no un idealismo axiológico. Scheler luchando contra el formalismo kantiano cayó en un formalismo valorativo. ¡Hay valores pero no son el fundamento de la moral (ni la ética)!

[5.6] *La ética de Aristóteles*

[5.61] El genio de Aristóteles es inmenso. Parece que su gigantesca obra se nutrió de los descubrimientos de la ocupación egipcia y mesopotámica del imperio alejandrino, y no fue sólo su obra personal, sino de la escuela del Liceo (los “peripatéticos”, por caminar en sus meditaciones en torno a la Acrópolis de Atenas, en la senda llamada el “*perípatos*”). De todas maneras sus “apuntes” de clases y reflexiones¹⁵, llamados la *Ética a Nicómaco*, quedará como una obra monumental.

[5.62] Para Aristóteles la *physis* significaba la totalidad de lo que se presenta (de lo que aparece) como horizonte ontológico. Era el *ser* de donde se avanzaban los *entes* (*tá ónta* o *tá fainómena*). Era la potencia (tanto *dynamis* como *enérgeia*) o la materia (*hyle*) con el que estaba constituido todo. La *physis* era lo *necesario* (*anágke*) que se opone a lo contingente (que puede no-ser). Son los astros, el mundo supra-lunar (más allá de la luna, porque debajo de ella acontece lo contingente). Sobre la *physis* hay ciencia y filosofía propiamente dicha. Es lo desde-siempre, divino en el eterno retorno de lo mismo. La *eudaimonía* significa la *physis* (naturaleza) humana plenamente efectuada.

[5.63] La *eudaimonía* se la traduce por felicidad, pero nada tiene que ver con la actual *happiness*. Formada por dos palabras (*éu*: bien; *dáimon*: las musas, el espíritu de creación, lo sagrado) significa el horizonte ontológico de com-comprensión del ser humano. No se lo puede cumplir de manera directa, no se lo puede describir ónticamente: es el ser (diría J. P. Sartre) desde donde todo lo elegimos, todo lo nombramos, todo lo intentamos prácticamente: “La *eudaimonía* se encuentra entre las cosas dignas de honor y perfectas. Si es así es porque es también un principio (*arkhé*), ya que en virtud de ella obramos (todo lo que obramos), y el principio y la causa (*aítion*) de los bienes (*agathón*) es algo digno y divino (*theíon*)”¹⁶. Heidegger entendió que era la com-comprensión existencial (es decir, práctica) del ser como *télos* (que nuevamente no es un mero *fin* sino la efectuación imposible, de manera acabada, del ser como poder-ser)

[5.64] Pero el problema filosófico para Aristóteles era como captar algo permanente, necesario, en la conducta humana cambiante, contingente, de lo que “podía no-ser”. ¿Habría un cierto aspecto que permaneciera aunque sea de una manera aproximada a la *necesidad* que exige la ciencia? Es para responder a esta pregunta que elaboró de una manera clásica su doctrina de la *virtud* (*ethos* comunitariamente, *areté* del ser singular). En efecto, la conducta humana no es necesaria (no tendría la espontaneidad propia del *ánthropos*, pero sería “según la naturaleza” (*katá physin*): “La virtud es un modo habitual de morar en el mundo (*héxis*) que se enfrenta a posibilidades electivas (*proairetiké*) [...] gracias a una circunspección interpretativa, tal como la situaría dentro del horizonte existencial el hombre prácticamente sabio (*hó frónimos*)”¹⁷. El justo, el prudente, el temperante o con fortaleza obra de manera semejante (como una “segunda naturaleza”) siempre. Está habituado a obrar de esa manera, como una cuasi-naturaleza. Es una clásica ética de las virtudes, que será heredada por la filosofía

¹⁵ Sobre la cronología de los libros y capítulos de esta obra véase Dussel, *El humanismo helénico*, Apéndice.

¹⁶ *Ética a Nicómaco* I, 12; 1102 a 1-4.

¹⁷ *Ibid.*, II, 6, 1106 b 36.

bizantina, árabe y latino-germánica.

[5.65] Entre esas virtudes queremos indicar especialmente a la *phrónesis* que hemos dicho es la interpretación existencial (o práctica, no teórica ni técnica). Para nuestro filósofo la justa o correcta elección práctica (la buena elección) depende de esta virtud: “Lo elegido interpretativa (hermenéuticamente) es lo deliberado y querido desde del horizonte del poder-ser [...] es así que deseamos en virtud de la deliberación [...] las posibilidades existenciales fundadas y abiertas desde el ser (*téle*)”¹⁸. La “sabiduría práctica” (*prudentia* en latín) nos inclina habitualmente a elegir lo mejor por la razón práctica, pero al mismo tiempo querer lo mejor por la capacidad volitiva. Es un querer juzgado prácticamente, y un juzgar querido. Es la *proáiresis* (elección) que concluye un silogismo práctico, cuya premisa mayor son los principios; la premisa menor “lo a obrar”; y la conclusión lo elegido a obrar. Es sin embargo singular, de un ser humano, acerca de las cuestiones individuales o comunitario políticas. Veremos que crítica recibirá en el pensamiento de J. Habermas.

[5.66] El ser del hombre, entonces, que comenzó por ser en su nacimiento un ser físico dado, será, en el transcurso de su existencia, cada vez más un *eídos proairetón* (una esencia elegida y querida). El ser de cada humano se irá desplegado efectivamente. Este despliegue no será una pura construcción de su esencia, sino una operación *katá physin* (según el ser) por el des-cubrimiento (no por invención técnica) de posibilidades existenciales imprevisibles. La ética material de Aristóteles (y material porque tiene un *contenido* bien determinado) así entendida no es un pensar posterior a la ontología: es ya la ontología misma, la *prima philosophia* (diríamos en latín).

[5.7] *El principio material de la moral*¹⁹

[5.71] La objeción *formalista* del pensamiento de K.-O. Apel o J. Habermas (la culminación de un neokantismo de gran significado actual), como veremos en la *tesis 5*, indica que la ética material, sustancial o de contenido es particular, porque están refiriéndose a los valores culturales determinados de los diversos pueblos que tienen diversas concepciones valorativas, particulares, sin fundamentación universal. Para la ética de la liberación, los valores son momentos fundados (véase arriba *tesis 4.5*) y no fundantes. Su fundamento se encuentra más allá de ellos, y es lo que intentaremos mostrar: la universalidad de dicho fundamento *material*.

[5.72] Ante esa objeción del neokantismo actual se puede responder que no siendo los valores un momento fundamental de la moral (o la ética), se concede que toda cultura histórica es particular, pero sus valores, en diversas jerarquías y significado (la vida para el hinduismo es sagrada y ni puede matarse una vaca que deambulan displicentes en las avenidas más concurridas de Delhi, mientras que la vida humana era sacrificada a los dioses por los mayas o aztecas dentro de sus costumbres), quedan fundados en el fin de los fines (en realidad éste último más que un *fin* es un horizonte ontológico de todos los fines). Todo acto humano, en última instancia es el cumplimiento de un aspecto de la vida humana. En mismo F. Engels, en el Prólogo de 1884 de *El origen de la familia*, expresa: “Según la interpretación materialista²⁰ el momento de determinación en última instancia (*letzte Instanz*) de la

¹⁸ *Ibid.*, III, 2; 1112 a 14-18.

¹⁹ Este tema lo he tratado en otras obras tales como Dussel, 1998, cap. 1; todo el debate con K.-O. Apel (Dussel, 2005); “¿Es posible un principio ético material universal y crítico”, en Dussel, 2001, cap. V; “La vida humana como criterio de verdad”, en *Ibid.*, cap. IV; “¿Fundamentación de la ética? La vida humana: de Porfirio Miranda a Ignacio Ellacuría”, en Dussel, 2007b; y en Dussel, 2009, *Política de la liberación*, vol. 2, § 26 [407ss].

²⁰ En el sentido vitalista de que el *contenido* de todo acto es la vida.

historia [...] es la producción y reproducción de la *vida inmediata (unmittelbaren Lebens)*²¹. La vida “sin mediación alguna” (*unmittelbar*) nos habla de ese horizonte ontológico ante de toda otra determinación (el ser como *indeterminado* todavía).

[5.73] Hay numerosas culturas diferenciadas, pero todas sin excepción son modos concretos de producir, reproducir y aumentar la vida de las comunidades que portan esas culturas. Las culturas son particulares, la vida que la sustenta es el fundamento universal: la vida humana en cuanto tal. Es lo obvio que pasa desapercibido. En toda acción, todo valor, toda virtud, toda ley, toda cultura, la vida es el sustrato irrebalsable²² necesario. Si el ser humano es moral (o ético) por estatuto ontológico²³, lo es porque *ya siempre pre-su-pone*²⁴ el “estar vivo”. El mismo “ser-en-el-mundo” siempre ya presupone el estar vivo: mal podría tener mundo un ser muerto.

[5.74] El mismo Th. Hobbes, por ejemplo, presupone la necesidad del contrato político para superar un estado de guerra que produce la muerte de los miembros de una comunidad. Para que no continúen aniquilándose, negando la vida, matándose, se argumenta en favor de un contrato que permite la paz, es decir: la sobrevivencia. El argumento se basa en la irrebalsabilidad de la vida. Expresa Fichte que “el objetivo de toda la actividad humana es el *poder vivir*; y a esta *posibilidad de vivir* tiene el mismo derecho todos aquellos a los que la naturaleza trajo *a la vida*. Por ello hay que hacer la división ante todo de tal manera que todos dispongan de los medios suficientes para subsistir. ¡*Vivir y dejar vivir!*”²⁵

[5.75] Veremos cómo K.-O. Apel fundamenta el principio formal de la moral (o la ética). De la misma manera podríamos observar que el ser humano que obra (sea un acto práctico, técnico, teórico, etc.) manifiesta en el mismo actuar que lo hace para permanecer en vida. Y no sólo obra en vista de permanecer en vida, sino que presupone que es viviente. No se vive para obrar; no se vive para comer; no se vive para pensar o argumentar. Sino al contrario: se obra para vivir; se come para vivir; se piensa o argumenta para vivir. El cerebro pensante del ser humano es un medio de la sobrevivencia, de la vida humana. Por lo tanto ante Descartes, que enunciaba: “Pienso, luego existo”, podría expresarse: “Vivo, luego pienso”.

[5.76] El vivir es el presupuesto *absoluto* (no es una mera condición) de todos los actos humanos, y, al mismo tiempo, es la finalidad última (en el sentido de un fin de fines, es decir, de un horizonte ontológico) de todo acto humano. Todo *deber ser*, o simplemente todo *deber* se funda en el vivir, y en vivir cualitativamente mejor; todo *derecho* que funda igualmente en el vivir y en el vivir cualitativamente mejor. Mal puede el ser humano, como hemos ya indicado, obrar si ha perdido la vida. Bartolomé de las Casas acostumbraba exclamar: “prefiero un indígena pagano y vivo (sin la presencia de españoles), que un indígena cristiano y muerto (fruto de una pretendida evangelización)”.

[5.76] Podríamos intentar una descripción mínima del principio moral (o ético) material de la siguiente manera: el que actúa moral (o éticamente) *debe* producir, reproducir y aumentar responsablemente la vida concreta de cada singular humano, de cada comunidad a la que pertenezca, que inevitablemente es una vida cultural e histórica, desde una comprensión de la felicidad que se comparte pulsional y

²¹ Marx, *MEW*, XXI, p. 27.

²² Lo irrebalsable es aquello detrás de lo cual no puede accederse: es el punto de partida y de llegada absoluto.

²³ Véase la refutación de la llamada falacia naturalista en “Algunas reflexiones sobre la *falacia naturalista*”, en Dussel, 2001, cap. III.

²⁴ *Pre-*: es lo *a priori* por naturaleza y aún en el tiempo; *sub-*: lo que está *debajo* como fundamento; *puesto*: el hecho de estar situado como el fundamento.

²⁵ Fichte, 1991, *El Estado comercial cerrado*, p. 19.

solidariamente, teniendo como referencia última a toda la humanidad, a toda la vida en el planeta Tierra. El vitalismo de derecha afirma solamente la propia comunidad. El principio moral (o ético) supera el particularismo (nacionalista) y afirma a toda la humanidad: es universal (en tanto mundialidad analógica).

[5.77] Por último, debe tomarse en cuenta la diferencia entre la vida *humana* como *modo de la realidad* (que es última instancia de todos los principios) y el *principio* moral que nos impera el *deber* de afirmar y acrecentar dicha vida, más cuando es negada en las víctimas (y en este caso es un principio ético). Como principio moral (o ético) es uno de ellos y determina a los otros, pero es igualmente determinado por ellos. Es un principio determinado determinante. En este nivel de los principios no hay última instancia. De todos modos la vida humana, como *modo de la realidad* del ser humano, es el fundamento abismal de todos los principios; es el momento último de fundamentación aún teórico o epistemológico de la moral (y de la ética), de la filosofía y de todas las ciencias y técnicas. Si fuera moralmente justificable el suicidio (es decir, la negación de la vida que no se efectuara como su afirmación de la misma vida²⁶) todo lo demás sería justificable, hasta el asesinato de otros seres humanos (mucho más el robo, la injusticia, etc.) y desaparecería el deber moral (y ético) en cuanto tal, como lo expresa L. Wittgenstein.

²⁶ El héroe político que dona la vida como servicio a la comunidad, es decir, entrega la vida propia por la vida en común, justifica su acción que no debe considerarse meramente como suicidio sino como afirmación de la dignidad absoluta de la misma vida. Véase el tema en “Sobre algunas críticas a la Ética de la Liberación”, en Dussel, 2007c, pp.173ss.