

FILOSOFÍA Y DEFENSA DE LA VIDA HUMANA. CRÍTICA A LA FUNDAMENTACIÓN ÉTICA DE DUSSEL

Mario Rojas Hernández
Universidad Autónoma de la Ciudad de México

1. La necesidad de la crítica y de los fundamentos normativos de la misma

La gravedad de los problemas a los que la humanidad se enfrenta en el presente mundial es de tal profundidad que, como sostiene Dussel, podemos acabar con nosotros mismos. No me interesa en este momento enlistar datos en torno a la pobreza, el hambre, la injusticia en nuestras sociedades. Me interesa apuntar al hecho de que las hay. Y este es justamente el punto de partida de la filosofía de Dussel: hay injusticia, hay explotación en el mundo, y hay pobreza y hambre producto de esa injusticia y esa explotación. En Dussel, la realidad histórico social no puede ser vista ni analizada, más aún, no puede ser comprendida cabalmente, si no se ve en ella no sólo pobreza y hambre, sino principalmente injusticia y explotación. Y la filosofía es la encargada de mostrar que así son las cosas y que debemos hacer algo en contra de eso.

Gran mérito de Dussel es el poner de manifiesto que la filosofía no puede estar desligada de la realidad histórico-social so pena de convertirse en ideológica —en el sentido de justificadora, aun inconscientemente, de un modo de vida injusto, explotador. No quiero decir con esto que necesariamente sea ideológica una filosofía que no se ocupa de problemas sociales, políticos y económicos. La filosofía es teórica y construye, formula teoría constitutivamente. Hay problemas eminentemente teóricos: ¿Por qué hay algo y no más bien nada? ¿qué es la realidad en sí misma? ¿por qué el todo de la realidad es como es? ¿qué es lo infinito? ¿qué es un número? ¿hay juicios sintéticos a priori?

¿hay algún fundamento último de nuestro conocimiento? ¿qué enunciados o proposiciones pueden ser consideradas realmente verdaderas y ser aceptadas por todos? ¿qué es el espíritu, el pensar? El problema es más bien el de que en filosofía, en sus diferentes áreas y por parte de diversas corrientes o posiciones filosóficas, es muy común no ocuparse, tal parece que por principio, de cuestiones histórico-sociales, económicas, políticas, morales. Es entonces que surge la pregunta: ¿por qué se desatiende —o hasta desprecia— estos problemas como no dignos de ser objeto de reflexión filosófica? La ocupación reflexiva puramente teórica es en muchos casos fin único y último. Pienso que sí hay problema cuando se asume esto como el único y fundamental objeto y fin de la filosofía, como la única tarea de ésta. La filosofía no puede terminar ahí, y de hecho históricamente no ha culminado ahí. Para Dussel, la realización o culminación de la filosofía sólo puede ser la realización ética y crítica, transformadora.

En contra de muchas de las corrientes de moda, Dussel pretende afrontar filosóficamente la realidad humana en sus aspectos sociales, políticos, económicos, históricos, *como problema*, y trata por ello de desentrañar los mecanismos institucionales, económicos, ideológicos, psicológicos, eróticos y culturales, y por supuesto los teóricos, que conducen a la injusticia, la explotación, la exclusión, la opresión, y así, como la consecuencia más desastrosa de todo ello, al hambre, la pobreza y la muerte de seres humanos. Intenta por eso, como momento inicial y fundamental de su proyecto filosófico, articular una reflexión ética que nos haga comprender que hay explotación e injusticia, en un sentido por completo distinto de las corrientes procedimentalistas (Habermas, Rawls), comunitaristas (Walzer), distinto también de los modelos económicos estándar.

En su intento, Dussel se enfrenta al postmodernismo nihilista relativista, al formalismo y procedimentalismo de la mayoría de las corrientes éticas actuales, a lo que llama eurocentrismo de la filosofía occidental, a la economía standard justificadora del sistema económico capitalista, a la filosofía latinoamericana repetidora de la filosofía europea y americana que no se ocupa de ni problematiza su realidad socio-histórica, a la filosofía descomprometida que se concibe a sí misma como objetiva (como neutralmente valorativa), y por ello sin compromiso de incidir en la realidad histórico social en dirección hacia la transformación de la misma.

De acuerdo con ello Dussel desarrolla categorías como “explotación”, “exclusión”, “injusticia”, “dominación”, etc. como categorías que nos permiten un acceso realmente adecuado a la realidad histórico social y como base de la *crítica* de la organización y estructura sociales. Esto es algo fundamental en la propuesta dusseliana, pues en la actualidad, en mucho del ámbito filosófico y de las ciencias sociales (incluido México por supuesto), hay muy poca *crítica seria del sistema como tal*, crítica ética fundamentada filosóficamente. Tanto así que no es común ver escritas ó utilizadas estas categorías en obras filosóficas a la hora de analizar la realidad histórico-social —en caso de que se ocupen de ésta. Y aun cuando se las mencione para tomar alguna posición frente a actos o situaciones humanas, no se las concibe ni se las desarrolla como categorías filosóficas estrictamente ético-críticas que posibilitan una mejor comprensión del cómo y por qué es así la realidad histórico-social así como la toma de posición en torno a ella con el objetivo explícito de transformarla. Caso extremo muy común es que *no se habla de explotación capitalista*. Se habla sí de participación, de derechos políticos, de derechos humanos, de democracia, de igualdad ante la ley, principalmente de consenso. Todo esto no es para nada algo superfluo, irrelevante, por el contrario, es éticamente importante y fundamental en grado sumo. El problema es que un discurso y un análisis como éstos, pierden fuerza, muestran su ingenuidad, al no enfocar la realidad histórico social desde el cristal de la sospecha, desde el impulso de poner de manifiesto, sacar a la luz y cuestionar las bases de injusticia sobre las que ella se asienta, de descubrir lo ideológico, de exponer la opresión y explotación efectuadas en la sociedad humana contemporánea en todas sus manifestaciones. Ese tipo de discurso puede sonar políticamente correcto, pero sin *someter a estricta crítica ético-filosófica* la realidad, queda en el aire. Tal parece entonces que la realidad histórico-social está bien así como está y sólo hacen falta unos pequeños arreglos por aquí, otros por allá. La tesis de Dussel es que esto no es así en absoluto y en el fondo del entramado social hay perversión y explotación, y es responsabilidad de todos nosotros tomar consciencia de esto. Por otro lado, Dussel denuncia a la filosofía y las ciencias sociales que no sólo no se ocupan de todo, sino que se encargan más bien de justificar de muy diferentes modos esta realidad tal como está.

Creo que se puede afirmar que para Dussel la ética crítica es el grado más elevado de racionalidad humana. La razón humana no es propiamente racio-

nal si no es ética y si no es crítica. Si no es lo primero en el sentido de capacidad de reconocer el ser de otros seres humanos como seres dignos de respeto absoluto y si no es lo segundo en el sentido de la capacidad de someter a enjuiciamiento las creencias, normas, acciones e instituciones que obstaculizan y niegan —como diría Dussel— la “corporalidad viviente” de todo otro sujeto humano llevando esta negación hasta la muerte, el asesinato del otro.

En concordancia con lo anterior, el análisis y la crítica del sistema económico capitalista son puestos por Dussel en primer plano, ante la renuncia de gran parte de las ciencias sociales establecidas y de la filosofía a enfrentarse con este problema, ante la renuncia a ver *como problema* el funcionamiento actual del sistema de vida en que los seres humanos trabajan, producen y distribuyen los medios necesarios para vivir y desarrollar sus demás potencialidades. Habermas mismo ha relegado, abandonado el problema económico; éste ya no representa problema como tal. Ahora tenemos que ocuparnos, dice, con la gramática de las formas de vida. Para otros muchos, no se trata de pensar la desigualdad ni la explotación económica, sino más bien de lograr espacios de participación y discusión política, separando así por principio el ámbito económico del político. La justicia social es de este modo dejada fuera del análisis y la discusión crítica, y éstos se concentran sólo en la llamada justicia política. Con que en este ámbito funcionen las cosas —de determinado modo— con eso todo está bien.

En una época postmetafísica, escéptica, relativista, el planteamiento y la exigencia dusseliana son algo inusual, para muchos algo ilusorio. Ahora bien, para afirmar que hay pobreza, sufrimiento corporal, explotación, injusticia, en tanto constatación acerca de lo que realmente ocurre en la realidad histórico social, Dussel tiene que poner de manifiesto los principios éticos fundamentales legitimadores de su discurso y su crítica al entramado histórico-social como productor de injusticia. Esto es decisivo para toda filosofía crítica y Dussel es conciente de ello. La crítica tiene que estar basada en ciertos principios éticos fundamentales, ella sólo es posible como *crítica normativa*. La crítica tiene por tanto que ser racional, lo cual significa, tiene que justificar sus propios recursos teórico-normativos, y por ello, desarrollar categorías y argumentación que demuestren realmente que sus análisis muestran lo que la realidad es y que sus críticas son realmente pertinentes. La crítica filosófica no puede recurrir a lo meramente dado, pues es justo esto lo que se somete a la reflexión crítica. La

crítica no se puede quedar en mera protesta sino que debe ser algo estructurado, coherente, consistente. Tiene también que ser capaz de proyectar futuros posibles sobre la base de los recursos disponibles en la realidad histórico-social del presente.

A diferencia de la mayoría de las corrientes ético filosóficas actuales, Dussel pretende fundamentar y desarrollar una *ética material universal*. Esta pretensión ética de Dussel no es cualquier pretensión. Ella representa la exigencia más fuerte que pueda ser planteada a las conciencias humanas. Es la exigencia de la responsabilidad absoluta para con el otro, para con todo otro, precisamente en cuanto que este otro es un pobre, un excluido, alguien que sufre hambre y enfermedades, alguien que es explotado, que llega a ser alguien torturado y asesinado, alguien que llega a ser todo esto como resultado de las creencias, actitudes, formas de comportamiento, acciones, valoraciones, instituciones, conformadas por nosotros (seres humanos) como nuestra forma de vida. Esta exigencia absoluta de respeto de la dignidad de la víctima y de liberación de su situación de víctima es una *exigencia ética*, basada precisamente en ciertos principios normativos fundamentales implícitos. Esa exigencia se plantea como algo con sentido, como algo que todo ser humano puede comprender. Y no sólo eso, sino también como una exigencia que pide y a su vez exige ser tomada en cuenta, analizada, criticada, y a fin de cuentas, ser reconocida como algo válido, como algo digno de reconocimiento por todo sujeto. El discurso que plantea tal exigencia debe justificar su propia pretensión de validez. No basta con expresarla, ella tiene que ser justificada, es decir, fundamentada. Se tienen que exponer las razones por las cuales quien expresa esa exigencia pretende tener razón.

En su libro *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Dussel pretende *fundamentar* una ética de la vida humana por la razón de que ésta es negada en la actualidad (EL: 89).¹ Para Dussel la vida humana es el contenido material de la ética: “Queremos dejar claro que una ética del cumplimiento de las *necesidades* (comer, beber, vestir, habitar...) de la vida afirma la dignidad unitaria del sujeto ético-corporal” (EL: 27). En su libro desarrolla diferentes momentos de la ética: material, formal y de la factibilidad ética como proceso (EL: 89), con lo cual pretende llegar al punto principal de la *ética de la liberación*, i.e. la crítica del sistema actual como dominador. El pro-

yecto de la ética de la liberación es así el de una crítica ética que “afirma la dignidad negada de la vida de la víctima, del oprimido o excluido” (EL: 91).

En lo que sigue analizaré y someteré a crítica solamente la fundamentación ofrecida por Dussel de su principio ético material fundamental. Considero necesario analizar y someter a enjuiciamiento crítico la argumentación elaborada y el entramado categorial propuesto y presupuesto por él al intentar fundamentar y desplegar su principio ético, pues pienso que esto no lo hacen muchos de quienes asumen y apoyan su propuesta; pienso que muy comúnmente se asume el principio propuesto por Dussel suponiendo todo ese entramado, dándolo por correcto, sin reflexionarlo analíticamente y críticamente, pasando sin más directamente al análisis y la crítica en torno a las cuestiones sociales, económicas, políticas. Pero dado que ese principio es la base ética sobre la cual se pretende asentar y legitimar la crítica normativa en esos otros ámbitos, es irrenunciable escudriñar si realmente está fundamentado racionalmente. Analizaré y someteré a crítica entonces el intento de fundamentación ofrecida por Dussel del principio ético material que propone. Mi tesis crítica es que Dussel no logra realmente fundamentarlo, además de que el contenido mismo del principio, tal y como lo formula Dussel, involucra problemas que no contribuyen a una adecuada conceptualización de una ética universal.

2. La fundamentación dusseliana del “principio ético material universal”

De acuerdo con su plan, Dussel intenta en primer lugar esclarecer el aspecto *material* de la ética. Afirma que intentará “indicar algunos elementos, *sólo algunos*”, de un principio universal de toda ética: “el principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad” (EL: 91). Este principio pretende universalidad en el sentido de que “se realiza a través de las culturas y las motiva por dentro, lo mismo que a los valores o a las diversas maneras de cumplir la ‘vida buena’, la felicidad, etc.” (EL: 91). El principio penetra y mueve a las culturas a su autorrealización. La tesis fundamental de Dussel es esta:

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 (EL: 91).

Dussel reconoce como la tarea teórica más ardua que “el más difícil de los principios éticos [...] es el principio material universal” (EL: 368-369).

Dussel formula además en seguida el “criterio de verdad práctica” o “criterio material universal” (EL: 129) desde un horizonte antropológico fuerte (retomando a Marx), i.e. partiendo de la definición del ser humano “desde su corporalidad como sujeto ‘vivo’”, vulnerable y transido de “necesidades” (EL: 130, v. 16). El criterio es este:

El que actúa humanamente siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción o desarrollo autorresponsable de la vida de cada sujeto humano en una *comunidad de vida*, como cumplimiento material de las necesidades de su corporalidad cultural (la primera de todas el deseo del otro *sujeto* humano), teniendo por referencia última a toda la humanidad (EL: 132).

En lo que sigue voy a exponer la argumentación de Dussel mediante la cual pretende *justificar* la validez universal de ese principio para, en la parte siguiente, someterla a una crítica. Sobre el criterio material se *funda* la ética, dice Dussel. Seguidamente sostiene que todas las culturas están conformadas *por dentro* por ese criterio material universal, de modo que éste representa el horizonte universal de la vida humana desde el que todas aquellas son concreciones particulares de la vida (EL: 133).

En este momento Dussel ve como necesario introducir enunciados descriptivos con pretensión de “verdad práctica” precisamente con respecto a la realidad de la producción y reproducción de la vida del sujeto humano (EL: 133). Para él se pueden formular juicios de hecho en relación con la vida o muerte del sujeto vivo, en referencia a la producción y reproducción de la vida, juicios “desde cuyo ámbito se pueden juzgar críticamente los fines y los valores” (EL: 134). La tesis de Dussel es que la

“razón práctico-material” tiene como criterio de verdad práctica al criterio material universal, por medio del cual puede juzgar acciones, medios, fines, normas,

instituciones y puede determinar si un fin o un juicio de hecho o un valor cultural se refieren o no a la posibilidad de producir, reproducir y desarrollar la vida humana (EL: 135-136).

El criterio material es “criterio de verdad práctica” en cuanto a partir de él se puede decidir si las diferentes instancias mencionadas renglones arriba son compatibles con o conducen a la reproducción de la vida de los sujetos (ver las referencias a Hinkelammert en EL: 136). De modo que si una norma, acción, institución, fomentan y conduce a la vida humana, entonces, diría Dussel, son verdaderas prácticamente —i.e. moralmente— en el sentido de que son “compatibles” con la vida humana, y se constata que de hecho conducen a la reproducción de la vida. Pienso que por eso sostiene que este criterio se refiere “a un aspecto puramente descriptivo” (EL: 136). Con base en lo anterior Dussel formula dos juicios que considera descriptivos:

1. Juan está comiendo
2. Juan, que es un sujeto viviente humano autorresponsable, está comiendo (EL: 134).

En este momento Dussel plantea dar un paso adelante, hacia el “principio ético-material universal”. Esto exige el paso de los enunciados descriptivos a los normativos, lo cual es, dice, el problema de la fundamentación de juicios normativos a partir de juicios de hecho sobre la vida, de fundamentar *desde* el criterio material “una exigencia, una obligación, o un deber-ser propiamente ético” (EL: 136). Pretende con ello pasar del mero criterio descriptivo al principio ético material normativo, al deber-ser.

Para allanar el camino hacia una tal fundamentación Dussel parte de dos tesis: 1. Todo enunciado en torno al hecho de ser viviente humano en tanto viviente es descriptivo. 2. Todo sujeto viviente rige su vida “bajo un cierto control autoconsciente” (EL: 137), está constituido intersubjetivamente y participa desde su origen en un mundo cultural. Todo esto “dice relación necesaria al modo *humano* de *ser viviente*”, o sea de producir, reproducir y desarrollar “la propia vida como un sujeto individual humano” (EL: 137). Y continúa:

Pareciera entonces que todo enunciado descriptivo de momentos constitutivos del ser viviente humano *como humano* incluye siempre, necesariamente (por ser *humano* y no otra cosa) y desde su origen, una autorreflexión responsable que “entrega” su propia vida a la exigencia de conservarla (EL: 137).

Ahora bien, sostiene, esas exigencias u obligaciones se explicitan en enunciados normativos. Sin embargo Dussel no aclara aquí de qué juicios normativos concretos se trata, sino que continúa con el desarrollo de su argumentación.

Dussel establece además la importante distinción entre obligatoriedad moral y las leyes físicas e instintos animales, y explica que esto es así porque “todo acto humano, *como humano*, tiene como momento constitutivo específico el ejercicio de la autoconciencia” (EL: 138). Y es desde la autoconciencia que

“se abre la posibilidad de la autorresponsabilidad autónoma”, por la cual el ser humano “toma a su cargo” las mediaciones, posibilidades o acciones *como exigencias* de realización “de la *propia* vida humana, comunitariamente, y, como último horizonte implícito, de toda la humanidad. La vida está bajo su responsabilidad. Es lo propio y exclusivo del *modo de realidad* de la vida humana: *tenerse bajo su propia responsabilidad* [...]. La eticidad de su vida es la autorresponsabilidad sobre su permanencia en vida. En esto consiste el constituirse como sujeto [...] humano *como humano*” (EL: 138). De modo decisivo afirma que esta “reflexión [...] autoconsciente, autorreferente, es, exactamente, el momento en que la vida humana es entregada a la responsabilidad del propio sujeto humano” (EL: 138).

Con base en lo anterior, Dussel pretende justificar, es decir, derivar lógicamente *desde* el enunciado dos formulado arriba el enunciado siguiente:

3. “Juan, que es un ser viviente autoconsciente, *debe* seguir comiendo” (EL: 138).

Pareciera primero que este conjunto de enunciados representa la argumentación acabada hasta llegar al enunciado 3. Pero Dussel agrega otra justificación más que considero distinta a la expuesta hasta ahora. Argumenta del siguiente modo: la producción, reproducción y desarrollo de la vida “de cada sujeto humano” es un *hecho* que se

impone a la propia voluntad [...] por su inevitable constitución autorreflexiva. No sólo se da espontáneamente la vida humana, sino que se nos impone a nosotros mismos como una “obligación” su conservación y desarrollo. Es decir, sobre el “*hay* vida humana” se puede “fundamentar” [...] el *deber-ser ético* [...] con pretensión de verdad, como exigencias deónticas de producir, reproducir y desarrollar la misma vida del sujeto ético (EL: 138-9).

En los renglones siguientes pone de modo más reducido el argumento: desde “el ser viviente” se puede fundamentar la exigencia del “*deber-vivir* del sujeto” “porque la vida humana es reflexiva y autorresponsable” (EL: 139). Y continúa explicando de “otra manera”: el pasaje lo produce la razón práctico-material que *funda* en la necesidad biológico-cultural la obligación ética citada:

La “obligación” es la auto-ligazón responsable que la voluntad [...] impera sobre el sujeto (el “sí mismo”) desde la “necesidad” del vivir. El “ello-yo” coacciona éticamente al “sí mismo” viviente, dado, para impedirle morir, para impelerlo a sobrevivir (EL: 139).

Dussel regresa entonces a los enunciados ya referidos antes e intenta exponer el argumento completo:

2a. Juan, que es un sujeto viviente humano autorresponsable, está comiendo.

2b. Para vivir es necesario comer.

2c. Si Juan dejara de comer, moriría.

3a. Como autorresponsable de su vida no debe dejarse morir, o sería un suicida culpable. Ergo:

3b. Juan debe seguir comiendo (EL: 139).

Es claro que el pasaje decisivo es el que se efectúa del enunciado 2c al 3a, como Dussel mismo lo señala. En este momento afirma que tal pasaje lo efectúa la razón práctico material que “puede comprender o captar racionalmente la relación necesaria entre la exigencia *natural* del comer-para-vivir a la responsabilidad *ética* del sujeto que está obligado o ‘debe’ comer-para-no-morir” (EL: 139-140).² Con base en todo lo anterior Dussel formula el “*principio ético material universal*”:

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 [...] que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo *con pretensión de verdad práctica* y, además, *con pretensión de universalidad* (EL: 140).

Este principio es para él el contenido ético de toda praxis así como de todo proyecto de desarrollo futuro; es el punto de partida necesario presupuesto por toda ética o moral. No obstante, dice, éste no es un horizonte suficiente, pues se tiene que recurrir aún a otros principios de co-determinación para asegurar la validez, la factibilidad o crítica ética (EL: 141).

Pienso que en la argumentación dusseliana están mezclados varios argumentos que es necesario distinguir, y ninguno de ellos es convincente como justificación del principio ético material universal. En lo que sigue trataré de mostrar esto.

3. Crítica

a. Primero, como ya se dijo, el pasaje decisivo en la argumentación presentada es el del enunciado 2c al 3a. Es aquí precisamente donde está todo el problema: hay un paso lógico incorrecto de la *necesidad vital* o “exigencia natural” como dice Dussel ahí mismo (por tanto no *necesidad moral* aún), de autoconservación de la vida individual (que es de la que Dussel habla siempre en este contexto) a la de la formulación del *deber* de conservar, proteger y desarrollar la vida propia, la mía, y al mismo tiempo, la de la humanidad en su totalidad. En todo ello no se percibe en absoluto la necesidad lógica del paso de la necesidad biológica (biológica-cultural) del comer para vivir al *deber* de no dejarse morir y mucho menos aún al *deber* de no dejar morir a ningún otro sujeto. Ese paso lógico no existe ahí, no hay consecuencia o conexión lógica entre un enunciado y otro. Aquí hay, a pesar de Dussel, una clara falacia naturalista. Voy a desarrollar esta crítica en varios argumentos que consideran los diferentes aspectos de la argumentación de Dussel.

En primer lugar, de la necesidad vital, biológica, no se sigue ni que un sujeto humano este *obligado moralmente* a conservar su propia vida ni mucho menos la de todos los seres humanos, que *deba tener en cuenta a toda* la humanidad en el sentido de: “por tanto es (somos) responsable(s) de la vida de todos y debe(mos) darles de comer, no dejarlos morir y no matarlos”. Simplemente no se sigue que el horizonte último implícito en ello es la humanidad en su totalidad. Es claro, el ser humano que no come, se muere. Pero eso no autoriza

a derivar lógicamente un “por tanto, debo conservar mi vida”, y menos un “debo conservar la vida de todos los demás”. Este es un salto lógicamente injustificado por completo.

Se podría asumir que cada sujeto, como ser viviente individual, busca *de hecho* conservar su *propia* vida. Pero de hecho ni siquiera eso es cierto, pues no todos buscan eso —hay suicidas. Y tal parece que el ser humano es el único que puede tomar una tal decisión, el único que puede negar la vida y suicidarse de modo consciente.

En segundo lugar, si bien la conservación, producción y reproducción formuladas como principio ético sí expresa un contenido normativo material, sin embargo, del *hecho* de que un grupo o una comunidad quiera —para hablar ahora ya no sólo en el nivel individual—, aspire a y defienda la conservación de *su* vida y de hecho lo logre y la produzca y reproduzca *de cierto modo*, de ese *hecho* no se sigue, por un lado, que ese grupo o esa comunidad esté *obligado u obligada moralmente* de modo incondicional a querer, aspirar a, defender y desarrollar la vida de ese grupo o comunidad; y por otro lado tampoco ni mucho menos se sigue que *deba* querer y realizar eso con respecto a la vida de *todos* los demás grupos o comunidades humanos distintos del suyo o la suya. Si se argumenta de esta manera, todo eso es entonces expresión muy clara de una falacia naturalista: simplemente se constata un hecho y de ese hecho se pretende derivar legítimamente deberes, obligaciones, lo cual como sabemos es un paso lógico injustificado.

Se puede exponer de modo más general, en tercer lugar, esta crítica: del hecho de que haya vida humana (y también incluidas la animal y vegetal) y se reproduzca y desarrolle de cierto modo no se sigue que *deba* seguir existiendo, i.e. que yo deba o debamos seguirla manteniendo y que la debamos desarrollar —la vida de *todos* (incluida la vegetal y animal)— en un cierto sentido aún por especificar. *Esto sólo sería posible si ya de antemano consideramos la vida en general, y la vida humana en especial como algo digno en sí, valioso en sí mismo, merecedor de respeto moral incondicional. Pero esto es precisamente lo que se tiene que demostrar.* Y Dussel ni siquiera plantea, no digamos, percibe el problema de este modo.

Es cierto, todos los humanos efectivizan de algún modo la necesidad biológica, evolutiva, cultural de conservar, etc. *su* vida, pero ¿por qué y cómo pasar

de ahí a que yo y todo otro sujeto tenemos la obligación de conservar y desarrollar la vida de *todos* los otros? ¿y si no quiero, si no queremos? ¿y si eso no cabe en mi o nuestro *modo concreto cultural lingüístico* de producir mi o nuestra vida? ¿qué me impide o nos impide conservar, reproducir y desarrollar *sólo nuestra propia* vida —la mía o la de mi grupo o comunidad? Pienso que de lo que aduce Dussel (hasta la tesis 2c) se podría muy bien concluir —asumiendo premisas adicionales— más bien esto: por tanto, debo conservar solamente mi propia vida, *y quizá* también la de mis seres más cercanos.

De igual modo, de los enunciados 2b y 2c se puede quizá derivar que Juan tiene que conseguir alimentos, *si quiere vivir*. Lo cual representa claramente un imperativo hipotético y no uno categórico como el formulado por Dussel. Y con ello por supuesto no se responde a la pregunta acerca de por qué querer vivir. Además, “querer” y “deber” son categorías lógicamente distintas por completo.

Julio Cabrera a visto también la inconsecuencia lógica del argumento de Dussel. Hace ver que del razonamiento de Dussel se puede derivar quizá que por tanto “Juan”, o el individuo de que se trate, “debe tomar una decisión acerca de si continúa vivo o no” (“La exigencia de conservación de la vida no se desprende (ni formal ni materialmente) de la premisa de que estamos vivos”) (J. Cabrera, 2003).

b. Ahora bien, había dicho yo antes que Dussel introduce otra argumentación a favor del principio ético material, la cual me parece está a la base de la anterior. Ésta se vincula con el recurso de Dussel a la autorresponsabilidad. Ahora todo se traduce en: Juan come, y como es “autorresponsable” de su vida, por lo tanto *debe* comer. De la *autoconciencia* del sujeto Dussel pretende derivar la “autorresponsabilidad” por la conservación y realización de la propia vida —y la de *todos* los seres humanos. Este es el modo de realidad de la vida humana dice él. Esta forma argumentativa está presente siempre en Dussel (v. las formulaciones en EL: 139 y 209). Sin embargo, introducir el concepto “autorresponsabilidad” es introducir ya de contrabando *lo ético* que se tiene que justificar, es decir, el deber moral de responsabilizarse por uno mismo, de tomar a cargo la propia vida. Es claro, *si soy responsable* por mi vida, debo comer para conservarme con vida, pero eso sólo si realmente estoy obligado a ser

responsable por su conservación y desarrollo, si realmente estoy obligado a no dejarme morir o a no suicidarme, lo cual es precisamente aquello que se tiene que demostrar. “Autorresponsabilidad” *es ya* una categoría moral, que en la argumentación de Dussel simplemente se introduce y se asume como algo evidente de suyo. Pero no lo es. La pregunta ética es en este caso: ¿y por qué soy responsable de mi vida —ya no digamos de la de (todos) los demás)? ¿qué me obliga a tomar a cargo moralmente mi vida —ya no digamos de la de todos? Esta pregunta se tiene que responder, pero no simplemente introduciendo una categoría ética fundamental por la puerta trasera. Para ello no basta con remitirnos al hecho de que estamos vivos y de que de algún modo asumimos esa vida nuestra —individual o grupal. Es necesario considerar además que esa “autorresponsabilidad”, la conciencia de la misma, es a su vez resultado de un cierto desarrollo cultural y moral y no se da en todo sujeto o grupo humano de modo explícito ni del modo como lo expone Dussel (más sobre esto abajo).

En el sentido de lo expuesto en el párrafo anterior, Dussel sostiene que el principio de la producción, reproducción y desarrollo de la vida “de cada sujeto humano” es una *hecho* que se “impone a la propia voluntad [...] por su inevitable constitución autorreflexiva [...]” (EL: 138-139), etc. El “deber ser” es justificado aquí mediante el recurso a una “auto-ligazón” de la voluntad: se afirma que la razón práctico material “puede comprender o captar racionalmente” la conexión necesaria del paso entre un enunciado y otro (EL: 139-140) (se refiere al paso del enunciado 2c al 3a). De igual modo afirma después que como la vida humana está “bajo nuestra responsabilidad” comunitaria (por la autoconciencia propia del desarrollo humano), se nos impone como un imperativo de cuidarla, de conservarla” (EL: 209). Pienso que aquí se remite toda la carga de la prueba a algo así como una intuición intelectual o captación inmediata, aunque Dussel la llame racional, de la validez del paso del “vivir” al “deber vivir”. Sin embargo, eso no justifica nada. Y con decir que se trata de “un ‘pasaje’ dialéctico por fundamentación material” (EL: 139) no se soluciona nada. La “autoligazón” de la que habla Dussel no sirve como fundamentación, ni de hecho ni de derecho. De hecho no sirve, pues es el caso de que hay individuos humanos que se suicidan, donde por tanto esa autoligazón no funcionó; o sea, esa coacción de la voluntad sobre el sí mismo

no la hay siempre, esa autoligazón no funciona siempre. De derecho tampoco, porque nada garantiza que esa autoligazón sea segura, es decir, que funcione exactamente del modo como dice Dussel. Quizá se pueda hablar de una captación (certeza) —individual— de la autoacción de la voluntad, pero ese recurso es simplemente subjetivista. Un suicida o un asesino podrían replicar: “yo no siento, no percibo, no capto esa autoligazón, por eso me suicido, o por eso mato a otros”, “yo no siento, no percibo, no capto esa autoligazón, y por tanto no la hay, o no la hay de modo universal como sostienes tú”. Igualmente se podría argumentar: “Yo percibo esa autoligazón sólo con respecto a mi propia vida, pero no con respecto a la de (todos) los otros, por eso conservo sólo mi vida a pesar y en contra de ellos”.

Ahora bien, a pesar de que Dussel realmente entabla la pretensión de justificar la validez o la verdad del principio por él formulado, i.e. de fundamentarlo, afirma que aún tiene que formular detalladamente el “discurso de fundamentación” del principio material de la ética: “Habrá necesidad de una fundamentación *positiva* y material como la que sólo hemos indicado” (EL: 141), y en otra parte afirma que no ha tratado la cuestión de la fundamentación y que esto la hará en un trabajo futuro (*cf.* también EL: 165, n. 342, y 11, 210, 297, 369, 553). Esto me es incomprensible. Qué ha tratado Dussel entonces de hacer en todas esas páginas. Esto sólo puede significar que si el principio formulado no está fundamentado, entonces no está realmente justificado *que debo o debemos o deberíamos producir, reproducir y desarrollar la vida, no sólo mía, sino de todos los seres humanos*; si el principio no está fundamentado, entonces no está fundamentada esa obligación, ésta no es objetivamente válida, no la hay, es decir, no estoy o no estamos *realmente obligados a hacer eso*. Y este es el grave problema: que Dussel no ha fundamentado (justificado argumentativamente) el principio, i.e. no ha justificado el deber o la obligación absolutos que el principio expresa, no ha demostrado que él es realmente obligatorio para todos los seres humanos.

Por otra parte es curioso que Dussel siempre habla de un solo sujeto en sus ejemplos, siempre habla sólo de la vida individual, propia (del sujeto Juan en su ejemplo), parte de un “sujeto individual humano”, analiza la acción de un solo sujeto y de ahí pasa a la obligatoriedad para con los (todos) otros, sin explicitar claramente ese paso a un “todos los sujetos”; simplemente lo da por

hecho, y pasa así a un *deber* de todos para con todos. Querer pasar de un juicio sobre un individuo o un grupo a un juicio sobre toda la humanidad es un paso lógico injustificado. Esto nos conduce al siguiente punto.

c. Al final de su argumentación, inmediatamente después de que formula el “principio ético material universal”, Dussel parece tratar de adelantarse a una posible objeción en el sentido de que en todo lo expuesto él parte ya de un cierto horizonte socio-cultural o se basa en éste. Al responder a esta posible objeción formula otras tesis que voy a analizar en seguida. Se trata de tesis que —así lo interpreto— para Dussel explicitan el sentido de su principio ético material. Para él la cuestión ética principal no es la de la felicidad, de la vida buena o de la comprensión del ser, sino la de que “nadie... puede obrar sin tener en vista *una manera concreta cultural lingüística* [...] de institucionalizar la obligación ética de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en general” (EL: 141). En otra parte precisa que la pretensión de universalidad de cada cultura

indica la presencia del principio material universal en todas ellas, lo que se opone al etnocentrismo. Etnocentrismo o fundamentalismo cultural es el intento de imponer a otras culturas la universalidad que *mi (nuestra) cultura* “pretende”, antes de haber sido intersubjetiva e interculturalmente probada (EL: 164, n. 340). Posteriormente afirma que “todas las culturas” [...] son *modos concretos* de organizar históricamente (pero no agotar) la “reproducción y desarrollo de cada sujeto humano en comunidad” [...]. El principio material o de contenido universal de la ética [...] constituye a todas las culturas por dentro desde su universalidad, como modo de realidad el (sic.) sujeto humano que desarrolla culturas como ámbitos dentro de los cuales es “posible la vida humana” (EL: 182-83).

Se afirma así que en toda cultura existe el impulso de conservar, etc., la vida. Con base en estas tesis Dussel afirma lo siguiente:

Toda acción del sujeto humano, inevitablemente y sin excepción, es una manera concreta de cumplir con la exigencia de la producción, reproducción o desarrollo de la vida humana, desde cuyo fundamento pueden desarrollarse órdenes éticos, que se abren como alternativas concretas de desarrollo de la vida (proyectos concretos de “buena vida” mejores y posibles) (EL: 141-142).

Aquí tengo que decir, para empezar, que esto es falso. Por un lado, por ejemplo, la acción de asesinar es también una *acción*, así también la de matar a otro para conservar *mi* vida o solamente la de los míos (familia, grupo). No toda acción tiende por lo tanto a lo que Dussel afirma. Por otro lado, los nazis no perseguían la conservación ni menos aún la reproducción y desarrollo de la vida como tal, de todo ser humano, sino la de unos pocos, la de ellos mismos, a pesar y en contra de la vida de todos los otros seres humanos; y el orden ético (la manera concreta cultural lingüística) que ellos hubieran abierto como modo concreto de organizar la producción de la vida, como alternativa concreta de desarrollo de la vida, como proyecto concreto de “buena vida” mejor y posible, para usar las palabras de Dussel, en nada corresponde a un principio material universal como el propuesto por Dussel. Y todo esto es también parte de la realidad humana.

Dussel *presupone a priori*, de modo injustificado, que toda cultura se mueve por *ese principio* con ese preciso contenido y en sentido universal, que él es su motivación y las dirige. No es así, históricamente no ha sido así. Mucho tiempo, siglos, milenios, se trató sólo de conservación de la existencia en cuanto mera *supervivencia* o permanencia en vida en la lucha entre individuos o grupos. En la historia humana ha habido —y hay aún— visiones del mundo y formas de actuar que han conducido a la destrucción de vida humana. Desgraciadamente esa ha sido la constante humana. Si bien en todo momento histórico se ha logrado conservar la vida, y se ha conservado, pues *hoy hay vida humana*, se ha tratado muy común y principalmente sólo de la defensa, cuidado y desarrollo —en muy diferentes sentidos— de la vida propia, como individuo o como comunidad o sociedad, frente a todos los demás y aún en contra de la vida de éstos. En la historia humana individuos o grupos han buscado y conseguido defender, proteger, conservar y producir *su* vida, hasta en un sentido referido a la mera supervivencia o mera permanencia en vida, pero no la de otros ni la de todos los otros. Es más, han tratado de conservarla a pesar y contra la vida de los otros. Y aún hoy es desgraciadamente así en muchísimos casos. Lo que *también* ha existido entonces, como modo de ser fundamental del ser humano y su historia, *hasta ahora*, es la lucha por la supervivencia, el dominio, el poder, la riqueza, entre diferentes individuos y grupos humanos, por la preservación de la vida de individuos y su familia, grupo o comunidad a costa

de la vida de otros. Este hecho no se puede pasar por alto. No se puede por consiguiente, a partir del hecho de que hay culturas que viven, buscan vivir y desarrollar su vida *de cierto modo* —contextualizado y especificado culturalmente—, pasar a, o pretender deducir lógicamente la afirmación de que el principio de la obligación de conservar, producir, etc. la vida de *todo* sujeto es *válido en sentido universal*. El punto es que han existido maneras concretas cultural-lingüísticas de institucionalizar —para hablar con Dussel— la obligación de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana *particulares, meramente locales, excluyentes, dominadoras*. Es falso que todos los individuos y culturas se guíen por el principio dusseliano sólo porque todos viven y realizan su vida de cierto modo, sólo porque como culturas han sabido conservarse de un modo u otro.

En este contexto es de suma importancia comprender que en la historia humana, durante mucho tiempo, no existió ese contenido de la conciencia moral, i.e. la conciencia de un principio ético como el formulado por Dussel (o Hans Jonas). Individuos, pueblos y culturas en la historia humana no pensaban en eso, no se preocupaban de eso. A esa *conciencia moral* se ha llegado a través de siglos de historia, de luchas, conflictos, guerras, muertes, de aprendizaje, de sensibilización para con el sufrimiento y dolor de los otros, de desarrollo de empatía de unos hacia otros, y a través del desarrollo reflexivo de muchas categorías morales. Eso no lo había al principio y en mucho aún no lo hay en el mundo de hoy. Muchos seres humanos no son *concientes de eso*, no poseen o no han desarrollado esa *conciencia moral en un sentido universalista*. Afirmo sin embargo que existen muchos elementos que nos permiten hablar, afortunadamente, de la presencia de esa conciencia moral en el mundo actual. Afirmo de igual modo que haber llegado a ella es algo superior, más ético, más racional. No debemos por tanto dejar que se nos escape de las manos —para expresarlo de algún modo. La tarea aún por hacer, el desafío de la ética racional en el presente, es entonces precisamente *lograr que esta conciencia moral universalista se extienda a todas las partes de la tierra y sea la orientación, el contenido y así la meta de nuestras acciones individuales y colectivas, el contenido y meta de nuestras instituciones, en fin de la comunidad política como tal a nivel mundial*. Pero esto exige *justificar racionalmente que esto es realmente lo más ético y racional* y no sólo partir de ello dogmáticamente o de modo inmediato.³

Dussel cae por otra parte en la frecuente confusión entre dos formas de entender la “universalidad” o la “validez universal” de un principio.⁴ Piensa que porque *todo* grupo humano ha buscado, logrado conservar su vida y reproducirla, eso valida formular esa acción o actividad humana como contenido de un principio ético universal: Como *todos* hacen esto, entonces eso hace válida (justifica asumir) esa acción en el sentido de *obligatoria* para *todos* los seres humanos con respecto a todos los seres humanos; o como en general todos hacen eso, entonces se puede generalizar esa forma de comportamiento. Pero este razonamiento simplemente no es adecuado. Como ya vimos arriba, hay aquí falacia naturalista. Y se trata en este contexto de un concepto de universalidad como mera *generalidad*, i.e. en cuanto se *pretende constatar* que una cierta forma de comportamiento, de consideración y valoración se efectúa o está presente en muchos o en todos lados. Pero es claro como vimos, que el contenido concreto de la acción y valoración en torno a la conservación y producción de la vida no es el mismo en todos lados, pues hay también de hecho violación de ese contenido normativo en muchas culturas, ha habido formas culturales de conservación de la vida propia excluyentes, a costa de los otros, dominadoras. (Por lo demás, de eso critica Dussel a la cultura occidental). Además, no porque algo esté presente en todos lados, eso lo justifica racionalmente como válido normativamente para todos. Si así fuera, entonces, como también ha habido crimen en todos lados y a lo largo de toda la historia, el crimen podría valer como norma moral.

El otro sentido de “universalidad”, distinto del anterior y el que propiamente defiende es este: es válido de modo objetivo, y así universalmente, aquel principio, norma o juicio que está realmente *justificado racionalmente*, i.e. argumentativamente, como obligatorio para todos los seres humanos. Si un juicio moral o una norma están suficientemente justificados mediante razones, son entonces válidos objetivamente, y así, el contenido normativo expresado por ellos es algo que debe ser, que merece ser reconocido por todos (por eso universal) y debe ser cumplido (por todos). El rol fundamental lo juegan aquí las razones, la calidad o estringencia de las mismas, i.e. el que realmente justifiquen, demuestren. Esas razones justificadoras no las ha aportado Dussel con su argumentación.

Por su parte, “justificar racionalmente” es una actividad, una tarea *del pensar*, más propiamente expresado, de *la razón*, no de la vida como tal. Pero nos encontramos con que Dussel rechaza la razón, no le reconoce la importancia que tiene, la rebaja al concebirla como una mera astucia de la vida. La “vida” —en un sentido que tampoco concreta conceptualmente de modo adecuado y acabado— es para él lo fundamental. Esto conduce la propuesta dusseliana a otros problemas.⁵

d. Dussel pretende mostrar “desde la dignidad absoluta de la vida humana, la injusticia o perversidad que determina la existencia negativa de las víctimas”, intenta *justificar*

la lucha de las víctimas, de los oprimidos por su liberación, y no el pretender argumentar racionalmente para fundamentar la razón a causa de ella misma: la razón es sólo “la astucia de la vida” del sujeto humano —y no a la inversa—, y en tanto tal la usamos y la defendemos ante necrófilos (EL: 92).

De esta tesis se pueden analizar dos momentos contenidos en ella. El primero se refiere a la “dignidad de la vida humana”, de modo más concreto, a su carácter valioso, que representa la premisa fundamental de toda la propuesta dusseliana. El otro momento se refiere al concepto dusseliano de razón y su crítica al mismo. Para terminar este ensayo abordaré brevemente sólo el primer momento de la tesis, con el objetivo simplemente de bosquejar tareas futuras. La discusión del otro momento queda pendiente para un trabajo mío posterior, como ya indiqué arriba.

Se tiene que reconocer que a la base de la reflexión de Dussel está la pregunta ética fundamental, que se enfrenta al problema ético fundamental, al que ya se enfrentara H. Jonas. Se trata realmente de preguntas y problemas que el ser humano en tanto ser racional puede y debe enfrentar: ¿por qué *debe* existir vida humana en el planeta tierra? ¿por qué debo o debemos seguir manteniendo la vida humana en el planeta? ¿qué me o nos *obliga* a conservarla y desarrollarla? (*cf.* Jonas, 1997); formulado de otro modo —parafraseando a Leibniz— ¿por qué vida humana y no más bien nada? Lo cual formulo yo del siguiente modo: ¿por qué razón humana y no más bien nada?

Es claro que Dussel asume ya un valor supremo: la vida, la vida humana. La vida humana como algo valioso en sí mismo, como lo supremo en cuanto a valor o dignidad, o en el sentido de Kant, como un fin en sí mismo de toda acción humana, como un valor que merece ser reconocido y respetado como tal.⁶ El problema es aquí: ¿cómo justificar esa tesis? Dussel simplemente asume ese valor, pero no demuestra que sea tal cosa. Sólo afirma que si la humanidad perdiera la conciencia ética en torno al principio que ha propuesto, “puede precipitarse en un suicidio colectivo”, y si no se diera esa autoligazón responsable por la propia vida, el sujeto se desintegraría, quedaría en posición de suicidio (EL: 139). Eso puede ser cierto, sin embargo no responde, no resuelve, las preguntas siguientes: ¿por qué no dejar que sea así? ¿por qué defender y fomentar la vida, por qué no negarla? ¿de dónde sale que ésta es algo digno de cuidarse y conservarse, de respeto absoluto? ¿cómo podemos llegar —lógicamente— a esto, es decir, fundamentar racionalmente estas pretensiones? El punto principal a entender aquí es que estas son preguntas relevantes filosóficamente, son preguntas racionales por el sentido al que apuntan, por la pretensión que exigen entablar, sea que se responda positiva o negativamente. Nos ponen frente a la urgente tarea de responder racionalmente a ellas. Y como dije arriba, “justificar racionalmente” es una tarea argumentativa, una tarea de *la razón*. En la respuesta a ellas va en juego el significado mismo de lo racional. Si no se responde adecuadamente estas preguntas, que son de hecho las que están implícitas en los análisis y argumentaciones de Dussel, i.e. si no se justifica racional-argumentativamente la exigencia, el *deber* de conservar, respetar y desarrollar —lo cual por su parte es algo que necesita de explicitación— la vida humana de *todo* ser humano en el planeta, no se puede entonces tampoco pasar lógicamente a elaborar y plantear como justificada la *crítica ética* de acciones, normas, instituciones, etc. que niegan, violan, dañan, oprimen la vida de los sujetos humanos; no se puede pretender elaborar *de modo moralmente legítimo* una crítica racional del sistema vigente. En caso extremo, no se podría siquiera afirmar que hay algo así como “dominación”, “explotación”, “opresión”, “asesinato”, etc. Esto exige concreción conceptual y argumentación estricta. Con este planteamiento retornamos a la preocupación con la que se abrió este ensayo. La crítica ética racional legítima depende de que el pensar humano, cualquier persona razonable inte-

resada en los problemas de la ética, logre realmente demostrar *que la vida humana es algo valioso en sí mismo y que justamente por eso debemos protegerla y desarrollarla* —en un sentido muy determinado aún por especificar. Mi tesis es que esto se puede lograr, la razón humana es capaz de eso, pero de un modo distinto al propuesto por Dussel. Sin embargo, esto no es por ahora tarea de este trabajo. Sólo espero que el lector tenga la paciencia de esperar a que le presentemos nuestras reflexiones y argumentaciones en otros trabajos y que lo elaborado hasta aquí le haya despertado la curiosidad y fomentado el interés por involucrarse en la discusión y afrontar reflexivamente, autónomamente, estos problemas.

Bibliografía

- Cabrera, J. (2003). “Dussel y el suicidio”. (Trabajo leído y discutido en el seminario del Dr. Dussel en la UNAM).
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta/UNAM/UAM.
- Jonas, H. (1997). *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Rojas, M. (2005). “Vida humana, razón humana, razón objetiva. Crítica racional de la crítica de Dussel a la razón”, en *Andamios*, Vol. 2, No. 3, diciembre, 2005, pp. 79-105.

Notas

1. Puesto que esta obra de Dussel es continuamente referida en este ensayo, la cito abreviándola como EL, seguida del número de página correspondiente. Cuando se trata de otra obra de otro autor hago la referencia correspondiente.

2. El argumento es formulado por Dussel de nueva cuenta, aunque de otro modo, en una parte posterior del libro, en el marco de su discusión del principio moral universal de validez. Ahí afirma que del enunciado: “Los seres humanos somos vivientes” se puede fundamentar el enunciado: “Debemos vivir. No debemos dejarnos morir, ni debemos matar a nadie”. Y como justificación de ello aduce: “Y esto porque la vida es condición absoluta y el contenido constituyente de la realidad humana; y como dicha vida está ‘bajo nuestra responsabilidad’ comunitaria (por la autoconciencia propia del desarrollo humano), se nos impone como un imperativo de cuidarla, de conservarla” (EL: 209, ver también 231, n. 289).

3. Estas afirmaciones requieren por supuesto de un desarrollo muchísimo más amplio, el cual no puedo efectuar en este momento. No era ese el objetivo de este ensayo. En un libro que ya he terminado y espero publicar pronto, me aboco precisamente a la tarea de justificarlas y desarrollarlas. Me interesaba aquí solamente indicar otros aspectos que deben ser tomados en cuenta.

4. Confusión realmente común en muchos pensadores, tanto relativistas como universalistas, tanto conservadores como críticos.

5. Estos problemas de la propuesta dusseliana son objeto de análisis y crítica en mi otro ensayo (Rojas, 2005), el cual se puede ver como complemento y continuación de estas reflexiones.

6. Sé que Dussel sostiene también que la vida no es un valor sino *la fuente de todos los valores*. Pienso sin embargo que desgraciadamente no desarrolla más esa tesis. Frente a eso se puede preguntar: ¿Qué cualidad o determinación específica posee la vida para ser fuente de valores? Si no es un valor ¿es algo neutral, algo sin ninguna cualidad normativa? Si es esto último, ¿cómo podría algo así ser fuente de algo valorativo y normativo? Y si se la considera la “fuente” de todos los valores simplemente porque de ella se parte —como algo meramente asumido, postulado— para elaborar una ética, regresamos al problema: ¿porque *debemos*, por principio, asumirla, respetarla, protegerla y desarrollarla?

Fecha de recepción del artículo: 23 de abril de 2008

Fecha de remisión a dictamen: 25 de abril de 2008

Fecha de recepción del dictamen: 6 de mayo de 2008