

VIDA HUMANA, RAZÓN HUMANA, RAZÓN OBJETIVA  
CRÍTICA RACIONAL DE LA CRÍTICA DE DUSSEL A LA RAZÓN

Mario Rojas Hernández\*

RESUMEN. En su *Ética de la liberación en la época de la globalización y la exclusión*, Dussel formula y pretende justificar un “principio ético material universal”. Con ello resalta y asume la relevancia ética de la vida humana, de la *corporalidad viviente* de cada sujeto humano y efectúa una crítica a la racionalidad argumentativa. Este artículo pone en cuestión la adecuación y consistencia de su crítica a la razón. El objetivo principal es mostrar que la argumentación dusseliana conlleva problemas de conceptualización y de consistencia. Frente a Dussel, se defiende el concepto de razón argumentativa, y se intenta demostrar que éste es presupuesto lógicamente por él mismo, de modo que no puede consistentemente impugnarlo con base en su principio ético.

PALABRAS CLAVE: Ética de la liberación, principio ético, vida, racionalidad, crítica.

En su *Ética de la liberación en la época de la globalización y la exclusión*,<sup>1</sup> Enrique Dussel formula y pretende justificar un “principio ético material universal”: “el principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad” (EL: 91). Con ello resalta y asume la relevancia ética de la vida humana, de modo más claro, de la *corporalidad viviente* de cada sujeto humano y efectúa una decisiva crítica al concepto de la racionalidad —mejor dicho, a un cierto concepto de razón—. Su principio ético y la elaboración

\* Profesor-investigador de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Correo electrónico: <marohez@prodigy.net.mx>.

<sup>1</sup> Dado que esta obra de Dussel es la más referida en este ensayo, la cito abreviándola como EL, seguida del número de página correspondiente. Cuando se trata de otra obra de Dussel o de otro autor hago la referencia correspondiente.

conceptual teórica y práctica efectuada por él pretenden desfondar el concepto de racionalidad.

En este trabajo parto del contenido normativo expresado en el principio ético material universal, pues el despliegue de los subsiguientes principios de factibilidad y liberación dusselianos dependen del contenido y fundamentación de ese principio. En él están también implicadas las concepciones dusselianas de lo que es “corporalidad viviente”, “vida”, “vida humana” y su “desarrollo”, “sujeto”, “yo”, “fundamento”, “fundamental”, “pensar”, “razón” y la crítica a ésta. De la específica conceptualización de estas categorías por Dussel surge su crítica a la razón. El contenido de ese principio obliga así a preguntar por el significado de las mismas. Y cabe preguntar entonces: ¿Es adecuada esa conceptualización de Dussel? ¿Es consistente la crítica de Dussel a la razón? En este trabajo no entro al problema de la fundamentación racional del principio ético material elaborada por Dussel, pues ya lo analicé y la sometí a crítica en otro ensayo (Rojas, 2004). El objetivo es aquí someter al análisis crítico la crítica de Dussel a la razón, a partir de la reflexión sobre el contenido categorial-normativo de su principio y los momentos principales que despliega a partir de él. Cabe aclarar que este texto no depende, para su comprensión, de la lectura de mi otro ensayo; aunque es una continuación, se sostiene por sí mismo. Voy a intentar mostrar que la articulación argumentativa dusseliana conlleva problemas de conceptualización y de consistencia. Frente a Dussel, defenderé un concepto de razón distinto al criticado por él, el cual es presupuesto además por él mismo en su intento de justificar y desarrollar su principio ético material, de modo que no puede entonces consistentemente impugnar la razón con base en su principio. Por otra parte trataré de demostrar que el *desarrollo* consecuente de su principio ético conduce necesariamente a plantear un concepto estricto y amplio de *racionalidad* teórica y práctica.

En la parte I expongo las tesis principales de Dussel en cuanto al sentido en que defiende la vida humana a partir del contenido del principio material, su crítica a la razón, así como las categorías implicadas en su argumentación. En la parte II someto a crítica sus tesis, principalmente en cuanto al sentido del “desarrollo” de la vida humana y el concepto de sujeto. En la parte III continúo la crítica analizando los problemas en torno al concepto dusseliano de “fundamentación”, de la razón

y el rol que le asigna a la racionalidad filosófico-argumentativa en relación con el *punto de partida* de la reflexión ética; en esta parte trato de demostrar concretamente en qué se muestra inconsistente la crítica de Dussel a la racionalidad.

## I

1. ¿En qué sentido defiende Dussel la vida humana? Sobre la base de su principio material parece que pone como pilar de su discurso al sujeto en tanto “realidad viviente *humana* (es decir como sujeto autoconsciente, autónomo, libre)” (EL: 134), “espontaneidad libre y autorreflexiva” (EL: 137) y “sujeto autorresponsable”. Sin embargo, aun cuando usa siempre el concepto de sujeto, lo principal para él es lo “viviente”, concepto que pone siempre después de hablar de o escribir “sujeto”. Dussel pone el acento principal en la “corporalidad viviente” de cada sujeto, en el sufrimiento, dolor, hambre, enfermedad que padece por culpa de los actos de otros seres humanos (corporalidades vivientes); otorga primacía ética al preocuparse por captar y respetar la “corporalidad viviente” del otro. Su objetivo es liberar esa corporalidad sufriente de su sufrimiento y hambre. La liberación es liberación de esto. De ahí su principio liberación: “libera al pobre” o “libera a la víctima” (EL: 559). Dussel resume explícitamente en una frase toda su *Ética de la liberación*: “ética de la corporalidad y de la vida” (EL: 74). Afirma que el núcleo de su propuesta es precisamente centrarse en este aspecto de la subjetividad (EL: 299). Pues: “El dolor de la corporalidad de las víctimas [...] es exactamente el *origen material (contenido) primero* [...] de toda crítica ética posible” (EL: 302). La víctima es

subjetividad humana concreta, empírica, viviente [...] el sujeto que ya no puede vivir y grita de dolor [...] [la] vulnerabilidad de la corporalidad sufriente —que el “ego-alma” no puede captar en su subjetividad inmaterial e inmortal— hecha herida abierta última no cicatrizable. (EL: 524)

Para Dussel se trata de conocer a un ser humano “desde la vida”, por eso nos remite a este “volver a su estado empírico negativo y ‘re-conocerlo’ como *víctima* (es decir, faltante de vida en alguna dimensión, o no realización pulsional en cuanto a la autoconservación)” (EL: 371). Ese reconocimiento afirma al Otro “desde una negatividad más originaria: el hecho de ser víctima en el sufrimiento de su corporalidad” (EL: 372). Por eso puede figurar como título de un apartado de su obra: “El sujeto material de la ética: el sujeto corporal vivo” (EL: 521). El Otro es en su discurso “la/el otra/otro mujer/hombre: un ser humano, un sujeto ético, el rostro como epifanía de la corporalidad viviente humana” (EL: 16). Dussel asume también lo que considera ser el criterio ético fundamental formulado por egipcios, babilónicos y hebreos:

La corporalidad carnal y sus *necesidades* (hambre, sed, sin casa, desnudez, enfermedad...) como criterio, y la *comunidad* como instancia intersubjetiva económica, constituyen lo relevante (EL: 38). [Pretende así recuperar] un sentido antropológico fuerte perdido por el dualismo moderno (desde Descartes a Kant), de un ser humano *definido en primer lugar* desde su corporalidad como un ser “vivo”, vulnerable, y por ello transido de “necesidades” (EL: 130, cursivas mías). [De modo que la ética de la liberación puede] defender la universalidad de la razón en cuanto tal, y en especial la razón ético-crítica [...] Pero puede además defender la universalidad de la vida, de la corporalidad, etcétera, en una complejidad mayor (EL: 311). La primera condición de posibilidad de la crítica es, entonces, *el reconocimiento* de la dignidad del otro sujeto, de la víctima, pero desde una dimensión específica: *como viviente* (EL: 371).

Esto es, no como ser también constitutivamente pensante-racional. Por eso dice: “Queremos dejar muy 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). La crítica de Dussel se dirige así a la negación del “cuerpo” en favor de un “alma” descor-

poralizada y apunta a descartar “la simplificación sumamente ambigua de un alma sustancial independiente” (EL: 103).

Podemos decir que la defensa de la satisfacción de las necesidades corporales humanas, la consideración de que todo sujeto humano es un ser corporal y en este ámbito deber ser también por tanto respetado, es algo realmente ético y racional (sin considerar por ahora las razones de Dussel). El problema es sin embargo, como veremos, que de este modo Dussel pretende restar relevancia ética y filosófica a la racionalidad como tal, lo cual lo lleva a la inconsistencia. Ahora bien, cuando Dussel dice sujeto viviente, quiere decir corporalidad viviente. Por eso su reflexión se dirige al dolor y a las necesidades corporales de lo viviente humano. No es por ello extraño a mi modo de ver que, como veremos, no explicité (concrete) el concepto de “desarrollo” de la vida humana, lo cual lo lleva a caer en ambigüedades.

2. En relación con su objetivo principal, Dussel pretende mostrar “desde la dignidad absoluta de la vida humana, la injusticia o perversidad que determina la existencia negativa de las víctimas”, y por ello 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)

Es de esta tesis de la que deseo ocuparme, pues muestra ya la idea que Dussel tiene de la razón y su crítica a la misma. En otro lugar expresa que la comunicación lingüística es esencial a la vida humana, “y la argumentación racional, una nueva ‘astucia’ de la vida” (EL: 167). En el marco de su crítica a Apel, afirma que la vida de cada sujeto humano es condición absoluta real del argumentante y principalmente “el *contenido* de verdad del acto mismo de la argumentación”. Así:

¿No es la argumentación una mediación (y no el fundamento) de la sobrevivencia del sujeto? ¿Argumentamos para reproducir y desarrollar la vida del sujeto humano, o vivimos simplemente como condición para poder argumentar como fin último irrebable? (EL: 187). [En otro lugar afirma]: no se debe olvidar que la vida humana incluye siempre también, como una de sus dimensiones para la sobrevivencia, a la razón como su “astucia” (EL: 105-106). [Y al final de su libro]: La vida humana tiene la racionalidad como constitutivo intrínseco (porque “humana”) y el ejercicio intersubjetivo y veritativo de la racionalidad es una exigencia de la propia vida: es una “astucia” de la vida. La vida humana nunca es “lo otro” de la razón, sino que es la condición absoluta material intrínseca de la racionalidad. Por esto se exige, entonces, no poner la razón sobre la vida (y la vida como irracional...). Defendemos entonces que la vida humana es fuente de toda racionalidad, que la racionalidad tiene como criterio y última “referencia” de verdad y como condición absoluta de su posibilidad a la vida humana. (EL: 618-619)

Que la argumentación sea “una mediación” significa en Dussel, en sentido estricto, que es un *medio*. La razón, la argumentación, ambas son según lo expuesto sólo un medio (instrumento) del que la vida se sirve para su propia autoconservación, para captar las mediaciones para la realización de la vida humana en el sentido de su supervivencia, reproducción y desarrollo, y no para la *realización de la autoconciencia o la razón* como tales. Por eso: “al ‘sí mismo’ le impone el ‘ello’ (la pulsión, la afectividad, la vida misma como motor) *por intermedio del ‘yo’*, esta autodecisión, además, como una ‘Voluntad de vivir’ (ob-ligación)” (EL: 139, cursivas mías, v. 138). La autoconciencia misma es entonces sólo un medio para la vida, el fin a lograr, lo que se tiene que *realizar* es ella y no la razón, lo valioso en sí es la vida y no la razón. A ésta le otorga así un *status* meramente instrumental y la concibe de modo simplificado y unilateral, como algo abstracto, solipsista, etcétera. No estoy de acuerdo con las tesis de Dussel. Ahí se expresa una distinción y separación entre vida y

autoconciencia, vida y razón —a pesar de Dussel— que no hacen justicia a lo humano y a la razón como tales. Y todo ello depende de cómo entiende “vida”, “vida humana”, “autoconciencia”, “fundamento”, “justificar”, “razón”. Sólo la comprensión adecuada de estas categorías hará posible poner de manifiesto si las tesis de Dussel se justifican o no. Veremos que no se justifican.

## II

1. Quisiera empezar mi crítica con lo siguiente. La situación es curiosa: Dussel pone a la razón como algo derivado, secundario, no originario, pero *sólo con la razón, sólo racionalmente puede justificarse* su principio ético. Quizá él puede seguir argumentando que la razón es precisamente por eso sólo un medio para la vida. Pero contra eso se puede esgrimir lo siguiente: si en todos lados la vida busca conservarse, reproducirse y desarrollarse, si ese principio subyace a toda cultura, como sostiene,<sup>2</sup> esto es, si la vida como tal permanece y sigue su curso, entonces no necesita de ninguna otra instancia que la venga a satisfacer, completar, mucho menos justificar; si la vida vive y crece —por decirlo de algún modo—, para qué introducir una instancia externa. Si las cosas fueran realmente como Dussel dice, tendría que aceptar, de acuerdo con su propia postura, que la vida no necesita de nada más, pues en todos lados (épocas, regiones, culturas) se produce y desarrolla de distintos

---

<sup>2</sup> Para Dussel “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); la pretensión de universalidad de cada cultura “indica la presencia del principio material universal en todas ellas, lo que se opone al etnocentrismo” (EL: 164, n. 340); “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, v. 208). Afirma así que en toda cultura se cumple el principio material. Cf. mi ensayo (2004), donde presento otras críticas a estas tesis.

modos —y es claro que hoy hay vida humana—. Si ese fuera el caso, no podríamos ni necesitaríamos ejercer crítica alguna (pues *la vida sigue de hecho su curso*). Pero Dussel elabora una larga, enorme *argumentación* para *justificar* ciertos principios éticos y ejercer sobre esa base la *crítica ética racional*. Es claro por qué: porque la cosa no es así ni con la vida en general ni con la vida humana en particular, porque el caso es que hay “víctimas” y la vida humana misma las produce, destruye la vida de muchos seres humanos y puede llegar a destruirse a sí misma en su totalidad. La vida en el reino animal consiste también esencialmente, además de reproducirse, en luchar y matar para vivir y sobrevivir, en depredación, en alimentarse de lo vivo para vivir, en protegerse y conservarse. Y mucho de la vida humana ha sido así a lo largo de su historia y sigue siendo así. De modo que, es precisamente porque en la vida humana se ejerce poder de unos sobre otros, unos matan a otros, unos mientan a otros, unos destruyen a otros, unos explotan a otros, se humillan unos a otros, se oprimen unos a otros, unos torturan a otros, unos roban a otros, etcétera, por lo que se llega a considerar (algunos consideramos) como irrenunciable *plantear la pregunta racional por la validez normativa* de nuestros juicios y actos, ejercer la crítica, poner a trabajar la reflexión (la razón) para analizar, criticar esas situaciones y proyectar futuros posibles donde no se actúe de ese modo. Y es la razón quien hace esto, los sujetos humanos en tanto seres pensantes-rationales, no la vida misma como tal en el nivel orgánico, ni la vida del ser humano considerado sólo como corporalidad viviente.

Dussel reduce la razón a un *medio correctivo* para la conservación de la vida (v. especialmente EL: 105), para cuando ella provoque destrucción de la vida. Pero resulta que esa es toda la historia natural y humana quizá en su mayor parte. Si la vida humana en su totalidad ya se conserva y desarrolla —aun sea en muy diversos modos— en todos los pueblos y culturas, para qué necesita de ese ente (la razón) que justifique como deber el conservarla y desarrollarla; y si no es así, entonces apelar a la razón no es una mera estrategia instrumental, sino algo fundamental sin lo cual la vida no sería posible *como vida humana*. Y sólo la razón puede reflexionar esto y enjuiciarlo éticamente. Así, si la vida humana para ser tal sólo puede serlo como *vida pensante, racional*, entonces no es posible rebajar la razón a algo accesorio o un mero medio para otra cosa. La razón

humana puede exigir y de hecho exige la realización de la vida humana como vida racional. Esto nos permite problematizar ahora el contenido del concepto de “desarrollo” de la vida humana propuesto por Dussel.

2. Gran problema es, como ya dije, que Dussel no explicita nunca de modo adecuado el significado de “desarrollo” de la vida humana, no concreta qué sería una vida humana *desarrollada*, aunque siempre recurre a este concepto que representa un elemento clave de su principio ético y su argumentación. Podríamos más o menos intuir por dónde podría ir ese desarrollo, pero de este modo nada garantiza que todos pensemos lo mismo. Esa categoría requiere entonces ser explicitada.

Primeramente, para Dussel la vida *humana* es “la vida del ser humano en su nivel físico-biológico, histórico-cultural, ético-estético, y aun místico-espiritual, siempre en un ámbito comunitario” (EL: 618). En otra parte indica que no distinguirá

entre una mera sobrevivencia o reproducción material física (comer, beber, tener salud) y un desarrollo cultural, científico, estético, místico, ético. En esta *Ética de la liberación* las palabras “producción, reproducción y desarrollo” de la vida humana del sujeto ético significan “siempre” no sólo lo vegetativo o animal, sino también lo “superior” de las funciones mentales y el desarrollo de la vida y la cultura humana. (EL: 622)

Después afirma que la exigencia ética no es por tanto sólo de reproducción de la vida humana, sino de su desarrollo: “En esta exigencia de ‘desarrollo’ se encuentra la esencia de la vida que crece, o muere; no puede fijarse en estable inmovilidad” y habla también de la posibilidad para las víctimas de vivir “y vivir mejor” (EL: 378). Pero de ningún modo explicita ese concepto. En otra parte sostiene: “Liberar no es sólo romper las cadenas [...], sino ‘desarrollar’ (liberar en sentido de dar la posibilidad positiva) la vida humana al exigir a las instituciones, al sistema, abrir nuevos horizontes trascendentales a la mera reproducción como repetición de ‘lo Mismo’” (EL: 560) y plantea construir instituciones y estructuras donde la víctima pueda “vivir bien”. Pero, otra vez, no explicita qué sería esa

“vida buena”. Sólo al final de su obra, y de acuerdo con su principio liberación, define el “*bien supremo*” como

la *plena reproducción* de la vida humana de las víctimas. Plena reproducción que significa que el hambriento come, el desnudo se viste, el *homeless* habita, el analfabeto escribe, el sufriente goza, el oprimido es igual a todos, el que usa el tiempo libre para mal vivir tiene tiempo libre; cuando la víctima puede contemplar la belleza, vivir sus tradiciones, danzar sus valores [...] ser plenamente humano en los niveles superiores de las creaciones espirituales de la humanidad. (EL: 564-565)

Esta cita es una de las poquísimas veces en que Dussel habla de las creaciones espirituales humanas. Sin embargo, el acento es puesto después nuevamente en otra dirección: en una palabra —dice— “la víctima de ayer puede festejar reconocida y responsablemente la *corporalidad comunitaria feliz*” (EL: 565, cursivas mías). No obstante, afirma por otra parte que la vida humana marca contenidos: “se *necesitan* alimentos, casa, seguridad, libertad y soberanía, valores e identidad cultural, plenitud espiritual (funciones superiores del ser humano en las que consisten los *contenidos* más relevantes de la vida *humana*)” (EL: 129).

Como se puede ver, el concepto dusseliano de vida humana es muy amplio. Incluye determinaciones constitutivas de la vida *como humana*, pues abarca tanto lo físico-biológico-corporal como lo social, político religioso, cultural, histórico. Sin embargo, pienso que todo esto choca con lo citado anteriormente (I), donde Dussel pone el acento decisivamente en la corporalidad viviente y sus necesidades. Esto último concuerda por lo demás con la tesis de Dussel en cuanto a que el

principio ético-material de vida tiene específicamente mayor relación con el momento de la *producción* de la vida (con respecto a los instintos del placer, todavía indiferenciado) y con la verdad que se oculta detrás del peligro afrontado por la búsqueda de lo debido o necesario para la vida humana. (EL: 628)

La situación se complica además porque hace —sin abordar en detalle— la diferencia fundamental entre vida en general (orgánica) y la vida espiritual (del sujeto humano) e introduce determinaciones constitutivas del sujeto (“autoconciencia”, “yo”, “reflexión”, “responsabilidad”, “libertad”, “autonomía”, “dignidad”), pero sin concretarlas, simplemente asumiéndolas como algo evidente de suyo. De este modo, como no explicita estos conceptos ni el de “desarrollo” de la vida por un lado, como pone el acento en la producción y reproducción de la corporalidad viviente por otro, y por último como rechaza la razón —entendida en un sentido muy específico—, todo eso lleva su posición a ambigüedades e inconsistencias. Pero si bien la articulación de estos elementos es muy ambigua, sí creo que sus formulaciones más contundentes conducen a la consideración y acentuación de la satisfacción de los derechos referentes a la corporalidad viviente de los sujetos humanos, en detrimento de los momentos estrictamente *espirituales*. El centro de su análisis es la crítica ética al dolor y sufrimiento corporales del ser humano como ser vivo. Y aquí tiene absoluta *razón*. Esa es la forma primera, inmediata en que se manifiesta la injusticia de unos para con otros, en que se puede reconocer que hay daño, perjuicio, maldad para con alguien; la manifestación primera de desconsideración, humillación, dominación, en que se puede reconocer traumatismo. Desgraciadamente eso lo lleva a concebir lo racional en un sentido muy recortado, en el sentido de un idealismo subjetivo, como algo separado de lo corporal viviente sensible, abstracto, vacío (sin contenido), solipsista (EL: 124, 130) por ello como una mera astucia. Eso le impide comprender que lo racional humano puede muy bien, por el contrario, incluir necesariamente su corporalidad, sus necesidades, impulsos, emociones, pasiones, etcétera, integrándolos (superándolos) en un todo *más racional*.

El problema principal para Dussel sería este: Si se defiende la vida humana en sentido amplio, eso incluye ya a la razón como determinación constitutiva de la misma y su desarrollo, no como una mera mediación, y entonces no se entiende su rechazo a la razón. Si en cambio se pone el acento en la corporalidad viviente y sus necesidades, eso conduce —aunque de ningún modo necesariamente— a pensar la razón como algo en cierto modo distinto y separado, y como un simple medio para aquel fin; pero esto se enfrenta entonces a la crítica expuesta arriba (II.1) y a lo

que expondré abajo, además de que el *desarrollo* de la vida sería pensado como algo muy restringido. Sin embargo, no creo que se trate de alternativas excluyentes. Se pueden articular de un modo más *racional*; apoyo la primera alternativa, lo cual no implica de ninguna manera abandonar o rechazar la corporalidad humana.

Para mostrar lo que esto implica, quisiera empezar problematizando del siguiente modo. Si se trata de defender la vida y ésta es reducida a vida biológica, o a la mera conservación-permanencia y reproducción, entonces no se podría responder nada relevante moralmente a la posible crítica en el sentido de que con mantener a todos los humanos en un nivel de mera permanencia en vida, pero sin dolor ni sufrimiento *corporal* ni hambre, con eso quedarían satisfechas las pretensiones de Dussel y se cumpliría su principio ético material: Con que *todas las corporalidades vivientes* tengan lo necesario para comer y lo mínimo estrictamente indispensable en cuanto a necesidades básicas como vivienda, vestido, medicina, educación, seguridad e integridad físicas, eso bastaría, *pues eso podría muy bien garantizar que no hubiera ni hambre ni sufrimiento corporal*. Quizá se podría conservar la vida de todos los seres humanos no en un nivel de mera permanencia en vida, pero sí en un nivel mínimo de satisfacción de necesidades corporales más básicas, sin necesidad de nada más. De este modo sería muy bien posible una sociedad donde todos viviéramos corporalmente, *sin sufrimiento corporal ni hambre*, y nos reprodujéramos —y la razón en tanto astucia, medio, saldría ya sobrando—, la cual podría ser considerada por tanto como lo más elevado humanamente, lo ético por excelencia. Sería algo así como una utopía negra, meros zombies bien alimentados con una larga vida corporal, y nada más.

Sé que radicalizo las cosas, pero lo considero necesario en tanto no es clara la articulación de los diferentes elementos introducidos por Dussel. Como no concreta qué quiere decir “desarrollo” de la vida humana y su categoría fundamental es la de “corporalidad viviente”, ese desarrollo se podría limitar a garantizar lo anterior. Me temo que Dussel no explicita el significado de desarrollo porque eso lo llevaría precisamente a desarrollar características fundamentales de lo racional como tal, a hablar de lo espiritual humano, cosa con la que él no se lleva muy bien. Su materialismo, aunque sostenga que no se trata de un burdo materialismo, y

aunque no lo sea, es de todos modos demasiado fuerte —y ambiguo— y no le permite captar ni desplegar otros momentos fundamentales de la racionalidad humana. Es claro para mí que no nos podemos quedar con la utopía negra descrita arriba. A la vida *humana* pertenecen constitutivamente otras necesidades, aspiraciones y satisfacciones, otros gustos e intereses, el aprender y apreciar nuevas cosas, el desarrollo de emociones, sentimientos y capacidades volitivas, creativas, intelectuales, reflexivo argumentativas, dialógicas, el logro de conocimientos teóricos y prácticos, ciencia, arte, religión, filosofía. Dejar todo eso fuera del *desarrollo* de la vida humana no puede ser considerado como algo ético y racional. Y Dussel no pretende dejarlo fuera; el problema es que simplemente no lo despliega y no piensa todo eso como lo constitutivo de la *racionalidad* humana. El “desarrollo” de la vida humana exige por ello ser *cualificado, determinado* de cierto modo (cf. Cabrera, 2003). Eso supone también explicitar el hacia dónde de ese desarrollo. Sostengo que este “desarrollo” sólo puede ser entendido como desarrollo racional hacia lo más racional, como *desarrollo espiritual*; la razón está por consiguiente implicada en el concepto mismo de desarrollo de la vida humana (v. III.3). Esto significa realización efectiva de todo eso que Hegel comprende como espíritu objetivo y espíritu absoluto. Y claramente este planteamiento es formulado y expresado —también como deber moral— por la razón. En este sentido, cuando Dussel habla de plenitud espiritual, de *los contenidos más relevantes* de la vida *humana*, del “bien supremo” como incluyendo “ser plenamente humano en los niveles superiores de las creaciones espirituales de la humanidad”, con ello está concediendo todo en el sentido defendido por mí. Sostengo que eso es precisamente lo racional, lo espiritual, la meta de la vida humana biológica, el contenido del imperativo moral, i. e. lo que debemos realizar. Somos racionales en tanto defendamos eso y aportemos las razones más apropiadas para justificarlo como lo racional. Todo ello va claramente más allá de la liberación del sufrimiento, dolor, hambre y daño corporales. Aún cuando nos hayamos liberado de esto, aún entonces quedará realmente mucho de carácter fundamental por hacer. Lo cual no significa de ningún modo desvalorar la enorme tarea y compromiso ético de liberarnos de todo eso. En esto *tiene razón* Dussel. Mi punto es que en el concepto “liberación” debe estar explicitado de modo mucho más concreto el momento

más positivo de la realización de todos esos momentos como realización de la razón humana, y por ende el de la realización efectiva de la *subjetividad autónoma* como culminación de ese desarrollo. Dussel no puede por tanto, tampoco por este lado, rechazar a la razón, pues todo lo anterior tiene que ver con ella, es su contenido. Esclarecer mejor estos puntos precisa a su vez comprender de modo más adecuado lo específico de la subjetividad humana, y así de la esfera de lo espiritual.

3. Dussel afirma que se trata de vida *humana* y no animal. Pero el hecho de concebir al sujeto como “realidad viviente *humana*” representa ya algo problemático para su concepción, pues ¿qué significa vida *humana*? ¿Qué es lo propiamente *humano* de esa vida? Deseo en esta parte simplemente exponer algunos elementos en torno al concepto de sujeto que considero de suma relevancia y deben ser tomados en cuenta por la reflexión filosófica sobre el ser humano. No intento desarrollar una argumentación estricta para resolver el problema mente-cuerpo (espíritu-materia), del surgimiento del pensar (de lo espiritual) desde lo material o del surgimiento de lo normativo (cf. Changeux/Ricoeur y Jonas para estas cuestiones), sino presentar algunas determinaciones constitutivas del *ser sujeto* —que por supuesto requieren de desarrollo ulterior y argumentación sistemática—, que nos permitan captar más concretamente el sentido del desarrollo vital humano.

Las características del *organismo viviente* son metabolismo, autorregulación, autoproducción (autopoiesis), reproducción, capacidad de replicación, crecimiento, forma conforme a fin, mortalidad, impulso de autoconservación (cf. Höhle: 254ss; Mayr: 44ss; Maturana/Varela: cap. 2; Jonas, 1994: 11-33, 81-100; 1997: caps. 1, 2, 5). Para lo que quiero decir no es necesario detenerme en la exposición de las mismas ni en las especificidades propias de lo viviente vegetal y animal, ni en las discusiones en torno a ellas. Mi punto es que el ser humano posee estas características en tanto ser viviente, pero no se reduce a ellas, es algo más: es constitutiva y fundamentalmente *yo*, *autoconciencia*, y así, *ser pensante*. Por su parte, el acento puesto por Dussel en la corporalidad viviente, sin ser inválido, sí pasa por alto lo que representa el que en la realidad haya aparecido alguna vez interioridad, subjetividad y con ella el reino de lo normativo. Y cuando recurre a categorías como autoconciencia, autorre-

flexión, libertad, autonomía, no parece considerarlas en su *status* propio y como definitorias de lo racional o espiritual humano. En ciertas partes parece querer reducir las a un epifenómeno de lo material, en otras defender un naturalismo de identidad mente cuerpo (EL: cap. 1.1).

Comprender adecuadamente lo propiamente humano exige tener en cuenta las enormes cesuras existentes entre lo no viviente y lo viviente y entender lo que representa el que en el todo del ser (de la realidad) se haya dado primero el desconcertante y maravilloso paso de lo no vivo (inorgánico) a lo vivo (orgánico), y después el paso —aún más desconcertante e importante— de lo viviente no autoconsciente a lo viviente autoconsciente. Es tarea actual de la ciencia y la filosofía explicar y comprender sistemáticamente esos pasos fundamentales: de lo inorgánico a lo orgánico, de lo orgánico inconsciente (plantas) a lo orgánico con sentido interno (animal), de este modo de lo insensible a lo sensible, y de lo viviente animal a la yoidad o subjetividad humana. Ya con la mera excitabilidad, afección sensible, por ejemplo, entró en la realidad la interioridad, algo completamente extraño, como dice Jonas (1994, 1997), a la realidad meramente material. Por su parte, con la autoconciencia se desarrolla en el mundo vital de un modo mucho más acabado que en los niveles anteriores, el reino de la interioridad, y así, de lo conceptual-ideal y normativo. La *autoconciencia* (yo) representa un enorme paso a otro nivel de realidad, de sentido, en la evolución biológica y socio-cultural (cf. Elias para esta distinción fundamental), algo nuevo en el ser (realidad), posee un *status* ontológico distinto al de los otros seres vivientes. El ser orgánico (vida) es ahora algo más, hay ahora autoconciencia, *yoidad* en la realidad.

Y bien, la vida *humana* es constitutivamente vida autoconsciente, lo cual significa pensante. Sólo por eso puede ser considerada racional —a pesar de haber aún mucho por explicitar—. De modo que, si bien es cierto que somos *corporalidad viviente*, no sólo somos eso. Los seres humanos somos *corporalidad viviente pensante*, somos *sujetos*, i. e. *vivientes racionales*, *seres corporales vivientes autoconscientes*, *pensantes*. La razón es por tanto momento constitutivo de lo humano. “Sujeto *vivo*” es ya una tautología. Todo sujeto humano para ser tal, implica el estar vivo; en el concepto de sujeto humano está ya contenido el concepto de viviente. Se puede por tanto hablar simplemente de sujeto. Lo propiamente

humano es entonces la autoconciencia, el sujeto es autoconciencia. Esto significa: el sujeto es el acto de reflexión sobre sí, el acto de ser consciente de sí mismo, el ser consciente de que existe como tal y tal ente (cf. Rojas, 2002). Como dice Miranda (1999: 17), el animal existe pero no sabe que existe, el ser humano existe y *sabe* que existe, ahí está la gran diferencia. Como lo expresa Jonas de modo impresionante:

En la reflexión sobre el sí mismo alcanza la separación sujeto-objeto, que empezó en la evolución animal, su forma más extrema. Ella se extiende ahora en el punto medio de la vida sentiente, la cual está así escindida consigo misma. Sólo sobre la inmensa distancia del ser-se-objeto-para sí puede el ser humano “tenerse”. Pero él se tiene, mientras ningún animal se tiene a sí mismo. (Jonas, 1997: 308)

O como dice Höfle (1997: 290): “El ser humano no sólo es cuerpo; él *tiene* también su cuerpo como objeto [...] El hecho de que él se puede objetualizar, de que puede distanciarse de sí mismo, es lo propiamente humano”. Ahora bien, que el ser humano es consciente de sí significa a su vez que se piensa, *i.e.* se tematiza y va conociendo como siendo esto y esto, y así se va determinando conceptualmente a sí. El ser autoconsciente pensante puede tematizar y conceptualizar no sólo su relación con el mundo, sino su relación consigo mismo.

En lo *humano* del viviente está la diferencia. Esto concierne también a la corporalidad *humana*: el cuerpo humano es *humano*, no mero cuerpo viviente (vegetal o animal, con sus respectivas y diferenciadas funciones y gradaciones), posee y ha desarrollado funciones y cualidades específicas. Emociones, placer, pasiones, sentimientos son *humanos* por su referencia no sólo a lo instintivo, sino a lo que de *comprensible, inteligible* tienen para todos y lo que de moralmente correcto se puede poner de manifiesto y reconocer en ellos. El gozo de escuchar Bach o Pink Floyd no es mero placer corporal, es placer espiritual; igual ocurre con el gozo de hablar con otro, de enamorarse de otro/otra. Somos además capaces de captar y analizar reflexivamente —si bien en diversos grados— nuestros impulsos, sensaciones, sentimientos y emociones, ponerlas en cuestión, preguntar cuál es mejor o más valioso éticamente, cuál preferir y

realizar, y *decir no* a mucho de lo inmediato en nosotros, transformarlo, cambiar el rumbo. Esto es algo esencial y propiamente humano. Y en todo esto está activa o presente la autoconciencia: son *mis* sensaciones, deseos, sentimientos, representaciones.

Pensar en un sentido propio y general —aún por determinar más acabadamente— es, como sostiene Hegel, tener pensamientos, articular sentido de modo conceptual. Pensar es la actividad constitutiva del sujeto de formar, desarrollar y estructurar conceptos y pensamientos sobre la realidad, sobre el ser de las cosas y sobre sí mismo como ser que ejecuta estos actos mentales, de tal manera que tengan sentido, contenido concreto, *i. e.* significado, y puedan ser así expuestos a otros y entendidos por todos. Así por ejemplo, decir “vida” o “la vida es valiosa y merece respeto” es ya pensar, *i. e.* determinar conceptualmente de cierto modo algo, no es mera reacción instintiva ante un cierto objeto; eso representa a su vez uno de los pensamientos más complejos y elevados en sentido teórico y práctico. En un sentido más estrictamente filosófico o nivel de síntesis reflexiva superior, aunque ya siempre preformado y presente de algún modo en el mundo de la vida cotidiano, pensar es producir conexiones necesarias entre conceptos y pensamientos que expresen lo que la realidad es (*cf.* Rojas: 66ss, 75ss, cap. 2), es sistematizar razones justificadoras con el fin que apoyar una tesis concreta sobre algo. Esta *razón* se puede concebir como la capacidad de preguntar por la validez de nuestras creencias y juicios, en general, de plantear la pregunta por la validez (teórica o práctica). De acuerdo con ello, es la capacidad de dar *razones justificadoras* de nuestros pensamientos, juicios, normas y actos —fundamentar pretensiones de validez por medio de razones—, de exponer, pedir y comprender razones, la disposición a dar y escuchar razones, la capacidad de someter a crítica tanto las pretensiones de otros como las propias, la capacidad de orientar (guiar) nuestros pensamientos y nuestras acciones, también nuestros sentimientos, por razones —y por las mejores razones posibles—, la capacidad de buscar y elaborar sistemáticamente respuestas a problemas planteados en los ámbitos del conocimiento más complejos (ciencia y filosofía). Lo más racional en este sentido es a mi modo de ver, asumir un pensamiento (juicio, proposición) o una teoría sólo si se demuestra realmente justificada, *i. e.* verdadera. Racional es por tanto, también en este sentido, la misma

búsqueda de conocimiento verdadero. Ahora bien, la existencia del pensar, el hecho de que pensamos, no puede ser puesto en cuestión con sentido, pues eso conduce a una autocontradicción dialéctica: Quien pretenda impugnar con sentido ese hecho, reflexiona, piensa, usa conceptos, entabla pretensiones de validez, presupone principios lógicos, y presupone por tanto trascendentalmente aquello que quiere rechazar. En concordancia con lo anterior, se puede afirmar que la vida no se piensa a sí misma ni la vida piensa al pensar. Es el pensar el que piensa la vida. La vida es ser orgánico autorregulador autopoiético, pero no ser autorreflexivo en sentido autoconsciente conceptual. La vida no se fundamenta a sí misma, *i.e.* no justifica lógico-argumentativamente la necesidad moral de su propia existencia-permanencia-desarrollo, eso sólo lo puede la razón. Pero la razón puede justificar no sólo eso, sino el *desarrollo consciente* de lo vital humano precisamente *hacia lo más racional*. En este sentido se puede afirmar que la razón es el *telos* de la vida, *telos* que nosotros podemos asumir consciente y libremente. Como se puede ver, lo planteado hasta aquí es formulado por la razón y solamente ella puede pretender *fundamentar* estas tesis y estos contenidos. Justo esto nos conduce al siguiente apartado.

### III

En relación con la fundamentación racional, pienso que hay graves problemas en el concepto dusseliano de “fundamentar” o “fundamentación”. Mi tesis es que Dussel confunde *génesis* con *validez* —confusión por lo demás muy común en mucho de la filosofía actual—. La estrategia dusseliana es el recurso a la *génesis* —partiendo de la vida biológica afectivo-evaluativa— para invalidar a la razón como lo primero y originario —en un sentido aún por aclarar—. Voy a mostrar que su estrategia no funciona, adentrándome para ello en sus reflexiones en torno al “punto de partida” de la reflexión ética.

1. Dussel afirma la vida humana en el siguiente sentido:

[...] el comer es necesario [...] y el que no come [...] se muere. [...] Esa preexistencia de la *vida humana* con respecto al mismo sujeto ético (autoconsciente y por ello responsable autorreferencialmente de su propia vida a su cargo) es el criterio último de verdad de todo valor, imagen moral y modalidades que pueden adquirir las necesidades, pero además esquemas conceptuales, marcos teóricos, estructuras culturales, etcétera, ¡que permitan la vida! (EL: 249)

[...]el “sujeto” de la vida humana (desde el “cuerpo-propio” viviente), en el re-conocimiento solidario del Otro, de la comunidad, es el criterio de verdad y validez insustituible de la ética como sujeto *vivo*. (EL: 514)

Asumiendo la crítica de Heidegger al sujeto moderno, Dussel afirma:

Se da entonces una crítica de la subjetividad cognoscente óptica desde un sujeto corporal y concreto [...] que *ya está en el mundo* cuando le acontece el “ponerse a pensar explícitamente”, pero siempre ya desde un mundo comprendido, “pre-sub-puesto”. (EL: 517; cf. también Schelkshorn, 1992: 77)

Apela de este modo a la “subjetividad humana empírica, concreta, viviente” (EL: 524). En el mismo sentido y de modo aún más radical afirma:

*el sujeto vivo humano* es el punto de arranque y continua referencia y contenido de la conciencia cognoscente (ya que el “conocer” consciente es *un momento* de la producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano), del mundo, del lenguaje, de los instrumentos y valores culturales, de todos los sistemas preformativos, de la discursividad o la comunidad de comunicación (nos comunicamos y argumentamos para “mejor *vivir*”). (EL: 522-523)

Todo acto cognitivo (*ego cogito*), todo lugar del enunciado, todo sistema, el “mundo” de todo Dasein, toda intersubjetividad consensual discursiva, todo pre, sub o inconsciente, toda subjetividad anterior al “mundo” presupone siempre ya *a priori* un sujeto humano concreto vivo como último criterio de subjetividad. (EL: 521)

Como se ve, Dussel parte de la vida humana, del hecho de que todo sujeto *está vivo*, y asume esto como *criterio ético último*, fundamental, de valoración y enjuiciamiento de todo valor, imagen o sistema moral, necesidades humanas, acciones concretas, etcétera. Todos éstos son juzgados en cuanto a si permiten o posibilitan la vida o no, si la promueven o destruyen, si la valoran y aquilatan o desprecian, si la desarrollan o la explotan y dominan. Dussel quiere a fin de cuentas justificar la tesis de que “la vida es el fundamento [él dice ‘fuente’] de la argumentación, del pensar, de la razón” y no al revés. ¿Pero en qué sentido preciso debe ser entendido esto?, ¿y qué razones aporta para ello? Se puede reconstruir su argumentación de la siguiente manera: Dussel recurre a lo que llama una “experiencia originaria”, a un “hecho concreto”, la existencia del “sujeto corporal vivo concreto”, que tiene lugar *antes* de que el ego se cerciore de sí mismo, antes de que se constituya el yo como tal, antes de que el sujeto reflexione de modo trascendental sobre sí y el mundo; de modo que la vida y las necesidades corporal-vitales *preexisten*, son *anteriores* a la reflexión de la razón, a la subjetividad, al discurso argumentativo, y *por eso* son lo primero, el fundamento: porque la vida es el estado previo al pensar conceptual o razonar, al acto de reflexión argumentativo explícito, al conocer teórico del sujeto, primera en el orden temporal, condición orgánica *fáctica* de que se pueda dar esto otro, por eso es el *fundamento* de lo demás y debe ser defendida y desarrollada, y lo demás son momentos de la misma y le sirven para su producción y reproducción. Aquella anterioridad le basta para afirmar —de ahí pretende derivar legítimamente— la tesis de que la vida (la corporalidad viviente) de cada sujeto es lo moralmente más relevante, valioso, digno, el núcleo al cual se debe dirigir la reflexión ética, su punto de partida, aquello de lo que ésta *depende* —pues si no hubiera vida, no habría reflexión—. Lo trascendental, lo ya siempre dado en el sentido de irremontabilidad —fuente

o fundamento primero—, es así una base empírica: el hecho de estar vivo, de ser corporalidad viviente. Con ello pretende invalidar la primacía teórica-reflexiva de la justificación lógica de la validez desde el sujeto o la razón; pretende *superar* al sujeto pensante, a la razón argumentativa, éstos ya no son lo fundamental, originario, irremontable, base de lo ético. El pensar es abierto más bien por la cercanía con el otro desde el estar vivo, el yo depende y se deriva de algo previo. De este modo la razón es pensada ahora como un resultado, puesta en segundo lugar y por tanto como algo derivado, *dependiente* —¡de lo material de la corporalidad!—. La vida humana es así según Dussel, *fundamento* de todo juicio moral, valor, acción, institución, etcétera, en el sentido de que éstos deben asumirla y apuntar a ella como a su criterio de verdad práctica, y su valor moral reside en si lo asumen o no, si lo satisfacen o no, *i. e.* si conservan, producen, reproducen y desarrollan la vida humana o no.

2. Para Dussel “fundamento” significa “ir primero en el orden temporal”, “ser condición indispensable de”. Justo en este sentido sostiene que para argumentar es necesario primero estar vivo: esto es “condición absoluta real del argumentante” (EL: 187); la comunidad de vivientes es *condición primera* del sujeto argumentante como viviente (1998c: 224, 227). Ante esto es necesario decir primeramente que Dussel apela en todo ello a una “anterioridad” que nada tiene que ver con “trascendencia” en el sentido de Kant, Hegel y Apel. Condición de posibilidad *trascendental* apunta a los presupuestos lógico-argumentativos ya siempre dados —presupuestos— como condición de posibilidad del sentido y la validez de un pensamiento (tesis, proposición, teoría). No se trata de condición empírica necesaria para la existencia de algo, ni de anterioridad en el orden de la génesis temporal y el desarrollo de algo. Dussel confunde primacía lógico-trascendental en el nivel de la reflexión de fundamentación de la validez con anterioridad en el proceso genético-temporal, confunde base o condición fáctica biológico-fisiológica con fundamento racional de justificación. Esto le ocurre tanto cuando apela a la experiencia originaria —“primera” dice— del cara a cara como a la anterioridad de la vida corporal necesitada. Fundamentar (justificar racionalmente) significa propiamente, desarrollar conceptos, pensamientos, propo-

siciones, razonamientos, *i. e.* conexiones sistemáticas entre ellos (*razones*) que legitimen una tesis o un pensamiento determinado como válido objetivamente —verdadero—. Y exponer o presentar órdenes de prioridad temporal no es fundamentación racional efectiva alguna.

En este sentido, la preexistencia o anterioridad de la vida orgánica no fundamenta nada en sentido lógico-racional estricto, no dice nada ni sobre los *contenidos* del pensar, las acciones y normas morales relevantes humanamente ni sobre su *validez objetiva*. Simplemente: el hecho de que hay vida, corporalidad viviente, y ésta es anterior a la reflexión humana, de que para pensar —en tanto seres humanos— sea necesario primero vivir, comer, beber, etcétera, no justifica, no conduce a asumir *como válido objetivamente* ni el enunciado teórico: “la vida es la fuente de la razón”, ni el moral: “la vida de todo ser humano (sujeto) debe ser protegida, conservada y desarrollada” (*cf.* Rojas, 2004). De lo uno no se sigue lo otro: de un “antes” o “primero” o “es condición” no se sigue un “vale más”, “es superior moralmente a lo posterior”, “se debe proteger y respetar”. Apel replica a Dussel correctamente que lo irremontable en sentido trascendental no puede ser la vida —como hecho empírico—, pues “se puede muy bien *reflexionar sobre la vida humana* y sus condiciones o bien *efectuar un discurso válido o inválido*; pero no se puede *vivir sobre el pensar o el discurso*” (Apel, 1996: 31). Toda la argumentación de Dussel presupone que la vida corporal, la corporalidad viviente humana, es ya *lo valioso en sí* y no la razón y por eso representa su criterio ético principal, pero eso es precisamente lo que se debería demostrar (*cf.* Rojas, 2004; Höslé, 1997: 273s, 360s).

Que se requiere estar vivo para pensar, argumentar, que la vida orgánica corporal precede a la razón humana y ésta ha surgido y se ha desarrollado a partir de aquélla, es cierto. Pero de ahí no se puede pasar legítimamente a afirmar que la vida es el *fundamento* de la razón, *i. e.* de validez de valores y acciones y sea el criterio ético fundamental. El concepto de “fundamento” está aquí muy mal empleado. Ricoeur llama la atención en torno a distinguir claramente entre fundamento en el sentido de origen, basamento, substrato y de “legitimación a título último” (Ricoeur/Changeaux, 1999: 200). “Origen”, dice, se toma en el ámbito biológico, como “antecedencia” o “descendencia”, y eso se confunde con “justificación” (1999: 199). Lo biológico representa más bien un

“nivel de fundación, no en el sentido de fundamento, de legitimidad, sino en el sentido de las bases de un edificio. Debe haber un subsuelo para poder construir encima, pero la comprensión del subsuelo no me da la comprensión de la construcción” (1999: 233). Lo expuesto por Dussel sólo pone de manifiesto que para llegar a ser autoconciencia (yo) así como razón científico-filosófica formada, en el ámbito humano del espíritu subjetivo y objetivo (Hegel), existen ciertos presupuestos: tanto una base biológica-fisiológica como un proceso de socialización. Y no puede ser de otro modo, es lo normal en lo humano. Esos son momentos necesarios, constitutivos del desarrollo del espíritu humano. Pero son condiciones biológicas y sociales del despliegue del mismo, no fundamento de validez *en el sentido lógico-argumentativo* ya explicitado. La vida es base o condición orgánica genética (referente a la génesis) posibilitadora de la existencia de lo humano *como corporalidad viviente racional*, del ser sujeto, pero no *fundamento de justificación de lo que deba ser lo humano*, lo racional, lo ético, el *desarrollo* de la vida, en un sentido comprensible y digno de ser reconocido, aceptado y realizado *por todo* sujeto racional. Esto sólo es posible concretarlo desde la racionalidad, desde los contenidos de significado, pretensiones, principios lógicos, criterios teóricos y normativos que ella pueda aportar, definir, explicitar y justificar *como humanos*. Sólo *racionalmente* se puede decidir, legitimar, qué cuenta como lo más humano, racional, mejor o superior, digno. No desconozco con esto que la corporalidad orgánica es determinación constitutiva de lo humano como tal, sólo que esto mismo lo son aún más determinados sentimientos, actos de voluntad, conocimientos, creaciones artísticas, normas, instituciones, teorías —*i. e.* la racionalidad, desde el mundo de la vida hasta la estrictamente filosófica.

3. Ahora bien, la preexistencia de la vida orgánica no justifica por ende la tesis —formulada desde la razón con pretensión de validez— de que la razón —lo posterior en el proceso biológico evolutivo y el desarrollo cultural-histórico, *i. e.* tanto en lo ontogenético como lo filogenético— es un momento secundario, no posee por eso un valor ético intrínseco superior a la vida orgánica y se reduce a un medio o herramienta que la vida usa para defenderse y conservarse a sí misma. Pues Dussel apela siempre —como no puede menos de hacerlo— a la razón, dado que sus

principios éticos entablan pretensión racional de validez universal y él mismo habla de racionalidad con pretensión universal (EL: 298). Quiero aquí presentar el siguiente argumento: Si hay pensar, pensamientos, argumentos justificadores, y los hay, y si sólo por ellos es posible: a) justificar racionalmente la defensa de la corporalidad humana, b) hablar con sentido sobre y comprender la importancia y el valor de la vida no sólo mía o nuestra sino *de todo sujeto*, c) formular la exigencia moral (deber) de protegerla, conservarla, así como d) explicitar el contenido de, y exigir un *desarrollo cualificado* de la vida (v. abajo), y así e) articular sistemáticamente las razones pertinentes lógicamente (la justificación racional) de ese deber, *entonces* no es posible concebir la razón como una simple mediación —un mero medio—, pues de este modo se cae en una *auto-contradicción dialéctico-performativa* del siguiente tipo: “yo afirmo con lo que ahora expreso en conceptos y pensamientos, o sea, de modo racional, con pretensión de validez universal, y como única y fundamental forma —i. e. irremontable en sentido trascendental— en que se puede expresar con sentido todo lo anterior y *fundamentarlo*, que lo racional no es condición de posibilidad absoluta *a priori* de entender lo que es la vida en general y la vida *humana* en específico, de captar su valor intrínseco y meta última, que no es algo valioso en sí mismo, no posee valor intrínseco, no es fin en sí mismo, sino sólo un medio para la vida, un epifenómeno de ésta, no es momento constitutivo fundamental de la misma y así no es la meta del desarrollo de la vida”. De esto se sigue que Dussel no puede ni siquiera formular con sentido sus tesis, pretensiones, criterios y principios, hacerlos comprensibles a otros, y menos justificarlos racionalmente; con ello ha substraído toda *relevancia cognitiva y justificadora* a su acto de razonar y su razonamiento mismo (cf. Jonas, 1997: 231). No obstante, todo eso es lo que él trata de hacer. Se mueve siempre en el ámbito antropológico del ser humano y no comprende por ello el status teórico de validez propio de todo aquello presupuesto por él ya siempre lógico-trascendentalmente como condición absoluta de posibilidad —en el nivel de la reflexión filosófica de justificación racional argumentativa— del sentido y validez de sus tesis, de estructurar sistemáticamente sus argumentos. Sin pensar, sin razón, no podríamos hablar de la vida con sentido como tal y tal cosa, principalmente como algo *valioso en sí mismo*, merecedor por eso de *respeto*; sin eso no sería posible siquiera distinguir

entre vida animal y humana. Estos son *pensamientos* que pretenden *validez* —no puros movimientos corporales ni mero funcionamiento orgánico—, todo lo cual es algo ideal, *inteligible*, sólo expresable y comprensible en conceptos, proposiciones, justificable mediante razones. Únicamente esto puede garantizar la racionalidad y validez del principio ético material de Dussel. La razón autorreflexiva conceptual-argumentativa es así el *a priori irremontable* (Apel) en sentido lógico estricto, *de toda posible habla con sentido y justificación* del deber destacado. Una instancia o realidad ideal de este tipo, capaz de reflexionar y elaborar todo esto, no es por consiguiente una mera astucia. A esto se suma lo siguiente.

La razón es la instancia que *comprende y exige el desarrollo de la vida humana precisamente hacia lo más humano, más racional, más ético*, lo cual a mi modo de ver sólo puede significar realización de la razón autónoma, o puesto de otro modo, *realización de cada ser humano como sujeto racional autónomo en su constitutiva relación intersubjetiva*. La razón plantea como meta de la vida corporal humana su realización como vida racional autónoma de cada sujeto. El ser autoconsciente pensante que somos todos nosotros, en el nivel o grado de desarrollo más elevado lo expreso con el concepto de “autonomía”. De acuerdo con esto, yo formulo la exigencia moral o principio ético fundamental de este modo: *se debe tratar a todo ser humano como sujeto, como fin en sí mismo*, como un ser pensante, capaz de lenguaje y acción con sentido, capaz de responder ante los otros por sus actos, de diálogo y argumentación, de conocer teórica y prácticamente, y así, de conocer, reconocer y cumplir la ley moral (imperativo categórico) ahora expresada; *se debe tratar a todo ser humano como un ser que posee el derecho de realizarse como sujeto autónomo en su constitutiva relación intersubjetiva, y así con respeto absoluto de sus derechos que deriven de esto*. Lo que la razón plantea y exige moralmente como obligatorio, como *racional* en grado supremo, es el *respeto y realización de todo sujeto como ser racional* (viviente corporal racional). (No es tarea de este trabajo efectuar la fundamentación de todo esto, remito para ello a Rojas, 2002). Ahora bien, esta exigencia comprende en sí la exigencia de cumplimiento del derecho fundamental a la vida y de los derechos a la satisfacción de necesidades vital-corporales de todo sujeto: integridad física, alimento, vestido, vivienda, cuidado médico, formación educativa. *Pues sólo de*

*este modo es posible desarrollar sus demás potencialidades.* Defender el principio ético formulado no significa de ningún modo negar ni rechazar la *corporalidad viviente* humana, sino reconocer su valor, *superando* (en sentido hegeliano) su contenido al incluirlo de modo inmanente en el concepto de sujeto autónomo. Pues, como ya dije, la razón exige respeto y realización no sólo de lo vital humano, sino de lo racional como tal. Ella puede, y apunta a legitimar el carácter moralmente valioso de sí misma, y propiamente como lo más digno, fin en sí último. Así, si bien la vida como tal representa un valor ético humano decisivo, no es el único ni el fundamental. Las necesidades de la corporalidad viviente humana *deben ser* satisfechas precisamente por mor de las capacidades superiores humanas, porque son condición para que las potencialidades humanas más propiamente éticas y racionales puedan desplegarse y efectivizarse. La satisfacción de aquellas es el primer nivel de satisfacción y realización de lo humano, y lo que más urge en el mundo presente de pobreza y hambre. Pero ahí no acaba todo. La inter-subjetividad autónoma —comunidad política plenamente ética y racional— requiere aún mucho más.

Por último quiero agregar que esta razón que despliega el entramado categorial-normativo anterior, puede y debe explicitar las determinaciones teóricas y normativas que la constituyen, y debe legitimar por tanto sus propias pretensiones de modo último, lo cual sólo puede significar *legitimarse a sí misma*. En este sentido hablo de autofundamentación de la razón. A esto llamo razón metafísico-objetiva. Pero por ahora tengo que dejar pendiente este punto.

#### BIBLIOGRAFÍA

- APEL, K.-O. (1994), “Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung”, en R. Fornet-Betancourt (coord.), *Konvergenz oder Divergenz?* Aachen: Augustinus, pp. 17-38.
- \_\_\_\_\_. (1996), “Kann das Anliegen der ‚Befreiungsethik‘ als ein Anliegen des, Teils B der Diskursethik aufgefaßt werden?” en Fornet-Betancourt (coord.), *Armut, Ethik, Befreiung*. Aachen: Augustinus, pp. 13-43.

- CABRERA, J. (2003), "Dussel y el suicidio". [Trabajo leído y discutido en el seminario del Dr. Dussel en la Universidad Nacional Autónoma de México].
- CHANGEUX, J-P. y P. RICOEUR (1999), *Lo que nos hace pensar*. Barcelona: Península.
- DUSSEL, E. (1998a), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta/ Universidad Nacional Autónoma de México/ Universidad Autónoma Metropolitana.
- \_\_\_\_\_ (1998b), "La ética de la liberación. Hacia el 'punto de partida' como ejercicio de la 'razón ética originaria'" en E. Dussel, *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*. México: Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 43-72.
- \_\_\_\_\_ (1998c), "La ética de la liberación ante la ética del discurso", en E. Dussel, *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*. México: Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 217-239.
- ELIAS, N. (1994), *Teoría del símbolo*. Barcelona: Península.
- HÖSLE, V. (1997), *Moral und Politik*. München: Beck.
- JONAS, H. (1997), *Das Prinzip Leben*. Frankfurt: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_ (1994), *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- MATURANA, H. R. y F. J. VARELA (1987), *Der Baum der Erkenntnis*. Bern/ München: Goldman Verlag.
- MAYR, E. (1998), *Das ist Biologie... Die Wissenschaft des Lebens*. Heidelberg/ Berlín: Spektrum Akademischer Verlag.
- MIRANDA, J. P. (1999), *Antropología e indigenismo*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- PARÍS, C. (2000), *El animal cultural*. Barcelona: Crítica.
- ROJAS HERNÁNDEZ, M. (2002), *Der Begriff des Logischen und die Notwendigkeit universell-substantieller Vernunft*. Aachen/Mainz: Wissenschaftsverlag.
- SCHELKSHORN, H (1992), *Ethik der Befreiung*. Viena: Herder.

Fecha de recepción: 30/01/2005

Fecha de aceptación: 07/02/2005