
El reto actual de la ética: detener el proceso destructivo de la vida*

Enrique Dussel

El problema de la ética formal es que le falta el contenido. No interesa lo que se discuta; lo que interesa es que se cumplan las reglas democráticas del discurso, lo cual me parece correcto, en cuanto a lo democrático, pero no advierte el contenido fundamental. En cambio, la ética (que propongo) se afirma como una ética de la vida, pero no por razón de la vida misma, sino por aquellos que no pueden vivir. El deber ético de cambiar las cosas para que vivan los que no pueden vivir no se ve, sino se parte de una ética de la vida.

El tema es que hay un principio material universal que no ha sido considerado por ninguna ética contemporánea –es decir, de los sesenta para acá– intuido por muchos, pero nunca planteado. Una ética que diga: el contenido de todo acto humano tiene que ver, en última instancia, con la producción-reproducción de la vida humana en comunidad. Esto no es una cosa animal, ni vegetativa, ni sólo el comer, sino que es la vida humana completa. Es claro que, si no como, me muero, y eso es una condición absoluta. Pero no se trata sólo de comer, sino que se trata también de la cultura, de los derechos religiosos y hasta de la mística. La vida humana es todo lo que ella es, y este es el contenido último de la ética.

Y por eso la ética, en este momento, es realmente una encrucijada histórico-mundial muy grave. No sólo la humanidad está realmente en riesgo de extinguirse por la destrucción ecológica, sino porque el problema ecológico es el problema de la vida; no de la vida en general, sino de la vida humana, porque es la que va a desaparecer. La tierra podría existir muy bien sin vida; la luna no perdió nada por estar fría a tantos grados bajo cero. Lo que pasa es que en ella no hay vida. Lo que está en riesgo no es la tierra, la tierra no va a ser conmovida, la que va a ser conmovida es la vida, y la vida humana, cuya sobrevivencia, en este momento, no está para nada garantizada. Vamos, más bien, como a un suicidio colectivo.

* Publicado en *Fin del capitalismo global. El nuevo proyecto histórico*. La Habana: Ciencias Sociales, 2000, pp. 197-207.

Pero no sólo eso. Hay, además, un completo desequilibrio en cuanto al modo de reproducir la vida entre los países más desarrollados y menos desarrollados. Entre los países más ricos y los más pobres hay 60 veces de diferencia y, dentro de 30 años, va a haber una diferencia 120 veces mayor entre el 20% de los países más ricos y el 20% más pobre. Vamos hacia un creciente desequilibrio del modo de vivir la vida. Este es, a grandes rasgos, el primer tema de esta ética.

La ética no es algo accesorio de lo que podríamos prescindir, como serían los juicios de valor, que está bien hacer, pero no pasa nada sino se hacen. No. La ética tiene que ver con la vida y con la muerte de la humanidad. Si no tenemos un cierto criterio ético, vamos a hacer que la vida siga el camino de un suicidio colectivo. Este año hemos visto, por primera vez, los efectos de "El niño". Los humos que pasaron por el Distrito Federal y por Morelos y que llegaron hasta Texas, fueron efectos nunca antes vistos en la historia humana.

La ética tiene un criterio de verdad para descubrir lo que las cosas son, es decir, la vida y la muerte. La vida, como criterio de verdad, y no de verdad teórica, que viene después; sino de verdad práctica, que es la primera que usamos para cumplir funciones, que siempre son funciones de la vida. El ser humano, desde su origen, descubrió lo que las cosas eran para manejarlas en función de la reproducción de su vida.

Era una verdad práctica. Éste sería el primer principio, la reproducción de la vida.

Esto tiene demasiadas objeciones, porque hay filosofías vitalistas, fascistas, hasta Nietzsche y otros, que han puesto también la vida de en primer lugar, pero la vida de un grupo contra otro: no la vida universal, sino la vida de una raza contra otras; la vida de una nación contra otras naciones; la vida de los sanos contra los enfermos. No la vida para todos, sino la vida de la selección: la especie más capaz de competir es la que sobrevive, las demás mueren. No, la cuestión es la sobrevivencia de todos, es un principio universal.

La objeción es quién decide qué es lo mejor para la vida. Ahí entra un segundo principio de la ética. Quién decide la vida, y qué es lo mejor para aquellos que son afectados y qué es lo que se va a discutir. La única manera es que aquellos que están afectados por lo que se va a decidir deben ser participantes simétricos. Éste es un principio que en la política se llamaría democrático. Aquí tiene toda su fuerza el formalismo kantiano: es válido aquello en que los participantes afectados pueden participar simétricamente; si no, no es

válido. La validez no es lo mismo que la verdad. La verdad tiene que ver con la reproducción de la vida, la validez tiene que ver con la participación autónoma y libre. Esta es la libertad, y es el segundo principio. El primero es el principio de la reproducción material de la vida. El segundo es la libertad. No uno sin el otro.

El tercer principio toca algo que no ha sido tan estudiado: lo que es válido y es verdadero deber ser posible o factible. Porque, si yo hago algo imposible, como un anarquista por ejemplo, si intento algo que no es posible, no puede ser bueno. Para que un acto, una norma, una institución, un sistema completo, México como totalidad, tenga la pretensión de bondad, debe ser: verdadero, en cuanto reproductor de la vida; válido, en cuanto que los afectados han participado, y factible, en cuanto las mediaciones sean empíricamente realizables.

Si tengo estos tres principios cumplidos, que son universales, el acto puede pretender ser bueno. No puedo decir que sea bueno, como la tradición creyó, porque para decir que un acto, o una institución, o lo que fuere, es bueno, necesitaría una inteligencia infinita, necesitaría ser Dios. Y, si no soy Dios, lo único que puedo decir es que pretendía ser un acto bueno. La ética no trata de los actos buenos o malos, sino de las honestas condiciones de posibilidad, de la pretensión de bondad de un acto: yo creo que este acto es bueno porque pretendo que es verdadero, válido y factible, si usted me demuestra lo contrario lo modifico porque soy honesto.

II

Ésta es la primera parte. La segunda parte comienza con la crítica, y la crítica empieza con un argumento muy simple; ningún acto, ninguna institución, ningún sistema de eticidad, cultura o lo que fuere, puede pretender ser perfecto. El problema del mal no es sólo mala voluntad, odio, etcétera; también es el mal inevitable por efecto de la finitud. La finitud lleva implícita la inevitabilidad de efectos negativos y previsibles. Y justamente el efecto negativo no intencional sufrido por alguien en lo que constituye lo que voy a llamar la víctima –es decir, la víctima de mis actos, de instituciones, aún la iglesia, o el estado, o una escuela, o el capitalismo en el siglo XVI –llega a un momento en que empieza a producir efectos que se tornan intolerables. Y se producen las víctimas que ahora claman justicia. La víctima es el síntoma, la señal empírica, fácilmente detectable por todo el mundo, por el sentido común –que a veces se ciega y no ve, y por eso tiene lugar la conciencia crítica. La víctima es el signo, en el dolor mismo de su corporalidad, de un acto malo o injusto. El acto va a

ser malo, en cuanto causa a la víctima y en cuanto no va a cambiar nada de su contenido ni la intención de quién lo hizo. Pero la intención de quién lo hizo –si es honesto– cuando ve un efecto negativo, tendrá que ser de corrección.

El cuarto momento de la ética es cuando nace la ciencia crítica de las víctimas, lo que llamábamos, en otra época, la opción por los pobres, aunque es algo más que los pobres, porque están también la mujer, las razas oprimidas, el problema ecológico. No es sólo un problema económico. También lo es y es muy central, porque los pobres son víctimas fundamentales, los marginados, los países pobres, las clases explotadas. Pero hay muchos otros tipos de víctimas. Las víctimas son la señal de que es injusto y malo lo que las produce y, por lo tanto, hay que corregirlo. Ahí surge el principio crítico.

El principio crítico sería: debo criticar aquello que impide la vida, primer principio de la víctima, o que impide la participación de la víctima, porque la excluyó o porque intentó algo imposible y sufre las consecuencias. Por ejemplo, el Kmer Rojo, en Camboya, dijo: la ciudad es la gran dominación, vamos a eliminar la ciudad. Mataron dos millones de personas. Esos muertos son víctimas de un ideal, pero de un ideal utópico, en el sentido negativo de la palabra, porque era imposible. Debo criticar ese sistema porque produce víctimas de algo imposible o de algo que mata. De cualquier sistema se sabrá si no funciona por la presencia de los pobres que, sin embargo, son los que valen: es decir, más que los que producen, porque no pueden reproducir la vida, porque no han participado o porque han sido efecto de algo imposible y han sufrido la imposibilidad. El principio radical crítico es el cuarto momento de la ética.

El quinto momento es cuando las víctimas se reúnen ellas mismas y constituyen una comunidad, la comunidad de las víctimas, que va a proporcionar una nueva validez. Será, en política, el principio democrático de los nuevos movimientos sociales, por ejemplo. Si se reúnen las mujeres oprimidas y hacen un movimiento feminista, a la validez del sistema machista vigente se opone ahora la validez del movimiento que puja por el reconocimiento de nuevos derechos.

Ahí empieza la complejidad ética. Porque hay algo legítimo, que tiene coacción y esa coacción legítima tiene monopolio. Pero surge alguien que todavía no es legítimo ni legal, pero que tiene conciencia de nuevos derechos. Entonces, para esos nuevos derechos, los antiguos sistemas ya no son legítimos, y surge un conflicto inevitable. Hidalgo se levanta en nombre de México y no de Nueva España. Ante España no es legítimo, pero ante sus conciudadanos lo es.

Entonces se da el doble proceso, de la deslegitimación de la opresión y de legitimación de la lucha por su reconocimiento. Es decir, cuando un movimiento de las víctimas se reúne y pone en cuestión el sistema vigente, tiene validez ante sí mismo, no ante el orden vigente. Pero con el tiempo, si logra ser reconocido, cambiará todo el sistema: lo que para ellos fue legítimo lo va a ser para todos. Será un proceso de transformación.

El quinto momento sería este principio: debes no sólo criticar el sistema sino diagnosticar las causas por las que eres víctima y luego debes pensar las alternativas posibles del futuro; posibles, no simplemente utópicas o utópicas históricas.

El sexto es el deber de pasar a la transformación de las cosas. Sería la praxis de liberación o el principio de liberación, propiamente, que es el deber de la reconstrucción de los efectos negativos que causan las víctimas, y luego, la construcción del nuevo orden. Por la construcción de un nuevo orden va a ser posible que vivan los que no podían vivir, que participen los que no podían participar. La factibilidad de esa reproducción y de esa participación va a ser ahora posible.

Esa transformación no debe ser pensada sólo como revolucionaria o de todo un sistema. Cada acto humano puede ser transformado con el mismo criterio, de tal manera que esto forma una ética cotidiana. Cada acto, cada institución, la escuela, un periódico, la manera en que camino, todo lo que yo hago, puede ser visto desde la reproducción de la vida, desde las víctimas de mis actos. Entonces tengo un criterio para transformar. Es una ética crítica, no necesariamente revolucionaria, sino de liberación. Por supuesto, cuando la revolución es necesaria, habrá que hacerla; pero cuando la revolución no se ven en el horizonte, como en estos momentos, no se es reformista sino que es transformador con los mismos criterios de las transformaciones extremas. Éstos son los seis grandes principios.

III

El primer capítulo de mi libro es histórico. Muchas veces me han criticado que la ética de liberación es un pensamiento más bien teológico, porque habla de los pobres. Yo digo que es un pensamiento racional. Y, si vemos la historia, no es ni siquiera hebrea o semita, sino que viene de atrás, de los mismos egipcios: evaluar la vida es valorar la corporalidad.

Por ejemplo, el mito de la resurrección valora la corporalidad porque piensa que puede resucitar para siempre; es positivo. Los

griegos quemaban el cuerpo y hablaban de la inmortalidad del alma, eran dualistas; en cambio, el egipcio no habla del alma para nada, ni en su inmortalidad, sino que habla de la muerte y de la resurrección del muerto. La carne resucita.

Por eso, en el libro de los muertos se dice, como motivo de resurrección ante Osiris; di de comer al hambriento, di de beber al sediento, di vestido al desnudo y una barca al peregrino. Eso fue dicho hace cinco mil años, antes del pensamiento griego y hebreo. Habla de una ética de la corporalidad. Esto, que tiene cinco mil años, es el origen de todo el pensamiento crítico, porque descubre, en las condiciones de posibilidad de la sobrevivencia misma, los principios éticos fundamentales.

Eso es hoy más actual que nunca, porque gran parte de la humanidad se está quedando fuera de las posibilidades de la reproducción de la vida. En México es evidente. La pobreza, pero la pobreza no como un problema económico, sino como un problema vital: no hay posibilidad de reproducir la vida. Tener hambre es el cuarto momento, es el momento en que la víctima percibe en el dolor de su corporalidad la carencia de satisfacción: el sistema ya no puede concedérsela y, por tanto, es un sistema injusto. Cuando tengo hambre y la satisfago, no hay problema; pero cuando tengo hambre y no puedo satisfacerla, se transforma en una revolución. Muestra cómo se pasa a otro nivel. Pasa a la lucha por el reconocimiento del derecho de comer. Es una ética muy material pero de enormes exigencias espirituales.

La ética de los valores, que parecería ser más espiritual, no puede justificarse porque los valores, al fin ¿qué son, cómo funcionan, cómo se encarnan? Yo no creo que la ética de los valores; creo en la ética de la vida, tiene valor aquello que reproduce la vida. Los valores se garantizan en la medida en que reproducen; es decir, si la justicia es importante, no lo es porque sea un valor en sí, sino porque los actos que dan a cada uno lo que le es debido, permiten la reproducción de la vida, y esto es central en la vida política. No es una ética de valores, sino una ética empírica que se funda en la posibilidad de la reproducción de la vida, y de la participación libre del afectado, y de hacer cosas factibles, empírica, histórica, económicamente, es decir, pisando tierra.

Y eso vale para el médico, para el ingeniero, para el político, para toda persona y para todo acto, y no de manera accesoria sino fundamental. Un médico que explota la enfermedad para hacerse rico –que es lo que acontece– y no para reproducir la vida, es perverso, es éticamente perverso, porque no permite que la vida se repro-

duzca como debe. Los médicos que curan para salvar son muy pocos, y la profesión de la medicina, como tal, se ha transformado en un sistema dentro del sistema capitalista, en un subsistema, que explota la enfermedad. Es decir, que el enfermo le permite a mucha gente, gracias a la industria de la química, de los instrumentos y de esto y de aquello, enriquecerse y aumentar su tasa de ganancia.

El sistema se empieza a arropar sobre sí, autorreferentemente, haciendo vivir al sistema pero matando al ser humano. Un sistema es ético si reproduce la vida, no si se reproduce así mismo. Este es el problema del capital y de todos los sistemas que se autorreproducen. Si el mercado reproduce la vida, muy bien; pero si reproduce tanto desequilibrio que causa enorme cantidad de marginales, hay que corregirlo.

Los derechos pueden ser privados y pueden ser públicos, individuales y colectivos. El asunto, de nuevo, es: ¿cuál es el criterio del derecho? Si el sistema de derecho se cierra sobre sí, impidiendo el surgimiento de nuevos derechos, se vuelve un sistema autorreferente que ejerce el poder que mata. La cuestión más interesante del derecho se refiere a la lucha por el reconocimiento de nuevos derechos. Un sistema que está abierto a la posibilidad de transformarse asumiendo nuevos derechos, es un sistema de derecho flexible y en crecimiento. El problema es cuando hay grupos de víctimas que pujan por el reconocimiento de sus derechos y se los niegan. Se los niegan con la coacción monopólica del poder que se ha cerrado y que ya no los deja entrar. Entonces se vuelve represor.

Lo más interesante es cómo hace un sistema de derecho para tener dentro de sí mismo un subsistema que permita continuamente estar alerta al surgimiento de los nuevos derechos: los de la mujer, de otras razas, de los marginales, de los niños de la calle, de los indígenas. Todos esos son nuevos derechos. Pero ¿qué pasa? El cuerpo de derecho resiste, no sabe incorporarlos, los mantiene en la exclusión, en la violenta exclusión. El asunto no es incluir los derechos nuevos, sino cambiar las estructuras del derecho para que los nuevos derechos tengan un lugar, pero en una casa ampliada y no en una casa con un nuevo inquilino en el mismo espacio. No es exclusión-inclusión sino un nuevo sistema en donde ahora tengan lugar los excluidos. Ese es ahora el tema de los indígenas, el tema de la mujer, el problema ecológico, muchas cosas.

Por otra parte, vida humana es vida cultural. El ser humano vive en una cultura y no puede vivir en abstracto. Si al ser humano le matan su cultura, le matan una parte fundamental de su propia vida. Yo creo que va a haber una lucha cultural en el próximo siglo; pero

el problema, en este proceso de globalización, es que no están extinguiéndose solamente las especies, insectos, animales y todo, sino también las culturas.

La cuestión, mucho más que una lucha de culturas, va a ser algo mucho más práctico, la sobrevivencia de culturas. Van a permanecer ocho o diez y van a desaparecer centenares de culturas. El problema, como en la extinción de la vida, es la extinción de culturas. El tema ético es la responsabilidad con respecto de la cultura. La extinción de una cultura como la extinción de una especie, es una extinción de vida. Es el mismo tema. Pero hablar de una lucha de culturas, como se ha hablado, parecería hablar de contendientes de igual poder. No, lo que pasa es que hay algunos que tienen demasiado poder y otros que están impotentes. Por eso el problema de las víctimas es capital y no se le considera. Creo que van a sobrevivir las ocho o diez grandes culturas universales, pero empobrecidas, porque habrán matado muchas culturas internas. Lo trágico será la muerte de esas muchas otras culturas que ya no tenemos ni siquiera capacidad para respetar.

Yo diría que el gran problema del siglo que viene es la sobrevivencia, también de las culturas. En la medida en que simplifiquemos enormemente la vida, habremos matado muchas grandes soluciones que serán irrecuperables. Será una vida menos densa, más achicada, más abstracta, menos interesante de ser vivida. Estamos a tiempo de parar ese proceso destructor, pero eso supone una actitud que no existe, porque el sistema capitalista tiene un criterio de aumento de la tasa de ganancia, que es puramente cuantitativo, lo más opuesto a la calidad de la vida, y mata sin problemas. El problema más trágico es una globalización que castra prácticamente la probabilidad de la vida.